

Hasard & Providence

XIV^e-XVII^e SIÈCLES
XLIX^e COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HUMANISTES

3-9 juillet 2006

RÉSUMÉS DES INTERVENTIONS



Claudie BALAVOINE (CNRS-CESR, Tours)

clbalavoine@wanadoo.fr

Présences cachées du Kairos dans l'iconographie de la Renaissance (XV^e – XVI^e siècles)

Le *Kairos* antique, avec ses talonnières et sa mèche qui contraste avec sa virilité affichée, s'offre sans ambiguïté à la reconnaissance. L'*Occasio*, son avatar féminin de la Renaissance, est plus ambiguë et plus fuyante. Il est tout d'abord iconographiquement difficile de la distinguer de *Fortuna* avec qui elle partage nombre d'attributs alors que les deux allégories s'opposent radicalement. De plus, le signe distinctif de l'*Occasio*, la mèche frontale, peut aisément s'adoucir en chevelure féminine à l'esthétique désordre et n'offrir dans ce cas à l'iconologue qu'une prise évanescence.

En s'appuyant sur la conviction méthodologique de la stabilité du langage symbolique de la Renaissance et de l'évidente supériorité didactique du texte illustré sur l'image privée de légende, on partira du discours non équivoque –sinon toujours univoque– que tient l'emblématique à partir des années 1530, pour mieux cerner les implications éthiques et érotiques de la figure de l'*Occasio*. Ceci devrait permettre d'éclairer en amont trois ou quatre figures féminines de la peinture italienne, à cet égard exemplaires, où la signification de l'*Occasio*, désignée par sa mèche frontale, est explicitée par sa mise en scène. Ce qui nous amènera à remettre en question les interprétations proposées pour ces mêmes figures en particulier par Edgar Wind et Daniel Arasse. Enfin on se risquera à débusquer l'*Occasio* ainsi redéfinie dans deux ou trois représentations fameuses de la déesse Vénus et à interroger les implications de cette surimpression. On espère ainsi donner à voir comment les constructions iconographiques de la Renaissance réussissent à intégrer les connotations morales et philosophiques d'une conception du temps et du destin véhiculées par les images paradigmatiques antiques du *Kairos* et de la *Tychè* dans une représentation très incarnée de la liberté individuelle.

Marina BEER (Université de Rome, La Sapienza)

Marina.Beer@uniroma1.it

Fortuna e Provvidenza, libertà e fede nell'Orlando Furioso : Ludovico Ariosto lettore delle Sacre Scritture

La concezione della Fortuna e della Provvidenza, della libertà dell'individuo (giuridica, etica e teologica) e della fede (teologica, etica e giuridica) espressa nell'*Orlando Furioso* è difficilmente comprensibile al di fuori della concezione religiosa dell'Ariosto – un poeta accompagnato da fama di incredulità o di a-religiosità (si pensi al giudizio di Voltaire) non interamente motivata, soltanto di recente scalfita da alcuni studiosi (Ascoli, Fragnito), i quali hanno aperto la strada ad una migliore comprensione del *Furioso* e dei *Cinque Canti* anche alla luce del « problema dell'incredulità » del loro autore. Se analizziamo il testo del *Furioso* attraverso le tracce delle letture scritturali che esso contiene (o non contiene), possiamo comprendere meglio l'immagine del mondo che l'autore intendeva suggerire ai lettori contemporanei e collocarla sullo sfondo di un pensiero religioso più articolato di quello finora attribuito al poeta ferrarese. Simulazione fittizia dell'universo reale, l'universo del *Furioso* è infatti concepito come mondo della Storia e della Natura governato dalla Fortuna secondo un principio di « disordine » che asseconda il male connaturato nella natura umana a causa del peccato originale : il dispositivo del testo si presenta dunque come una rappresentazione intrinsecamente strutturata anche dal punto di vista teologico. La Fortuna governa quindi secondo un principio binario e labirintico sia la *dispositio* della narrazione *entrelacée*, sia il rapporto frammentario e sempre pluralistico e parziale del lettore con la sequenzialità delle storie che legge, sia infine il dispiegarsi della vera storia contemporanea attraverso gli spiragli analogici lasciati aperti dalla narrazione delle avventure dei personaggi fittizi. Lo sguardo del narratore conduce il lettore a percepire l'irruzione « artificialis » della Provvidenza, che attraverso la « grazia » e la fede cristiana si manifesta nel dominio caotico del tempo e della storia rendendo per un attimo compiuti e comprensibili il « destino » o la « sorte » di ciascun individuo. Ma – salvo nel caso del martirio o della morte per fede – non si può integrare il disordine che è proprio alla vita umana « naturale » nell'ordine del significato divino, che è tutto « artificiale », se non in modo temporaneo e fugace.

Thomas BERNIS (Université de Bruxelles – CESR, Tours)

tbernis@ulb.ac.be

Machiavel : « a-t-on besoin de la Fortune pour justifier la grandeur de la Rome antique ? »

Machiavel parvient presque à exclure toute intervention de la Providence pour justifier la grandeur de la civilisation romaine. Nous montrerons comment il met ainsi en avant une lecture du politique organisé en terme de *convenance* entre des éléments qui, lorsqu'ils sont considérés séparément et de manière non dynamique, donnent

traditionnellement lieu à une critique de la cité romaine, et donc à la nécessité de justifier sa grandeur par une « intervention » de la Fortune ou de la Providence. Ce type de critique est en particulier développé dans les glorifications d'un modèle politique vénitien, que nous analyserons au travers de quelques textes de Trébizonde (et subsidiairement de Crinito et du Galateo). Nous pourrions ainsi opposer deux conceptions du bien, de sa connaissance, et des idées de cité, de constitution et de peuple, de manière à montrer les différents rôles dévolus à la Fortune et à la Providence selon que le politique est entendu comme fabrication (*poiesis*) ou comme agir (*praxis*). Dans ce second cas, nous montrerons plus particulièrement combien cela a pu donner lieu, dans le chef de Machiavel, à une représentation globale extrêmement spécifique du politique, entendu comme convenance ou comme relation entre des dynamiques, et qu'une telle représentation lui permit de différer tout appel à la Fortune.

Gilles BERTHEAU (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

gbertho@club-internet.fr

Ni hasard, ni providence : le héros chapmanien pris au piège du machiavélisme

Alors que Jacques I^{er} d'Angleterre se pose en roi de droit divin, théoricien d'un absolutisme ferme et éclairé, qui rêve d'une relation de claire confiance entre le monarque et ses sujets, George Chapman développe, sous le règne de ce roi, une forme de tragédie et de tragique qui vient fortement nuancer la vision idéale et royale des relations roi / sujets. Au contraire, Chapman, au fil de ses cinq tragédies, dont quatre à sujets français, propose des héros qui évoluent dans un monde (la cour) d'où l'idée même de providence est exclue, sans toutefois que leur sort ne soit livré à la fortune. Le dramaturge montre bien comment Dieu est soit absent du champ politique, soit utilisé pour masquer le mal, c'est-à-dire essentiellement les pratiques machiavéliques de l'entourage royal. Le héros chapmanien, qui clame pourtant une liberté d'action absolue et s'oppose en cela à son monarque, est alors pris au piège d'un machiavélisme que ses agents nomment parfois cyniquement fortune (dans *Bussy d'Amboise* par exemple). En ce sens, et loin de l'idéalisme de Jacques I^{er}, Chapman donne à voir le fonctionnement de l'État moderne en créant, avec d'autres (Marston, Webster, Jonson), le genre de la tragédie d'État, dans laquelle seul le jeu des calculs humains intervient, sans place pour le hasard ou pour toute forme de transcendance.

Marie-Hélène BESNAULT (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

mh.besnault@cegetel.net

Le hasard, la providence et le « bain du diable » : Robert Burton et la mélancolie religieuse

Cette communication a pour ambition d'extraire d'une pensée peu systématique et d'un déluge de citations une évaluation un peu affinée du jugement de Robert Burton sur les causes de la mélancolie religieuse, alors qu'il est aux prises avec un scepticisme

ambient, le début d'un déterminisme dans le domaine médical et religieux, les droits imprescriptibles d'une foi anglicane et la fascination pour l'efficace des démons.

Mario BIAGIONI (Pistoia)

mario.biagioni@tin.it

L'uomo come « un dio terreno » : il problema dell'immortalità di Adamo da Francesco Pucci a John Locke

Il problema dell'immortalità naturale di Adamo nasce come problema teologico connesso agli argomenti centrali dell'escatologia cristiana (la redenzione, l'elezione, la salvezza, il peccato) nel corso dei dibattiti di fine Cinquecento. A confrontarsi sulla questione sono gli esuli italiani Francesco Pucci e Fausto Sozzini a Basilea nel 1577: i rapporti con la vita religiosa di Basilea e la battaglia contro il dogma della predestinazione.

I testi della disputa *De statu primi hominis ante lapsu*: Pucci e Sozzini giungono a soluzioni opposte che risultano funzionali ai loro sistemi di pensiero: la difesa dell'immortalità corrisponde nel Pucci a un ampio latitudinarismo (tutti gli uomini sono destinati alla salvezza); la sua negazione si accompagna nel Sozzini al rifiuto del valore metafisico della redenzione (la salvezza consiste nell'imitazione di Cristo). La riflessione del Pucci e i principi dell'antropologia umanistica: la dignità dell'uomo e l'armonia dell'universo nella *Informatione della religione Christiana*. L'uomo come « imago Dei »: la perfezione dei progenitori nel poema in versi di Francesco Pucci *Del regno di Christo*. La ragione naturale e la funzione storica del Cristo: l'universalismo del Pucci nella *Thesis* agli amanti della verità. Il problema delle popolazioni del Nuovo mondo. Mortalità e valore etico della religione nel pensiero teologico di Fausto Sozzini. Gli esiti del confronto tra Pucci e Sozzini lasciano tracce nella tradizione antitrinitaria durante tutto il secolo XVII: da Fausto Sozzini a Samuel Crell. La questione dell'immortalità di Adamo è rintracciabile nell'ultima produzione di John Locke. Con Locke il problema si allarga a risvolti di carattere gnoseologico e confluisce nell'alveo del razionalismo filosofico europeo fra Sei e Settecento.

Concetta BIANCA (Université de Florence)

cobian@tiscali.it

Fortuna e virtù in Coluccio Salutati

Nel trattato *De fato et fortuna*, composto intorno al 1396-97, Coluccio Salutati cerca di fare il punto sulla questione, facendo opera di ricerca intorno alle tematiche sul fato e la fortuna, sostenuto da un approccio filologico volto all'erudizione, ma al contempo anche da forti interessi politici. Attraverso la corrispondenza dello stesso Salutati e soprattutto attraverso le opere dei letterati e cancellieri con cui egli era in contatto,

nelle quali erano affrontate le tematiche sulla fortuna e la virtù, emerge un quadro articolato di forte transizione culturale e politica.

Joël BIARD (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

jbiard@univ-tours.fr

Liberté, nécessité et prescience divine : Valla et la tradition des futurs contingents

Le *Traité du libre arbitre* de Lorenzo Valla se présente comme une interrogation sur un problème explicitement référé à Boèce, à savoir celui de l'incompatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine.

S'il n'est pas inutile de retracer les principales étapes de l'argumentation parfois embrouillée de Valla, il s'agira surtout, à travers cela, de tenter d'évaluer comment Valla se situe par rapport à cette discussion millénaire. Qu'en retient-il, ou du moins qu'est-ce qui en arrive jusqu'à lui ? A-t-on trace des éléments les plus avancés des réflexions médiévales sur les différents types de nécessité ? S'il ne rapporte pas en détail les discussions médiévales sur la nécessité, on a cependant quelques indices de ces débats. Et si à la fin du dialogue on pourrait avoir l'impression que, par la bouche de Lorenzo, Valla cantonne le problème dans le champ des mystères inaccessibles à la raison philosophique au bénéfice d'une position fidéiste, on ne saurait réduire à cela le dialogue qui fait preuve d'une certaine richesse dans l'analyse des arguments concernant le principe d'incompatibilité, la question de l'immutabilité du passé, la distinction entre nécessité du conséquent et nécessité de la conséquence, les différentes conceptions du possible.

Daniela BOCCASSINI (The University of British Columbia)

daniela.boccassini@ubc.ca

« Non impedir lo suo fatale andare » : le fatum virgilien chez Dante et les commentateurs

Je me propose de rouvrir le dossier du *fatum* de Virgile dans la *Divine Comédie*. Cela a déjà été fait maintes fois, sans que l'on ait vraiment jamais remis en question la lecture « officielle » et pluriséculaire d'un Virgile condamné à retourner aux Limbes après avoir accompagné le pèlerin Dante jusqu'au Paradis Terrestre.

Il me semble qu'une nouvelle lecture du personnage de Virgile créé par Dante peut se faire à partir d'une analyse comparée des conceptions différentes du *fatum*, qui ont fini par se superposer et s'élider au cours des siècles : le *fatum* tel que Virgile le peint par rapport à son personnage Enée ; tel que ses interprètes le comprennent ; tel que Dante à son tour le réinterprète ; et tel que les commentateurs de Dante enfin le canonisent. Le Virgile de Dante représente bien plus qu'un destin narratif au sein d'un ouvrage de fiction poétique. En attribuant à son Virgile un destin tout à fait insolite pour un païen dans le cadre d'un au-delà chrétien, c'est tout l'héritage classique et chrétien que Dante entend prendre en compte et remettre en perspective.

Élise BOILLET-CARAVAGLIOS (CNRS-CESR, Tours)

e.boillet@wanadoo.fr

Le mythe de l'« homme libre par la grâce de Dieu » dans les Lettres de l'Arétin

En 1538, l'Arétin publie le premier livre de ses *Lettres*, donnant naissance en Italie à un genre qui connaîtra une grande fortune. Ce premier livre est suivi de cinq autres, dont les publications se succèdent jusqu'en 1550. Un sixième livre paraît posthume en 1557, un an après la mort de l'Arétin.

Dans un premier temps, nous montrerons comment, dans le premier livre des *Lettres*, l'Arétin entend affirmer, contre l'image du satiriste médisant maniant le chantage auprès des princes, celle de l'écrivain de mérite récompensé, et donne une dimension héroïque au combat du « virtuoso » contre l'« avarice » des princes. Le changement de « fortune » que représente la pension impériale obtenue en 1536 marque le triomphe de la « libera virtù », qui va pouvoir pleinement révéler sa « vraie nature » à travers la louange des princes qui le méritent et la louange de Dieu. L'Arétin donne ainsi aux notions de liberté et de nécessité, de « vertu » et de fortune, une définition toute personnelle. L'instrumentalisation de ces notions qui servent à la construction de son propre mythe apparaît clairement quand le « prophète de la vérité » en rejette l'approche philosophique, préférant les formules percutantes que lui dicte la « vertu » naturelle que la grâce de Dieu lui a infusée.

Nous considérerons ensuite deux moments particuliers dans l'évolution du mythe de l'« homme libre par la grâce de Dieu ». Dans le troisième livre des *Lettres*, la « grâce de Dieu » semble menacer de quitter l'Arétin pour qui la mise en cause de ses œuvres religieuses, dans un contexte culturel et religieux en évolution, représente un revers de fortune auquel il réagit en réaffirmant, mais aussi en corrigeant, son propre mythe. Le prophète se fait alors prudent philosophe. Dans le sixième livre des *Lettres*, dont la nature posthume amène à faire la part entre la volonté de l'auteur et celle de l'éditeur, la « grâce de Dieu » semble au contraire devoir pleuvoir sur l'Arétin, à qui l'élection du pape Jules III laisse entrevoir la possibilité de devenir cardinal. Son ambition déçue l'amène à donner au discours sur le rapport entre « vertu » et fortune une dimension hagiographique : le portrait du martyr remplace celui du « virtuoso » triomphant.

Gloria BOSSÉ-TRUCHE (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

gloria.bosse@univ-tours.fr

Les représentations de la Prudence et de la Providence dans quelques recueils espagnols d'emblèmes (XVI^e – XVII^e siècles)

L'emblématique se développe dans les milieux humanistes de la Renaissance. Il s'agit d'un genre iconico-littéraire qui connaît une diffusion importante en Europe à partir de la publication à Augsbourg de l'*Emblematum Liber* (1531) du juriste milanais André Alciat.

Alciat, dans son *Emblematum Liber*, synthétise Prudence et Providence en la personne de Janus au double visage (*bifrons*). L’emblème XVIII, précisément intitulé *Prudentes* évoque la capacité à voir le présent et l’avenir, ce qui nous amène à la Providence (au sens latin du terme *pro-videre*). D’après la synthèse opérée par Thomas d’Aquin entre l’enseignement païen de la philosophie grecque et la réflexion chrétienne au sujet des vertus, la Prudence apparaît comme la reine des vertus cardinales. L’héritage d’Alciat en Espagne est tout aussi prégnant que dans le reste de l’Europe, mais il semble intéressant de voir comment les deux notions font l’objet d’une « récupération » de la part de l’idéologie de la Réforme Catholique (ou Contre-Réforme). En effet, la publication des recueils d’emblèmes en Espagne (1581 pour le premier) s’opère peu de temps après la clôture du Concile de Trente, qui réaffirme le dogme catholique et l’importance des vertus chrétiennes. En outre les auteurs espagnols d’emblèmes sont proches du milieu ecclésiastique, lorsqu’ils ne sont pas eux-mêmes hommes d’Église. Sebastián de Covarrubias, par exemple, chapelain du roi Philippe III et conseiller du Saint Office, rend hommage à Alciat dans un des emblèmes publiés dans son recueil en trois parties *Emblemas morales* (1610). La gravure représente un piédestal avec trois têtes, de chien, de lion et de renard qui symbolisent le passé, le présent et le futur. Mais dans leur obsession de tout rapporter à la pureté du dogme catholique, nous verrons que les auteurs espagnols d’emblèmes détournent l’héritage d’Alciat afin d’éduquer le croyant et de le guider sur le chemin des vertus chrétiennes et du salut de l’âme.

Peter BURKE (Emmanuel College, Cambridge)

upb1000@cam.ac.uk

Visions du futur dans l’Europe moderne

Cet essai va utiliser comme tremplin le livre récent de l’historien allemand Lucien Hölscher sur « la découverte du futur » (*Die Entdeckung der Zukunft*). Pour l’auteur, cette découverte a eu lieu en Europe entre 1770 et 1830. Hölscher mobilise beaucoup d’informations pour démontrer l’essor de nouvelles attitudes à la fin du XVIII^e siècle. Le problème, pour moi et pour nous, est la présentation négative de l’époque moderne (1450-1750), comme époque sans vision du futur. Après tout, Montaigne avait déjà exprimé l’opinion contraire, critiquant « la forcenée curiosité de nostre nature, s’amusant à préoccuper les choses futures ». Les débats sur la réforme de l’Église ou le déclin de l’Espagne étaient des débats sur le futur. Au XVII^e siècle, le missionnaire António Vieira publia une *História do futuro*.

Encore plus important, l’histoire quotidienne de l’Europe moderne – les stratégies matrimoniales, les politiques économiques, les tactiques des bourses, etc. – révèle exemple sur exemple d’une vision pragmatique et active du futur.

Florence BUTTAY (Université Paris-IV)

f.buttay@voila.fr

Usages politiques de l'allégorie de la Fortune à la Renaissance : l'exemple du tournoi organisé par Jean II de Bologne en 1490

D. Arasse soulignait « toute la continuité (...) entre la floraison allégorique du Cinquecento et la tradition médiévale des images didactiques et morales ». Cependant, l'iconographie de la Fortune subit des changements décisifs dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Sans reprendre l'image la plus fréquente dans l'Antiquité, elle donne à l'antique figure les traits mêlés de Vénus et de l'Occasion. Cette nouvelle image connaît un succès extraordinaire. Vers 1500, toute la classe dirigeante italienne utilise cette Fortune dans ses emblèmes. Comment interpréter ce succès ? La réponse est à rechercher dans les usages de l'allégorie. L'analyse d'un ensemble de fêtes publiques permet de montrer que la présence de Fortune dans un programme dépend du type de légitimité invoquée pour le prince qu'elle célèbre. L'anthropologie a mis en évidence les deux sortes de légitimité qu'un prince peut revendiquer : la première, légitimité de durée ou dynastique, met l'accent sur l'appartenance à une lignée, à une chaîne ininterrompue d'individus : Fortune ne sert guère dans ce contexte. La seconde est la légitimité de rupture, celle du souverain de mérite, pourrait-on dire, qui arrive le premier au pouvoir et met en avant, sur le modèle de David par exemple, l'élection divine manifestée par une série d'épreuves. Dans ce cas, la figure de Fortune, comme force adverse vaincue grâce au mérite du souverain, ou comme compagne porteuse de victoire, témoignant de la bienveillance divine, est très utile au discours. L'exemple du rôle de l'allégorie de la fortune dans le tournoi organisé par Jean de Bologne en octobre 1490 est particulièrement éclairant. On y voit un renversement complet du discours traditionnel qui exalte la supériorité de la Sagesse sur la Fortune. La mise en scène de la défaite de Sapienza n'est compréhensible que dans le contexte politique de la seigneurie de Bologne. Mais on peut dégager de ce spectacle le lien entre victoire de la Fortune et thématique impériale. Le principat augustéen est fondé sur un compromis entre légitimité dynastique et légitimité d'élection. Fortune est la principale allégorie de ce dernier aspect de la symbolique impériale, qui s'exprime particulièrement dans le triomphe. Ainsi s'explique une grande partie de son succès dans l'apparat déployé par les princes italiens et français au XVI^e siècle.

Andrea CARLINO (Université de Genève)

andrea.carlino@medecine.unige.ch

Hasards de la médecine et scepticisme à la Renaissance : autour de Montaigne

Que la médecine soit un art tâtonnant, foncièrement gouverné par le hasard et en particulier à ce moment crucial qu'est la rencontre entre médecin, malade, maladie

et thérapie, est un constat qu'a accompagné le cours de l'histoire depuis la nuit des temps. Patients, fonctionnaires, écrivains, médecins et philosophes en dénoncent les balbutiements, les échecs, les incohérences, même les tromperies mises en œuvre par les médecins pour déguiser leur impuissance face aux innombrables aléas de cette rencontre. Une pléthore extraordinaire de critiques, contestations et blâmes ont été ainsi adressés aux médecins et à la médecine, certains – à partir de la moitié du XVI^e siècle – d'une particulière virulence, et alimentés par une posture sceptique, enfin philosophiquement bien fondée. Dans cette communication je souhaite considérer l'impact de la traduction et de l'édition des écrits de Sextus Empiricus par Henri Estienne en 1562 dans la formalisation consciente, en termes aussi philosophiques, du malaise face à l'incertitude des pratiques et des savoirs médicaux. La figure centrale dans cette prise de conscience est Michel de Montaigne, qui fait dériver sa position sceptique de ses expériences et de ses lectures. Le but de cette communication est, toutefois, de considérer la position de Montaigne à la fois comme le produit d'une tradition topique de critique de la médecine (Pétrarque, Agrippa) et comme génératrice d'un discours qui intègre le scepticisme à cette critique, par exemple dans le *Parere sull'incertezza della medicina* de Lionardo di Capua (1681).

Pierre CAYE (CNRS, UPR76, Villejuif)

caye.pierre@wanadoo.fr

Pétrarque et Alberti : un stoïcisme sans providence

Se met en place à partir de Pétrarque jusqu'à Machiavel, voire Montaigne, ce que j'appelle une réforme radicale du stoïcisme et en particulier du stoïcisme impérial, d'un stoïcisme qui fait l'économie de la providence et dont témoigne clairement le fameux couple *fortuna et virtus*, opérateurs présents et actifs dans une grande part de la culture humaniste. C'est un moment singulier et privilégié de la pensée que recouvrira le néo-stoïcisme de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècles, entretenant, à l'exemple de Juste Lipse, un rapport plus orthodoxe à ses sources, et en particulier à ses sources grecques. De fait, la suspension de la providence entraîne une relecture profonde des grandes notions du stoïcisme, tel que Cicéron, en particulier, l'avait transmis à la postérité, de la *virtus* au premier chef, mais aussi de la *commendatio* (l'*oikeiosis* du stoïcisme grec), du temps, du rapport de la morale à la physique et à la physiologie, etc., qui, à mon sens, implique non seulement une refondation de l'anthropologie humaniste et de sa politique, mais plus encore l'invention de la question technique, comme en témoigne l'instauration albertienne de la théorie de l'art, ou encore de la question économique comme le montre le *Della famiglia* du même Alberti. Nous nous attachons dans le cadre de notre réflexion, à montrer quels liens unissent, en cette affaire, Pétrarque à Alberti, et en quoi celui-ci accomplit un geste initié par celui-là.

Géraldine CAZALS (Toulouse)

cazals@univ-tours.fr

S'en remettre à la Providence en matière de justice : le duel judiciaire entre Moyen Âge et modernité juridique

Fondées sur l'une ou l'autre Révélation, voyant dans le religieux un élément central du social comme du politique, les sociétés font souvent de la Providence divine l'élément fondateur du droit et de la justice. Aussi n'est-il guère surprenant de voir reconnaître à celle-ci un rôle décisif en matière judiciaire. En témoignent les ordalies, autrefois prévues dans le code d'Hammourabi, chez les Hébreux et dans toute l'Europe médiévale, aujourd'hui encore en Afrique, notamment chez les Kabiyé du Togo. Celles-ci, censées révéler aux hommes le jugement de Dieu, s'incarnent en des procédures très diversifiées : ordalies simples, doubles ou collectives, actives ou passives, unilatérales ou bilatérales, ordalies de la croix, du cercueil, du pain, du fromage, tirage au sort. Faisant souvent appel à des procédés irrationnels, portant aussi atteinte à l'intégrité corporelle des parties aux procès, elles se sont vues reléguer au second plan par l'avènement de procédures plus rationnelles. Aussi, au-delà de l'importance des présupposés religieux qui les fondent, est-il convenu d'y voir le témoignage d'un certain archaïsme judiciaire, et la preuve de la « barbarie » des peuples qui en usent. L'une d'entre elles n'en a pas moins connu, dans l'histoire de notre pays, une exceptionnelle longévité. Le duel judiciaire en effet s'est maintenu bien au-delà de la pénétration de la procédure romano-canonique dans les prétoires, bien après les fameuses ordonnances par lesquelles saint Louis, en 1254 et 1258, avait entendu le proscrire. Dans un premier temps, il s'est trouvé contenu dans les limites dessinées par l'ordonnance de 1306. Il s'est raréfié. Puis, étonnamment, au XVI^e siècle, des années après le fameux combat Carrouges-Le Gris (v. 1384), qui constitue pour beaucoup l'ultime forme judiciarisée du duel, il connut un nouvel essor. Quelques affaires célèbres sont là pour en attester, à commencer par le duel La Chaigneraie-Jarnac, marquant le début du règne d'Henri II. La condamnation du duel judiciaire par le concile de Trente, en 1563, révèle les inquiétudes éprouvées par l'Eglise face à l'engouement français pour la « bataille ». Alors même que le duel s'évadait du terrain judiciaire pour s'épanouir, au-delà de toute mesure, dans la sphère privée, une impressionnante littérature se penchait sur le phénomène. Au regard de la « seconde renaissance » du droit romain que connaît le XVI^e siècle, au regard de la « modernité » caractérisant, aux yeux de beaucoup, cette période, celui-ci ne manque pas d'intérêt. Une relecture de ces affaires, une exploration des sources littéraires qui les retracent permettront de préciser les caractéristiques de ces duels judiciaires qui éclosent à la Renaissance, aussi de s'interroger sur le sens prétendu de la modernité juridique dont leur disparition serait l'un des symptômes.

Bernard CHEVALIER (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

chevalierbernard@wanadoo.fr

À propos des lectures providentielles de l'histoire. Le cas de la première guerre d'Italie

Bien que partant de points de vue diamétralement opposés, Philippe de Commines et son rival Guillaume Briçonnet, évêque de Saint-Malo et cardinal, ont finalement porté le même jugement sur l'expédition de Naples menée par Charles VIII en 1495. Le mémorialiste la juge si aventurée et si hasardeuse dans ses motifs et sa conduite que son déroulement ne peut avoir été que l'œuvre de Dieu. Réfléchissant après coup sur l'événement, il vient à penser que seule l'action de la Providence a pu éviter le désastre : « Aussi faut conclure que ce voyage fut conduit de Dieu tant à l'aller que au tourner, car le sens des conducteurs que j'ay dict n'y servit de guères ».

Guillaume Briçonnet, qui, au contraire, a préparé et conduit toute l'affaire avec méthode et cynisme afin de ne rien laisser au hasard sans oublier de servir largement ses propres intérêts, n'en pense pas moins. Certes, il ne nous a pas livré le fruit de ses réflexions. Pourtant certains de ses propos rapportés par les ambassadeurs italiens, ses faits et gestes et ses rares confidences montrent qu'il considérait lui aussi l'expédition comme œuvre de Dieu. Il ne considère évidemment pas que la Providence ait agi comme réparatrice de ses faux calculs, mais comme inspiratrice de la grande mission messianique dévolue au roi très-chrétien, son maître. Il est sur ce point imprégné des espoirs eschatologiques et sotériologiques dont Savonarole était alors le porteur le plus fougueux et le plus éloquent. Or Commines comme Briçonnet ont été ses admirateurs. En définitive en cette fin du XV^e siècle, l'historien qui juge la politique et l'homme d'action qui y est plongé pensent l'un et l'autre qu'en dernier ressort, c'est Dieu qui la conduit. L'observation dépasse sans doute et la guerre qui l'inspire et la courte période où elle se place.

Giorgio CHITTOLINI (Université de Milan)

giorgio.chittolini@unimi.it

« Nel disordine dei tempi » : vecchi modelli di stato nel dibattito politico del primo Cinquecento in Italia

I decenni fra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento si caratterizzano in Italia non soltanto per le trasformazioni nell'ambito della sensibilità, della cultura, del modo di pensare, ma anche per i profondi sconvolgimenti politici e istituzioni. La geografia degli Stati della penisola si modificò, per la comparsa delle grandi monarchie europee (la Francia, la Spagna, l'Impero) e per i possessi che esse acquisirono di gran parte del territorio italiano. All'interno dei diversi stati. Nei principati come nelle repubbliche, nelle città capitali e dominanti così come nelle città suddite, si determinò una vivace dialettica fra i ceti dominanti (nobili, « popolari ») e si pros-

pettarono diversi modelli di governo, che tenessero conto dei nuovi assetti politici complessivi. E tutto ciò avveniva in una situazione che si mantenne aperta e instabile per parecchi decenni.

Obiettivo dell'intervento è quello di vedere alcuni nessi fra i rivolgimenti della pensiosa e le riflessioni che sulla politica e sullo Stato si vennero allora sviluppando.

Marie-Alexis COLIN (Université de Montréal – CESR, Tours)

ma.colin@umontreal.ca

De quelques prophéties en musique en France au XVI^e siècle

Si les versions musicales données par Roland de Lassus (*Prophetiae sibyllarum*) des oracles sibyllins de Filippo Barbieri (Venise, c. 1505) ont suscité depuis longtemps la curiosité des chercheurs, d'autres prophéties en musique restent encore méconnues. En marge d'un petit ensemble d'œuvres composées en Espagne aux XV^e et XVI^e siècles (notamment par Bartolomé Carceres, Alonso de Cordoba, Juan de Triana et Cristobal de Morales), le plus souvent sur des textes en langue vernaculaire, d'autres répertoires voient le jour en Europe. En France, alors que les oracles des douze sibylles, présentés par Jean Dorat et Claude Binet en 1586, paraissent n'avoir eu aucun écho musical, d'autres prophéties sont en revanche à l'origine d'un projet plus large de collaboration entre poètes et musiciens : en témoigne le *Genethliac noel musical et historial de la Conception, Nativité de nostre Seigneur Jesus Christ* (Lyon, Godefroy Beringen, 1559) préparé par Barthélemy Aneau, avec des musiques de Didier Lupi, Claude Goudimel (qui met en musique l'Aiglogue sibylline, *Muses du bon Poete de Sicile*) et peut-être Etienne Du Tertre. Notre recherche se donne pour objectif d'étudier la place occupée par l'entreprise d'Aneau et le sens à lui donner, tant au sein du corpus littéraire des prophéties diffusées en France au XVI^e siècle (entre autres, le *De utroque... Prophetarum, et Sibyllarum præconiis opus cum carmine*, de Pierre Alès, Paris, 1561, les *Sibyllarum duodecim oracula*, de Dorat/Binet), que dans la sphère de la musique spirituelle de la même période.

Bruna CONCONI (Université de Bologne)

conconi@lingue.unibo.it

« Sans rien attribuer à fortune, comme les hommes profanes font » : l'intellectuel protestant aux prises avec le désordre de l'histoire

Notre intervention veut être la continuation d'une recherche touchant les stratégies de récupération de la tradition gréco-latine dans le milieu protestant, dont les premiers résultats ont été présentés à l'occasion du colloque sur *L'Histoire en marge de l'histoire à la Renaissance*, organisé par le Centre V.-L. Saulnier en mars 2001. No-

tre attention s'était alors concentrée sur les pièces liminaires d'ouvrages historiques publiés à Genève par l'éditeur Jean Crespin à partir des années 1550. Il s'agissait de repérer des déclarations d'intention, et de montrer comment les théories des Anciens – la méthode thucydidéenne notamment – avaient été reprises plus ou moins subrepticement pour dire, en réalité, autre chose. Plus particulièrement, l'une des quatre sections qui composaient cette étude était consacrée à la notion de répétitivité et touchait donc au problème de la prévisibilité de l'histoire. « Presque toujours semblables choses adviennent » : Thucydide et le pasteur Jean de Hainaut (de la préface duquel est tirée la citation de notre titre) semblent concorder ; mais – concluons-nous – si pour l'historien grec tout espace accordé au surnaturel aurait rendu vaine la fiabilité des lois qu'il avait découvertes, si pour lui il était donc nécessaire d'exclure la divinité de l'histoire pour la rendre prévisible, dans la préface de l'auteur protestant, c'est justement la présence de Dieu qui donne un sens, une direction, et donc une signification à l'histoire, en la rendant ainsi intelligible.

C'est justement d'ici que nous voudrions repartir, pour examiner – sans nous limiter cette fois aux seules pièces liminaires – quelques notions strictement liées aux questions envisagées par le titre du colloque. Nous nous référons en premier lieu à la notion d'« accident », certes : à ce « cas casuel », « d'aventure », source du « grand désordre » et des « hideuses confusions » qui caractérisent avec « changement » et « mutation » l'histoire des « empires », alors que « perpétuité » et « fermeté » constituent les marques du peuple élu, d'une histoire « preordonnée » par un « conseil » divin qu'on ne manque pas de distinguer de la destinée antique. Mais nous pensons aussi à l'une des manifestations les plus évidentes de l'ordre divin, à la notion de « conformité » dans le temps (la constance des martyrs du présent et du passé par exemple) et dans l'espace (l'ennemi comparé au Turc ou au sauvage) qui, à la différence de toute forme de similitude conçue par l'historiographie profane, se garde d'établir l'existence d'une pluralité de mondes évoluant de façon autonome et parallèle sur laquelle se fonde la pensée relativiste. Ou encore nous faisons référence, pour conclure, à la notion d'espoir : sentiment dangereux, selon Thucydide, puisqu'en abandonnant toute logique et, en se livrant au seul domaine du hasard, l'homme montre d'après l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse* toute sa faiblesse ; alors que pour l'historien protestant, comme pour les premiers chrétiens d'ailleurs, la folie d'une foi qui pousse le peuple élu à croire contre toute espérance humaine est justement le signe de sa force.

Marie-Dominique COUZINET (Université Paris-I)
dcouzinet@yahoo.it

Hasard et providence dans la conception de la nature et de l'histoire de Jean Bodin

Sans que l'un ou l'autre terme soit directement thématiqué, les questions du hasard et surtout de la Providence traversent l'œuvre de Bodin. Il les interroge du point de vue

d'une connaissance humaine, lectrice des livres de la nature et de l'histoire. Pour lui, l'ordre du monde est un ordre naturel et divin qui se manifeste par la justice, exprimée en termes d'harmonie naturelle, et non par un caractère providentiel lisible dans l'histoire humaine. Alors que l'harmonie universelle manifeste la sagesse divine, l'enchaînement des causes dans l'histoire humaine reste essentiellement le domaine des volontés humaines libres, même si Dieu peut intervenir à tout moment dans le cours ordinaire de la nature, par l'effet d'une volonté absolue qui exclut tout nécessitarisme, pour manifester sa majesté ou suppléer d'en haut à l'injustice humaine. L'histoire est ainsi à la fois le champ de la volonté divine, des volontés humaines et des cycles naturels, et c'est dans ce cadre complexe que se posent le problème de son déchiffrement et la question d'une action humaine possible, par la connaissance de la nature et du passé qui autorise la prévision. La providence ne peut se lire que synchroniquement, dans le théâtre de la nature, et non diachroniquement, dans l'histoire universelle, ce qui explique la critique qu'adresse Bodin à la théorie des quatre monarchies et du siècle d'or, dans la *Methodus*. Mais dans la mesure où l'histoire suit les cycles naturels, la prévision est possible, sur le modèle de la médecine et à l'aide de l'astrologie et de l'arithmologie. Elle porte alors moins sur les motivations des hommes que sur une connaissance élargie de l'histoire universelle, dans sa double dimension spatiale et temporelle. La communication tentera de mettre en perspective la vision bodinienne du hasard et de la providence et ses conséquences sur la lecture de la nature et de l'histoire, avec d'autres lectures contemporaines.

Nathalie DAUVOIS-LAVIALLE (Université de Toulouse-Le-Mirail)

nthdv@free.fr

Fortune, histoire et Providence dans Le Labyrinthe de Fortune et dans quelques autres textes de Jean Bouchet

Bouchet offre dans le récit allégorique du *Labirynth de Fortune* deux lectures de l'histoire : l'une proposée par Humaine Discipline qui donne à Fortune le premier rôle, l'autre faite par Veritable Doctrine qui rend à la Providence ce qui lui est dû. Nous confronterons cette répartition des rôles de la Fortune et de la Providence à l'interprétation des causes qu'offre Jean Bouchet dans ses ouvrages historiques : les *Genealogies des Roys de France* et les *Annales d'Acquitaine*. Nous nous intéresserons en particulier à la façon dont la narration fait place aux aléas de Fortune, aux desseins de la Providence et à la liberté des héros dans ces différents textes mais aussi dans *Le Panegyric du Chevallier sans reproche* qui joue sur les deux plans de l'histoire et de la fiction allégorique.

Marie-Luce DEMONET (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

marie-luce.demonet@univ-tours.fr

L'aléatoire et les fausses pistes du labyrinthe

Le labyrinthe est une forme de la complexité qui apparaît au début de la Renaissance dans les jardins réels en même temps qu'il fournit à la fiction romanesque un modèle de construction et de cheminement de lecture. Moralisé dès l'Antiquité et christianisé au Moyen Age, le labyrinthe retrouve à la Renaissance un esprit païen avec le renouveau du labyrinthe d'amour, logiquement associé au jardin, à la verdure, à la nature domptée par la volonté. Le « maze », ou labyrinthe à choix multiples (comme celui de Paradin), avec retour sur ses pas pour reprendre un autre chemin, est associé à la combinatoire, à la pratique des jeux de hasard ou de calcul et aux jeux de dés. Non représenté avant 1420, le labyrinthe de jardin devient le lieu mystérieux d'un simulacre de paradis d'amour, qui inclut les déceptions et les revirements et simule l'attente. Le jeu galant du labyrinthe de haies, le parcours de la vie dans le *Songe de Poliphile* de Colonna et chez Béroalde de Verville montrent que pelotes et « mesles » fatales témoignent du passage à une conception humaine du hasard. Certains auteurs de fiction tentent d'imiter ce schéma en tissant les différents fils de la narration, de même que les écrits politiques présentent les méandres de la fortune qui favorise ou trahit les princes. *Fata viam inveniunt*, ou *inveniunt*, selon la fidélité des auteurs à Virgile.

Philippe DESAN (Université de Chicago)

p-desan@uchicago.edu

« Le hasard sur le papier » ou la forme de l'essai chez Montaigne

Nous verrons comment, dans les *Essais*, le hasard représente aussi une stratégie rhétorique. Montaigne fait à plusieurs reprises la théorie de l'écriture imprémeditée fortuite et se complaint à se perdre lui-même dans son propre livre. Les rencontres « par hasard » deviennent alors plus véridiques précisément parce qu'elles échappent à tout projet philosophique ou littéraire. Au fil des ans, Montaigne développe une conception de l'essai en tant que forme qui, à notre avis, incorpore cet élément essentiel qui est le hasard de l'écriture. L'ouverture de son livre au hasard et les allongements rédigés « au hasard » des marges (vides ou déjà pleines) se transforme alors chez lui en véritable forme littéraire intrinsèquement liée à la découverte du sujet. Nous verrons comment cette théorisation du chaos et du hasard soulève des questions essentielles liées à la modernité.

Claude-Gilbert DUBOIS (Université Bordeaux-III)

gcdubois@wanadoo.fr

Hasard et nécessités : répartition des rôles

En fonction de la tripartition traditionnelle des « univers » (divin, naturel, humain) dont l'interaction fonde les lois d'une « histoire universelle », trois forces régulatrices ou dérégulatrices entrent en jeu dans le gouvernement du monde et de son histoire. *Providentia*, la providence, de nature transcendante, mais en partie révélée, exprime à la fois un dessein (*pro-*) celui de conduire la création à son but, et un contrôle (*videre*), au besoin actif, de sa bonne marche vers le but fixé. Une deuxième instance, de création divine, mais de manifestation visible et immanente, correspond à *natura*, la nature, servante du dessein divin, dont elle réalise la volonté, et dont elle manifeste les avertissements par des signes naturels (généralement des dérégulations) à interpréter surnaturellement. Le caractère vitaliste de la nature lui donne un statut ambigu, comme participant à l'œuvre divine, mais aussi comme créature soumise à l'empreinte dérégulatrice du péché, de sorte que la contre-nature fait aussi partie de la nature. Enfin, une troisième force, active seulement dans l'histoire humaine et terrestre, *Fortuna*, la Fortune ou le Hasard, intervient dans la dérégulation des projets humains, dont le caractère aléatoire doit être pris en compte en toutes circonstances.

Les fonctions respectives données à ces trois « instances » déterminent des aires culturelles (qui sont aussi des ères temporelles). Un classicisme renaissant marque l'accord de la providence et de la nature, du dessein divin et de sa réalisation naturelle, sous réserve d'une élévation qualitative de la nature vers le rang du divin, transcrivant une forme d'optimisme (ex. Vinci et l'art de peindre, les arts plastiques et architecturaux, l'art des proportions). Un maniérisme post-renaissant marque le retour en force de la Fortune (ex. la littérature de guerre et d'aventures hasardeuses et le choix de Shakespeare pour les interrègnes chaotiques). La mentalité baroque réintègre les désordres de *Fortuna*, pour les arracher à l'arbitraire et au chaos, et en faire des forces dynamiques, mais disciplinées, d'un univers à percevoir autrement dans son rapport *mobile fixum* (Galilée, Descartes). Une tentative pour revenir à l'ordre absolu et divin de *providentia* (ex. Bossuet) correspond à l'instauration volontariste d'une centration de type solaire, post-copernicienne (Campanella), qui veut lier à nouveau par des liens intellectuels (en fait imaginaires) le céleste et le terrestre.

Joëlle DUCOS (Université Bordeaux-III)

ducos.joelle@wanadoo.fr

Coups de tonnerre et prévisions au Moyen Age

Si les présages fondés sur les coups de tonnerre et la foudre sont bien connus pour la période romaine, la continuité de cette tradition est plus obscure et ne semble survivre

que dans des fragments à partir du XIII^e siècle. Les calendriers brontoscopiques figurent ainsi dans l'ensemble disparate que constituent divers modes de prédiction qu'il s'agisse d'astrologie, de géomancie ou d'autres formes. Pourtant cette permanence aussi bien en latin que dans les textes vernaculaires pose la question du phénomène météorologique, de sa place dans la conception de la nature au Moyen Âge et de sa fonction. Le coup de tonnerre, objet d'étude dans les commentaires scolastiques, ou d'observation dans une pratique de pronostic, paraît ainsi un objet naturel privilégié : phénomène qui relève de la merveille effrayante, il oblige à l'explication rationnelle ou à une causalité extérieure comme signe d'un avenir à déchiffrer. La confrontation entre les réflexions d'Albert le Grand, de Nicole Oresme et de Jean Buridan et les textes d'astrométéorologie permettra de s'interroger sur le rôle de la causalité aristotélicienne dans l'appréhension d'un phénomène à la frontière de l'aléatoire et du signe divin.

François DUPUIGRENET-DESROUSSILLES (ENSSIB / ENS-LSH, Lyon)

dupuigre@enssib.fr

Hasard et coup de dé dans la poésie et la théologie de Juan Caramuel. La poésie figurée dans les Metametrika de Juan Caramuel y Lebkowitz

En m'attachant à sa conception « ouverte » de la composition et de la lecture des vers tissés, à l'inverse de la tradition de Raban Maur chez qui les protocoles d'écriture et de lecture sont rigoureusement encadrés, j'essaierai de la mettre en liaison d'une part avec sa théologie morale, surtout connue aujourd'hui par la critique qu'en a donnée Pascal, mais qui n'en est pas moins très intéressante, d'autre part avec sa réflexion sur la typographie et les permutations infinies qu'elle autorise, libérant le texte de son identification avec une forme particulière du livre ; on retrouve ce thème chez Hermann Hugo.

Max ENGAMMARE (FNRS, Genève)

max.engammare@droz.org

« Nous sommes en hazard à chacune heure ». Ce qui était laissé au hasard dans la Genève de Jean Calvin et de Théodore de Bèze

Il s'agit de voir quelle est la place laissée au hasard chez Calvin, qu'il nomme évidemment fortune, voire « événement fortuit des choses », parfois même hasard, et ce dans le cadre plus connu de sa doctrine de la Providence. Il s'oppose au *Fatum* et à la *Fortuna* antiques, mais il faut penser cette opposition en relation avec des Païens absents ou non du plan de salut.

Silvia FABRIZIO COSTA (Université de Caen-Basse Normandie)

silvia.costa-fabrizio@wanadoo.fr

Filippo Beroaldo l’Ancien et la « Caeca Fortuna » (1500)

L’excursum philologique de Filippo Beroaldo l’Ancien (*Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum aureum Lucii Apuleii, Bononiae, 1 aug. 1500*), concernant le syntagme *Caeca Fortuna* dépasse le cadre d’un commentaire d’ordre textuel pour atteindre une dimension philosophique ou plutôt de philosophie de l’histoire. Toute la réflexion humaniste sur ce thème, à partir du Boccace, qui trouvera sa forme la plus célèbre dans *l’hypostase* de Machiavel, est ici évoquée afin d’expliquer, en vain, la chute de Ludovic Le More et la crise sans appel du Duché de Milan et, donc, du système italien. Filippo Beroaldo l’Ancien ne renonce pas à son syncrétisme philosophique mais son interprétation dépasse les frontières du genre du commentaire, car c’est une dimension providentielle qui semble pointer de ce morceau « technique » et s’imposer en creux.

Lucia FELICI (Université de Florence)

lucia.felici@unifi.it

La libertà dell’arbitrio nel pensiero di un intellettuale europeo del tardo Rinascimento : Justus Velsius

Oggetto della mia relazione sarà l’idea di libertà dell’arbitrio nel pensiero di Justus Velsius, medico e filosofo all’Università di Colonia, e la lotta che egli condusse per l’affermazione di essa contro i capi della Riforma protestante in Germania e in Svizzera. L’interesse rivestito dalla sua figura risiede sia nella concezione que egli elaborò, nella quale trovano originale espressione i motivi fondamentali del pensiero rinascimentale in epoca ormai tarda, sia nelle scelte que operò per garantire la sopravvivenza di quegli ideali in ambienti intellettuali e religiosi dominati dalla visione predestinazionista e da una concezione religiosa coercitiva. Velsius infatti abbandonò la cattedra que ricopriva a Colonia per peregrinare per l’Europa, cercando ovunque di suscitare dispute sulle sue tesi e attaccando, nel contempo, l’Inquisizione romana. Le sue idee saranno illustrate sulla base della copiosa documentazione inedita reperita in archivi e biblioteche europee. La battaglia di questo intellettuale assume un valore simbolico sullo sfondo della più generale lotta, in atto nel Cinquecento, fra i paladini della libertà individuelle e i fautori di un visionne provvidenzialistica della storia e della società.

Kamel FILALI (Université de Constantine)

kmlfilali@wanadoo.dz

Augure, Providence et prédiction de l’histoire, en Algérie au début du XVI^e siècle

S’appropriant l’espace et le temps, pour s’ériger comme substance de l’Histoire, baraka, providence (*inâya*) et prodige (*karama*) transparaissent comme les maîtres mots

de toutes les littératures populaires et savantes en Algérie, au début du XVI^e siècle. Favorisée par le millénarisme, la mystique semble interférer l'historique en le rendant parfois comme acte de providence et sujet de présage. Les mythes fondateurs si nombreux et prometteurs d'une Histoire saintement gérée et prédite, s'érigent comme des éléments clés de cette époque qui, paradoxalement, débouche sur la naissance de l'Etat algérien devenu une Régence ottomane. Dans les sources littéraires de cette époque, la providence semble receler l'origine des grands événements et explique les mentalités de l'époque très favorable aux mythes.

Saints et marabouts avaient leurs regards et leurs interprétations du « futur historique » ou de l'Histoire du futur. L'avenir ne doit pas relever du suspens. Il est lu et prédit d'avance. *Al-ma'rifa* (la connaissance mystique) émanant de l'illumination ésotérique, était dans un sens un moyen charismatique par lequel le saint interprète les signes et phénomènes, lit l'avenir, prévoit les événements et les bouleversements. Certains saints prétendaient même détenir les grandes décisions de l'Histoire et se font qualifier par « *mûl al-sâ'a* = les hommes de l'heure ». Ils croyaient incarner « les soldats de la providence » et se considèrent comme gestionnaires de l'univers (sing : *mûl al-kûm*). Le courant sacro/traditionaliste ne trouvait donc l'explication de la dimension linéaire et fluide du temps que dans l'interprétation métaphysique et irrationnelle, voire dans l'action divine d'où il prétendait puiser ses forces et décider l'écoulement du temps. L'interférence des événements et phénomènes historiques commentés et interprétés par les prévisions mystiques, trouvait grand écho dans le « clientélisme » charismatique. Alimentant la tradition populaire, elles nourrissaient ainsi, une large littérature sacro-sainte, imagée de signes et de symboles. Un mythe sème parfois la confusion dans l'historique en donnant sa teinte superstitieuse aux faits événementiels. Il peut néanmoins, à un autre niveau, être révélateur du fond psychologique et d'une histoire réellement spontanée.

Notre contribution se propose, donc, d'étudier, avec des exemples vivants puisés dans l'hagiographie et les sources littéraires, l'impact de la cette spiritualité sur l'Histoire de l'Algérie au XVI^e siècle.

Marie Madeleine FONTAINE (Université Lille-III)

mmfontaine@noos.fr

Contrôler le hasard, cultiver le hasard : le risque physique à la Renaissance

Dans la civilisation de la Renaissance française, où le mot Fortune désigne notre notion de hasard, le mot « hasard » désigne exclusivement le risque physique, dans la multiplicité des actions et des situations. Que le hasard engage le corps de l'individu dans les jeux d'exercice ou dans les combats, ou le corps d'une armée entière dans la guerre, on cherche avant tout et par tous les moyens à contrôler le hasard. Mais les conduites chevaleresques et la supériorité du risque assumé héroïquement par l'individu maintiennent dans tous les jeux – au propre et au figuré, y compris les jeux amoureux et toutes les formes de jeu dont l'inspiration littéraire – le goût du hasard

et du risque physique. Les hommes de la Renaissance nous semblent en effet particulièrement marqués par cette volonté de jouer lucidement avec le hasard, puisque leurs activités préférées mettent à l'épreuve la complémentarité du corps et de l'esprit lorsqu'il s'agit d'affronter ce que l'on ne contrôlera jamais complètement.

Philip FORD (Clare College, Cambridge)

pjfz@cam.ac.uk

Les deux vases de Zeus et la Providence : critiques de Guillaume Paquelin

Pour les humanistes et les poètes de la Renaissance, le mythe homérique des deux vases de Zeus (*Iliade* XXIV. 525 sq.) constitue une image à la fois suggestive et controversée de la Providence divine. Suggestive, parce qu'elle explique de façon claire et mémorable le mélange de biens et de maux qui fait partie de la condition humaine ; controversée, parce que c'est Dieu lui-même qui est présenté comme directement responsable du destin humain et de la présence du mal dans le monde. Ce ne sont pas uniquement les chrétiens qui ont trouvé discutabile cette explication de la Providence. Dans sa critique d'Homère au livre VI de la *République*, Platon trouve lui aussi inacceptable la notion que Zeus serait responsable des maux qui tombent sur les humains. Néanmoins, ce mythe est souvent exploité par les poètes de la Renaissance —Ronsard entre autres—, et il fait partie de l'iconographie renaissante. Malgré la popularité du mythe, certains lecteurs d'Homère ont repris les critiques de Platon. C'est le cas en particulier du Beaunois Guillaume Paquelin, auteur du seul commentaire en langue vernaculaire que j'aie repéré au XVI^e siècle, qui consacre plusieurs pages à une discussion de ce mythe. Il y considère de façon minutieuse toutes ses implications en ce qui concerne la Providence, le libre-arbitre, et la nature de Dieu. Notre communication se propose donc d'examiner la réception de ce mythe à la lumière de ces pages fascinantes mais peu connues de Paquelin.

Jean-Louis FOURNEL (Université Paris-VIII)

jlfournel@magic.fr

La nécessité chez les penseurs républicains florentins : contraintes de la guerre et maîtrise du temps

La nécessité dans son sens commun, général, ou, si l'on veut, philosophique, de conditionnement de la liberté d'agir de l'individu pouvait se charger dans la réflexion politico-juridique médiévale d'un sens plus restreint (*necessitas legem non habet*), de même que dans la pensée politique latine la *necessitudo* renvoyait à la fois à une contrainte extérieure et à un lien clanico-familial qui oblige (dans le cadre d'un binôme à l'occasion ambigu *necessitudo/necessitas* – le second terme renvoyant plus directement à cette contrainte extérieure). Dans les textes de Machiavel et Guichardin, au cours

du premier tiers du XVI^e siècle, ce vieux terme plus problématique qu'on ne peut parfois le penser, la *necessità*, s'impose dans une acception particulière renvoyant à une situation de conflit et tend à être employé souvent dans des énoncés qui se rapportent à une réflexion sur la guerre. On en vient même parfois à des syntagmes où le substantif est dépourvu de déterminant, la *necessità* désignant par antonomase les contraintes de l'état de guerre. On examinera dans cette intervention comment ce mot-outil (inséré dans un réseau sémantique où figurent aussi, entre autres, la *fortuna*, l'*occasione*, le *straordinario*) se transforme quasiment en concept permettant de penser les difficultés de l'homme à retrouver une maîtrise du temps dans une situation de guerre permanente. Elle exprime aussi, d'autre part, la tension de l'analyse vers une intégration constructive de la contrainte extérieure dans la réflexion. Bref, il s'agira de montrer comment la *necessità* peut devenir un de ces mots servant à *agir* qui caractérisent la nouvelle langue de la politique au début du XVI^e siècle dans la Florence républicaine. Il pourrait ainsi se faire que la *necessità* devînt un des éléments qui permet d'échapper, en l'historicisant, à une classique confrontation qui se décline, au moins, dans trois couples différents : du côté laïc entre *fortuna* et *virtù* ; du côté spirituel ou religieux, entre providence et libre arbitre ; du côté philosophique, entre destin et liberté ou entre nécessité et contingence. La pensée de la *necessità* devient alors dans cette perspective le socle de la pensée du rapport de force, comme coeur de la dialectique politique, et de la politique de puissance, comme moteur des rapports entre les Etats.

Roger FRIEDLEIN (Freie Universität Berlin)
rogfried@zedat.fu-berlin.de

Le hasard dans la philosophie éthique. Un jeu de table de João de Barros : Diálogo sobre preceitos morais em modo de jogo (1540)

João de Barros est connu en premier lieu comme le grand chroniqueur de l'expansion asiatique du Portugal. En outre, il dispose d'une importante série d'œuvres sans relation évidente avec les voyages de découverte. Il publie en 1540 un cycle de trois dialogues à vocation pédagogique. Dans le *Diálogo sobre preceitos morais*, l'auteur est mis en scène comme interlocuteur de ses deux enfants, en leur enseignant les règles et les fondements d'un jeu de table. Ce jeu est d'abord destiné à l'infante portugaise, qui doit apprendre avec la fille de l'auteur, les catégories du système moral de l'*Éthique à Nicomaque*, à travers la pratique ludique. La table de jeu, les pièces et plusieurs figures de forme cyclique sont attachées à l'édition. Les formes de visualisation du jeu – il s'agit d'un arbre des vertus et de figures cycliques où sont disposés les vertus et les vices – sont connues de la tradition lullienne où elles servent à représenter des séries de catégories, et surtout les vertus. En revanche, on trouve un élément innovant décisif chez Barros : il introduit une aiguille (le « Libre Arbitre ») en rotation sur l'une des figures. C'est elle qui détermine le cours du jeu. Le libre arbitre des joueurs n'est donc pas entendu comme un acte de libre élection entre vices et vertus, guidé par la raison,

mais il est simulé par un dispositif soumis au hasard. Il faudra donc décrire d'abord le rôle du hasard dans l'*ars magna* lullienne et ensuite, l'importance de l'innovation que représentent la disposition et l'idéologie de ce jeu chez Barros, par rapport à la tradition et dans le cadre de la philosophie du jeu à la Renaissance.

Claude GAIGNEBET (Université de Nice)

cleogauthier@yahoo.fr

Bridoye et le jeu de l'oie

On joue beaucoup aux dés chez Rabelais. Gargantua s'y exerce dès l'enfance, Panurge ne saurait vivre sans. Mais à quoi ? Au jeu de l'oie ? L'épisode de Bridoye y invite mais les historiens sérieux de ce jeu, ceux qui ne le croient ni renouvelé des Grecs, ni égyptien semblent formels. Aucun jeu de l'oie antérieur aux dernières années du seizième siècle n'est conservé. Pourtant, le dominicain italien Barletta († 1480), dans un sermon pour le quatrième dimanche de l'Avent, parle du jeu de l'oie à cette période de Noël, plus même, il y faut des gros et des petits dés afin de remédier aux imperfections de la vue dues à la sénescence. Ce texte est, on le sait, paraphrasé par Rabelais : « *Sed dicunt quidam. Si vult venire in domum meam in istis festis, paravi plura. Si voluerit ludere at triumphos (tarot) sunt in domo, ad thesseras habeo plura tabulatia, ad aucam habeo taxillos grossos et minutos. Grossos ut si forte male videret, qui a deus senuit* ».

Le texte est édité à Brescia en 1497-1498, à Lyon dès 1502, 1507, 1524...

Cette petite pierre à la surface de la mare tranquille des lectures de Rabelais irradie des cercles concentriques d'autant plus hypothétiques qu'ils s'éloignent du centre. Mais les Silènes alcibiadiques masqués d'oisons bridés et de canes bâchées invitent à...

- Reprendre la voie des signes (3 multiplié par 3) qui, de 9 en 9, marque les étapes de la quête des cornes de Panurge au *Tiers livre*.
- Reconnaître dans le 4 pris pour un 5 de Bridoye le désir de parvenir en 53, au grand dépit de Toucheronde (le pion adverse).
- Compter à la façon du *Timée* les $1+2+3+4=10$ de la tétrade des consultants pour parvenir à 63 et gagner l'oie.
- Relire sur ce point les commentaires au *Timée* de Procle et de Chalcidius où l'on s'interroge sur l'identité du mystérieux quatrième absent que Jamblique estime « supérieur aux présents et contemplateur des intelligibles ».
- S'aventurer à énumérer les caractéristiques aucines des héros du roman :
- Panurge rôti, mangeant son blé en herbe, honorant Némésis, la déesse oie de la Fortune dont le lieu est l'oreille dextre (Pline), oyant et merdoyant.
- Badebec ; Gargantua, car gantes et gantuas sont oies médiévales (Du Cange).
- Trouillozan, l'oie-truie ou la merde d'oie, selon que l'on choisisse l'une ou l'autre étymologie d'un obscur « trouille » (Von Wartburg), bien proche du pourceau volant à pattes d'oie de l'esprit tutélaire de la gigantesque race andouilliche.
- Og-hapalit, le géant pré-déluvien (cf. Du Cange, s.v. « oga « = oie= oge).

Stéphan GEONGET (Université François-Rabelais de Tours, CESR)
 stephan.geonget@free.fr

Élections « à trois beaulx dez » dans le droit de la Renaissance

Si, à la Renaissance, la pratique du jugement aux dés n'est pas courante dans les tribunaux — fort heureusement —, elle existe pourtant bel et bien. Elle est d'ailleurs non seulement parfaitement légitime mais elle est même reconnue comme recommandable par de grands juristes dans les cas juridiques particuliers de « perplexité ». La méthode de résolution de Bridoye dans le *Tiers Livre* n'est donc pas aussi folle qu'on le dit parfois.

C'est à un cas très particulier de ces tirages au sort que nous souhaiterions consacrer cette communication, celui de l'élection des papes. Que doit-on faire en cas d'égalité absolue des prétendants au trône de saint Pierre ? Dans les cas de « perplexité » (peuvent-ils même vraiment exister ?), le hasard a-t-il sa place ? Et, si oui, comment ? Voit-on dans cette technique électorale la main de Dieu ou une curieuse tombola ? Les avis des juristes sont tranchés et bien souvent discordants.

Violaine GIACOMOTTO-CHARRA (Université Bordeaux-III)
 Violaine.Giacomotto@u-bordeaux3.fr

La main de Dieu et les lois de la physique : nature et providence dans la poésie bartasienne

La *Semaine* de du Bartas est connue pour se donner à lire comme un hymne à la providence divine. Cependant, au-delà des professions de foi, le texte n'est pas exempt d'ambiguïtés : si les vers liminaires définissent la Providence comme l'exercice, dans le présent, de la contrainte exercée par Dieu sur les éléments, ceux-ci deviennent, dans le « Second jour », la source autonome d'une forme de déterminisme liée à la question des fins dernières. Or la conception de la Providence comme une présence contraignante dont l'effacement est nécessaire à l'accomplissement de la fin, soulève des questions autant pratiques que théoriques. On peut en effet se demander comment s'organisent les échanges entre un Dieu infus qui utilise des lois naturelles assurées dans leurs fondements mais imprévisibles dans leurs réalisations, incompatibles avec le principe même de création, et un monde dont l'anéantissement logiquement programmé est la véritable fin. La mise en relation du poème avec les manuels de physique contemporains et les lectures données par ses commentateurs ou continuateurs voudrait permettre d'éclairer, dans un contexte large, les déplacements que fait subir le texte au substrat aristotélicien qu'il utilise afin de le conformer à une définition de la Providence marquée en retour par l'influence des schémas physiques et biologiques. Par ailleurs, le présent du poète surgit régulièrement dans le texte, en particulier à l'occasion des interrogations sur la matière. Or dans ce présent, conformément à la perspective eschatologique, Dieu a commencé à se retirer. Que valent alors les lois de la nature ? L'aventure de la science et ses incertitudes deviennent cela même par quoi le hasard s'introduit dans le monde ; elles posent la question de leur rapport à la foi et

à la grâce, tension qui se manifeste par exemple à l'occasion de l'examen des phénomènes météorologiques.

Rosanna GORRIS CAMOS (Université de Vérone)

rosanna.gorris@galactica.it

L'écriture des anges ou comment lire les signes du ciel

A mon père

Dans notre constellation de signes célestes et de prophéties liées aux étoiles et aux *phantasmata* (Gemma) nous allons aborder une galerie de savants, magiciens et astronomes, poètes et visionnaires, italiens et français, qui ont lu le livre du ciel car, disait Vigenère : « Neantmoins les estoilles tant errantes que fixes, ne laissent pas outre cela d'avoir esté arangées du ciel, pour nous declairer quelquefois la volonté et intention de leur createur et du nostre, suivant ce que dient les Mecubales des Hebreux : *Que les corps celestes sont en lieu de lettres ou caractères dont consiste l'écriture des Anges, laquelle ils nomment Malachim, par où sont escriptes au ciel, et exprimées toutes choses à ceux qui les savent lire.* Et Orphée en l'*Hymne des Astres*, leur donne une bien grande autorité quand il les appelle : *Vrais annonciateurs de toutes destinées.* »

Or, parmi ceux qui ont su lire le ciel et ses merveilles, ses « stelle delle maraviglie », annonçant le futur des rois et des princes mais aussi des nations et de l'humanité, nous aborderons l'œuvre d'Annibale Raimondo, « magicien » et astronome véronais, auteur de nombreux ouvrages scientifiques et d'un traité sur l'onomanie, *Opera dell'antica et onorata Scienza di Nomandia*, Venise, Iovita Rapirio e compagni, 1549 (livre condamné et mis à l'*Index*, conservé à la Bib. Ambrosiana de Milan) et de nombreux *Pronostici* (1567-69, 1579, conservés à la Bib. Nationale Marciana de Venise). Raimondo qui rêvait de restaurer les fondements de la divination astrale appliquée aux noms des personnes, après sa condamnation par l'Inquisition, dans un climat changé et raidi par les interdictions de la Contre-Réforme, l'oppression et les contrôles, à la fin des années 1570 et notamment à partir de son *Discorso sopra la nobilissima cometa che cominciò a apparire il novembre 1577* (Venise, Perchachino, 1577), changea de direction et opéra un véritable revirement. Le magicien repent, dans une évolution paradigmatique, devient un astronome assagi qui abandonne l'astrologie traditionnelle pour l'astronomie naturelle. Il écrit désormais ses livres sous le signe de l'*inclinatio* pour souligner, prudemment, le pouvoir que le libre arbitre peut avoir sur toutes les « male *inclinazioni* dei cieli e delle stelle ».

A côté de l'évolution de la pensée de l'astronome véronais et de ses nombreux livres qui s'insèrent souvent dans l'océan d'interprétations et de publications suscitées par la *supernova* de 1572, nous présenterons le traité qui semblait perdu et que nous avons retrouvé de Jean Gosselin, disciple et compatriote de Postel, publié, en 1572, chez Pierre l'Huillier, rue saint Jacques à l'enseigne de l'olivier : *La declaration d'un Comete ou étoile prodigieuse, laquelle a commencé à nous apparostre à Paris, en la partie Septentrionale*

du ciel, au mois de Novembre dernier, en l'an present 1572, et se monstre encores aujourd'buy, un traité où le bibliothécaire de Charles IX nous décrit ce prodige du ciel avec la connaissance de celui qui a passé de longues nuits mesurant et observant « diligemment » l'étoile nouvelle pour en tracer « le pourtraict ». D'autre part, nous relisons le splendide *Cantique de la nouvelle estoile* de Guy Le Fèvre de La Boderie (sans oublier son intertexte, Corneille Gemma, Muñoz et naturellement Postel) dans lequel poésie et prophétie, astronomie et christocentrisme, oracles et tensions apocalyptiques s'allient pour composer cet hymne magnifique à l'amour et à la paix qui célèbre le retour du Christ *intra nos*.

Histoire d'étoiles, histoires de signes du ciel, ces ouvrages étincelants de lumière révèlent et recèlent dans leurs mots étoilés, les zodiaques de la vie humaine, les espoirs et les peurs de catholiques, protestants, familistes et néo-stoïciens qui, les yeux au ciel, *ad sidera vultus*, espèrent en une *renovatio mundi* ramenant sur terre la paix et l'âge d'or qui semblent s'éloigner inexorablement.

Amy C. GRAVES (State University of New York, Buffalo)

acgraves@buffalo.edu

La Providence et le corps dans l'historiographie réformée

Théodoret de Cyr, père de l'Eglise grecque et auteur des *Dix livres sur la providence* et de la première continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, a très tôt suscité l'intérêt de la Réforme. Sa pensée permet de mettre en rapport la dimension théologique et l'action historique de la providence divine ; l'historiographie huguenote est en effet marquée par l'insistance de Théodoret sur le fait que la providence se lit, non uniquement dans les choses inanimées, mais aussi dans les corps animés. Les plus grands ouvrages de l'historiographie réformée, l'*Histoire ecclésiastique* de Bèze et l'*Histoire des martyrs* de Crespin, reflètent cette idée de l'ordre et de la sagesse de Dieu qui conduit le cours de l'histoire selon un dessein précis. Quoique profondément mystérieux, ce dessein peut s'entr'apercevoir et les traces de la main de Dieu être plus lisibles dans les corps des fidèles. Or si nous élargissons le propos pour comprendre d'autres genres d'expressions huguenotes telles l'épopée de d'Aubigné et l'histoire politique, nous constatons que toute la puissance de ces signes lisibles se cristallise dans les tableaux de la violence. Que ce soit le coup de lance de Montgomery, qui rend le roi borgne, ou les retrouvailles funestes d'un mari qui, en tombant d'un pont, arrache sa femme pendue par les cheveux, les frises symboliques de l'histoire réformée sont autant de monuments à la providence divine. Cette communication vise à lever le voile du pathos afin de comprendre l'agencement et le fonctionnement d'une série de ces tableaux et montrer leur cohérence au sein de l'historiographie réformée.

Olivier GUERRIER (Université Toulouse-Le-Mirail) *et* **André TOURNON** (Université de Provence, Aix-Marseille-I)
 olivier.guerrier@wanadoo.fr

Lectures de Plutarque au XVI^e siècle : la fortune providentielle

Les traités de Plutarque, surtout dans la traduction d'Amyot munie des commentaires de Simon Goulart, présentent un providentialisme irréprochable, maintes fois réaffirmé dans les polémiques contre les Épicuriens, et parfaitement compatible à première vue avec les perspectives chrétiennes. Mais les données paraissent plus complexes à la lecture des textes qui abordent de front la question (« De la fatale destinée » ; « De la fortune des Romains »), ou exploitent des sujets connexes (oracles ou interventions d'agents surnaturels). Outre les lois universelles et desseins de l'intelligence suprême à fonction de cadre d'ensemble, Plutarque distingue des configurations erratiques assorties aux vicissitudes des choses humaines, et il privilégie ce dernier modèle – théoriquement suspect – par sa propension d'écrivain à mêler à ces considérations philosophiques, à titre d'exemples ou de cas, des anecdotes qui introduisent l'« événement » et ses composantes fortuites dans le discours. Certaines singularités doctrinales, sollicitées par cette attention au hasard du réel, donnent à penser que Plutarque s'efforce de faire entrer la « fortune » dans les perspectives providentielles sans travestir ses aspects aléatoires en masques de la nécessité ou de la volonté divine, et qu'il mesure les difficultés de l'entreprise. Quelques traces des réactions d'Amyot au texte qu'il traduisait ainsi que plusieurs observations explicites de Goulart devraient permettre de préciser les problèmes posés par cet aspect des *Moralia* et, par-delà, d'en mesurer les incidences sur les images du monde élaborées au cours des dernières décennies de la Renaissance.

Philippe HAMON (Université Rennes-II)
 hamon.emma.phil@infonie.fr

Le Salut et la Fortune : argent et destinée humaine au miroir de la peinture

L'analyse proposée ci-dessous s'intègre dans une réflexion d'ensemble sur la représentation de l'argent dans l'image – et spécialement la peinture – des XV^e–XVII^e siècles. L'objet iconique monétaire est chargé d'une signification forte, et occupe une position à part dans la sphère des représentations. Il est marqué, d'une façon générale, par deux traits exceptionnels : sa pauvreté symbolique (il ne renvoie qu'à lui-même) et sa polarisation éthique (il n'est jamais neutre). Les questions portant sur la destinée de l'homme croisent régulièrement l'argent (il occupe d'ailleurs une place très importante dans toute l'iconographie religieuse). Il s'agit ici, dans la perspective du colloque, d'observer son rôle et ses effets à partir de deux thèmes essentiels :

- la présence de l'argent dans l'iconographie des fins dernières (en particulier dans la balance de saint Michel lors du jugement dernier, occurrence rare mais

d'un grand intérêt) : ici le lien direct entre l'âme, son destin et l'argent est interrogé et révèle un fonctionnement symbolique original.

- l'iconographie de la Fortune (avec toute la polysémie inhérente à cette instance qui renvoie à la fois à la providence, au hasard et à l'accès à la richesse). Une réflexion peut alors être conduite sur les modes d'enrichissement liés à l'activité distributrice aléatoire de la Fortune. Elle se distingue en particulier, sur le plan iconographique, aux usages de représentation concernant la charité ou la largesse princière.

Dans ces deux volets, étudiés à travers quelques œuvres particulièrement significatives des XV^e-XVII^e siècles, le rapport à l'argent sert donc d'angle d'attaque pour appréhender des évolutions significatives touchant à des questions centrales pour le salut et la destinée humaine.

Richard HILLMAN (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

hillman@univ-tours.fr

Hamlet, jeu de hasard et jeu de Providence : l'histoire, la tragédie et l'histoire tragique

La critique a souvent remarqué la façon abrupte dont le personnage principal de *Hamlet*, pièce largement considérée comme la première tragédie occidentale du « sujet moderne » dans l'acception psychanalytique du terme, abandonne finalement sa propre subjectivité, selon laquelle il s'était vu comme appartenant à un monde dirigé par le hasard (« Fortune »). Tout en citant les Saintes Écritures, il se lance alors dans une vision providentielle de sa situation, ce qui lui permet paradoxalement d'accepter l'invitation de ses ennemis à un match d'escrime piégé qui lui sera mortel. Cet élément rajouté par Shakespeare à sa source principale, l'« histoire tragique » de « Amleth » par François de Belleforest, détourne la vengeance parfaitement réussie du personnage original, produisant ainsi la fin tragique de la pièce. Il s'agit pour certains commentateurs d'une découverte « heureuse » de la foi chrétienne, pour d'autres d'un fatalisme auto-trompeur et suicidaire.

Cette communication se base, en premier lieu, sur un écho intertextuel jusqu'à présent inaperçu, bien que tout à fait accessible au public shakespearien, d'un texte historique des Guerres de Religion françaises, écho dont le contexte impose la deuxième de ces interprétations avec une ironie carrément brutale. Toutefois, ce même public risquait simultanément de voir récupérer la tragédie de Hamlet en tant que « sujet moderne » à travers encore un intertexte assez accessible mais jamais mis en rapport avec *Hamlet*, à savoir une autre « histoire tragique » tirée du même volume de Belleforest. À la différence de l'histoire de Amleth, cette deuxième histoire est rigoureusement conforme à l'orientation moralisatrice du genre, selon laquelle le hasard n'existe pas : la providence de Dieu ne manque jamais de se manifester sous forme de justice, que ce soit tôt ou tard. Mais l'essentielle ressemblance avec la pièce shakespearienne consiste à représenter la mort d'un jeune garçon innocent provoquée par la méchanceté de son oncle ambitieux, la faiblesse morale de sa mère et la vengeance extrême, quasi-diabo-

lique, de son père. Paradoxalement, par le biais intertextuel de cette « histoire tragique » on ne peut plus classique, la pièce revêt son aspect psychologique, voire œdipien, perspective qui exclut par définition tout idée de la providence, sinon de la fatalité.

Michel JEANNERET (The Johns Hopkins University, Baltimore – Université de Genève)
 Michel.Jeanneret@lettres.unige.ch

Les monstres et la question des causes

Dans sa démythification des supposés miracles et autres monstres douteux, Montaigne invite à observer les *choses* plutôt qu'à rechercher les *causes*. À force d'assigner aux événements insolites une origine surnaturelle, on s'aveugle sur leur vraie nature, qui est immanente et contingente. Les autres auteurs que j'étudierai poussent moins loin le scepticisme. Ils tentent de déterminer des causes, naturelles ou surnaturelles, mais reconnaissent une ample marge d'incertitude, se situant quelque part entre deux extrêmes : l'idée de pur hasard est rare, le monstre peut être un signe et répondre à une intention providentielle ; mais l'idée de nécessité n'est pas acceptée pour autant, elle limite la portée des phénomènes, leur assigne un sens exclusif, implique une confiance herméneutique abusive. Une solution fréquente consiste à multiplier les hypothèses sur les causes possibles ou à esquiver la question. Chez les trois auteurs que je réunis, les monstres ne sont ni vraiment nécessaires, ni complètement aléatoires, mais incertains. J'étudierai Ronsard, *Prognostiques sur les misères de notre temps*, Rabelais, quelques-uns des épisodes « monstrueux » du *Quart Livre*, Ambroise Paré, *Des Monstres et prodiges*. Si ces auteurs ne se résolvent pas à réduire les phénomènes monstrueux à la rigueur d'un ordre causal fondé en nécessité, c'est qu'ils s'attachent à la dynamique créatrice de la Nature, à son inépuisable et imprévisible ingéniosité.

Eberhard KNOBLOCH (Technische Universität Berlin)
 eberhard.knobloch@tu-berlin.de

La mort, les catastrophes et les assurances chez Leibniz

G. W. Leibniz s'occupait intensément des questions concernant la couverture de l'assurance, la justice dans les opérations financières, l'évolution démographique, l'assurance vieillesse et l'endettement de l'Etat. Tandis que l'individu ne peut pas supporter le risque des dégâts causés par l'incendie ou par l'eau, la communauté des assurés peut le supporter. En conséquence, Leibniz faisait de la propagande pour la fondation de compagnies d'assurances. Pour lui, une telle fondation était en même temps une question de justice. Pour trouver une solution à ce problème, il faut rassembler le droit, la politique et les mathématiques. Aucun de ces trois domaines ne peut décider cette question tout seul. La même chose s'applique aux opérations financières. Quelle est la juste valeur d'une rente viagère? Comment peut-on aplanir l'endettement de l'Etat ?

Comment doit-on régler le remboursement par versements échelonnés ? Pour répondre à ces questions, Leibniz a développé sa théorie des rabats et son modèle démographique en s'appuyant sur le calcul des probabilités. « Métaphysiquement attaché à l'idée d'une harmonie du monde, le philosophe se représentait la vie humaine à la fois en termes d'ordre de la mortalité, image d'un ordre divin, et d'événements aléatoires » (Rohrbasser et Véron 2001, 87). Chez lui, les mathématiques sont à la fois une force culturelle, une force juridique et une force politique. Pour développer son modèle démographique, il ne s'appuyait pas sur les tables statistiques qui ne reflétaient que les cas individuels mais sur des considérations hypothétiques. Il était un prédecesseur de la modélisation mathématique de la réalité, étant complètement conscient du fait qu'il utilisait des hypothèses fortement simplificatrices : tous les hommes sont doués d'une égale vitalité, tous les âges sont également fatals, la plus grande longueur de la vie humaine est supposée être de 80 années. De cette manière, Leibniz concilie le rôle de la Providence avec une équiprobabilité des destins individuels.

Nelly LABÈRE (Université Bordeaux-III)

labere@free.fr

Jeu de hasard et jeu d'adresse. Poétique des formes narratives brèves médiévales

Si le fabliau met au fondement de sa poétique le jeu de dés, la nouvelle refuse la taverne et le cabaret (banco) pour leur préférer le marché qui procure « ung ou deux bons compaignons ».

Dans la taverne l'on boit et l'on fait ripaille ; cependant on ne joue pas avec, mais contre. Dans le fabliau, le plan horizontal de la table du hasart croise le plan vertical du hasard. L'individu, au centre de cet axe cardinal, est isolé dans une conception ludique qui se donne sous la forme du duel et de l'alea. La nouvelle s'oppose à cette vision en proposant un jeu de la coopération. Jeu de lutte dans le fabliau où les joueurs ont des intérêts opposés ; jeu d'association dans la nouvelle où le dire incarne l'intérêt concordant des joueurs, de sorte qu'ils forment une coalition se comportant comme un joueur unique. C'est ce que Pampinee explicite en ces termes : « Come voi vedete, e tavolieri e scacchieri, e puote ciascuno, secondo che all'animo gli è più di piacere, diletto pigliare. Ma se in questo il mio parer si seguisse, non giucando, nel quale l'animo dell'una delle parti convien che si turbi senza troppo piacere dell'altra o di chi sta a vedere, ma novellando (il che può porgere, dicendo uno, a tutta la compagnia che ascolta diletto) questa calda parte del giorno trapassaremo ».

Le groupe possède alors une visée commune. Contrairement au jeu de hasard qui repose sur le duel, la nouvelle invite à la participation globale, offrant un passe-temps collectif. Elle se veut inclusive et non exclusive, chacun participant au jeu dans un tour de rôle égalitaire. Elle ne sanctionne pas le perdant ni ne célèbre le gagnant, car elle se définit sur la base de l'échange et non du gain.

Loin de s'inscrire dans une simple esthétique, le choix de la nouvelle contre le dé est emblématique des préoccupations qui se nouent en cette fin de Moyen Age. Car

Fortune qui gouverne le monde créé par l'intermédiaire des astres, devient problématique au XIV^e siècle. Elle passe ainsi d'une conception statique à une représentation dynamique. Mais elle se double encore, dans les recueils de formes brèves, d'une autre transformation du topos. À l'allégorie traditionnelle se substitue une figure mouvante et fluide, variable dans ses emplois. Providence, Destinée, Cas d'Adventure ou Fortune, elle témoigne d'une plasticité qu'elle transmet à son objet, le recueil. Sa versatilité, loin de dépendre uniquement de sa nature, tient au regard qui la saisit. De l'exemplum à la fable, du fabliau à la nouvelle, le rapport aux « coups du ciel » se dit sur le mode du questionnement. « Coup de maître » ou « coup du sort », le « coup de dé » fustige l'aléa de la roue de Fortune et vise un mode agonisant. Le hasard du jeu de dé se métamorphose en aventure de la parole. L'opposition se transforme en coopération et les recueils invitent à renouveler pour renouveler le monde.

Ullrich LANGER (University of Wisconsin-Madison)
 ulanger@facstaff.wisc.edu

La gestion prudente du « hasard » affectif : l'inconstance chez Ronsard

L'inconstance humaine peut se comprendre comme une réponse naturelle à la contingence, car l'homme est ballotté par les « vicissitudes » dont la succession imprévisible ressemble au hasard. Dans le domaine affectif, en l'occurrence celui des conventions lyriques, l'amour « fatal » de la tradition pétrarquienne s'oppose à l'inconstance amoureuse comme la providence peut s'opposer au hasard. Dans les *Folastries* et dans le *Second livre des Amours*, Ronsard propose en filigrane une sorte de gestion du hasard affectif, gestion qui développe la théorie classique de la prudence, en insistant sur l'« intelligence », c'est-à-dire sur la perception aiguë de ce qui *est*, et de ce qui *advient*, dans les affaires amoureuses, au détriment, semble-t-il, de la mémoire et de la prévoyance. Cette prudence affective fondée sur la primauté du moment présent constitue pour le poète la seule manière de conserver une souveraineté personnelle, face à la contingence, au hasard dans le domaine des affections. Elle entraîne, toutefois, une modification importante dans la définition même de la *persona* du poète amoureux et des objets de ses désirs. Les conventions lyriques recouvrent ainsi des éthiques distinctes, liées à la providence et au hasard dans les rapports affectifs.

François LAROQUE (Université Paris-III)
 flaroque@noos.fr

Star-crossed lovers : le destin et les étoiles dans Roméo et Juliette

L'espace-temps de la tragédie amoureuse a pour caractéristique le fait que tout soit déjà consommé dès le départ en raison d'une funeste conjonction astrale :

Des fatales entrailles de ces races rivales
 Sont nés deux amants sous une mauvaise étoile ;

Leur chute infortunée autant que pitoyable

Enterre avec leur mort les haines ancestrales (Prologue 5-8) ¹

Dés-astre annoncé, la tragédie des amants montre que la mort est présente aux origines mêmes de la vie. Pourtant, l'idéalisation amoureuse s'efforce de conjurer le déterminisme humoral lié aux « dog days », période où sévissait la constellation du Chien, à savoir la canicule qui règne à Vérone de la mi-juillet à la mi-août. Mais Roméo, en tendant la main à son ennemi héréditaire, cause involontairement la mort de Mercutio avant de tuer lui-même en duel le bouillant Capulet pour venger son ami : « O, je suis le jouet de la Fortune ! » (III.1.140). Juliette, quant à elle, que son nom identifie au mois de juillet, réunit par sa date de naissance (le 31 juillet) ces deux extrêmes qu'étaient les deux fêtes celtiques de « Hallowe'en » (le 31 octobre, date probable de sa conception) et de « Lammastide », traditionnelle fête de l'abondance et des moissons qui était alors célébrée le 1^{er} août. Avant d'avalier le poison, Roméo dit vouloir « arracher au joug des étoiles ennemies/[Sa] chair lasse de ce monde » (V.3.III-12). Paradoxalement, les images stellaires servent aussi à présenter la beauté qui resplendit sur fond de nuit ainsi que la jouissance féminine (Juliette dit vouloir découper le corps de son mari en « petites étoiles », III.2.22). Si les humeurs semblent bien régies par la conjonction astrale qui transforme en destin la passion amoureuse, les amants maudits sont autant portés que détruits par des aspirations et des désirs qui les font à la fois vivre et mourir (« comme le feu et la poudre/Explosent en s'embrassant », II.5.10-11).

Shakespeare semble ainsi montrer que, s'il est bien lié à des forces extérieures (la haine des familles rivales et un sort contraire), le destin tragique obéit tout autant à l'ambivalence d'une nécessité intérieure.

¹ Shakespeare, *Roméo et Juliette*. Traduction de François Laroque et Jean-Pierre Villquin, Paris (Le Livre de Poche classique), Hachette, 2005.

Chiara LASTRAIOLI (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

lastraioli.chiara@neuf.fr

Divinations drôlatiques et satiriques entre Italie et France

Parmi les multiples « applications littéraires » inspirées aux pratiques divinatoires, il y en a certaines qui se révèlent plus plaisantes que d'autres. De nombreux auteurs de la Renaissance, qui choisissent souvent l'anonymat, détournent à des fins parodiques ou burlesques, voire parfois satiriques, certaines typologies textuelles propres aux différentes méthodes de prédiction de l'avenir. Les pronostics astrologiques, les jeux de hasard, la bibliomancie, ainsi que d'autres stratagèmes divinatoires, deviennent alors les supports d'invectives politiques et religieuses, d'aventures bouffonnes ou grotesques, de contes et ballades cocasses et grivoises.

Après avoir illustré les différentes typologies divinatoires donnant lieu à une production burlesque et satirique, nous nous attacherons aux enjeux littéraires et polémiques

ques de cette production, aux centres de production et aux moyens de diffusion de ces ouvrages, ainsi qu'aux différents publics visés. Quant au *corpus* textuel constituant le point de départ de notre enquête, il couvre approximativement la période 1520-1620.

Françoise LAVOCAT (Université Paris-VII)

francoise.lavocat@wanadoo.fr

Jeux d'adresse et de hasard dans quelques mondes fictionnels au tournant des XVI^e et XVII^e siècles

On s'interrogera sur la représentation des jeux dans quelques univers de fiction (pastoral, picaresque ou d'aventure) en formant l'hypothèse qu'ils sont en rapport avec les modalités qui les organisent. La nature des jeux, leur déroulement, leur issue, leur récompense met en effet en évidence les modalités aléthiques (le possible, l'impossible et le contingent) et déontiques (le permis, l'interdit, l'indifférent) qui structurent la fiction. Ils polarisent aussi le système axiologique de ce monde (quelles qualités, en effet, récompensent-ils ?). A partir de la reprise du motif épique de la compétition sportive, on étudiera le rôle du hasard dans la pastorale, que l'on comparera avec l'évolution de la représentation des tournois à la fin du seizième siècle. A partir de *L'Astrée* et de *Persiles et Sigismonde* de Cervantès, on se demandera quels sont les enjeux des jeux, que ce soient les jeux d'adresse perturbés par le hasard ou les jeux de hasard (dés, colin-maillard, tirages au sort) systématiquement contrariés (par la ruse, par l'amour, et même la pitié). On verra que si un univers de fiction entièrement régi par le hasard est intenable (on en trouve cependant des exemples), il se construit généralement, à cette époque-là, et de façons diverses, par une articulation paradoxale du hasard et de sa négation, ou de sa correction, ce que les jeux métaphorisent de façon privilégiée.

Sylvie LEFÈVRE (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

Sylvie.Lefevre@ens.fr

À propos des emprises d'armes : lettres et rendez-vous manqué. Ou la montagne qui accouche d'une souris

Dans le *Tiers Livre*, à un Panurge qui a fait vœu de porter lunettes à son bonnet et chausse sans braguette jusqu'à ce que soit levée sa perplexité quant à la fidélité de sa future épouse, Epistémon répond en rappelant d'autres vœux célèbres, et en particulier l'emprise d'armes de l'Aragonais Michel d'Oris, telle qu'elle est rapportée dans sa *Chronique* par Enguerrand de Monstrelet pour l'année 1400. Or, qui de l'entrepreneur, de son adversaire anglais ou de l'écrivain mérite le plus le bonnet du fou ? Les lettres d'armes échangées qui laissaient attendre le récit de combats héroïques, se sont perdues ou ont été lues avec retard : l'histoire semble tourner court puisque l'affrontement n'a jamais lieu. Selon Epistémon, on a alors affaire à une histoire qui ne répond pas au modèle préconisé par Lucien, puisque l'exorde est disproportionné

par rapport à la narration du fait. Cependant, Monstrelet a trouvé bon de rapporter ce rendez-vous manqué et l'on conserve un recueil de lettres d'armes de Jean de Werchin qui relate un autre cas parallèle et contemporain. Est-ce « le goût de l'archive » qui se manifeste alors avant tout dans la conservation de ces pièces ou bien le souci de prendre en compte les aléas des entreprises qu'elles mettent en scène avec tant de minutie ? L'interrogation sera moins philosophique que littéraire, il s'agira de mettre en lumière d'inédites (?) modalités narratives où le hasard se lit dans l'entre-deux d'une sorte de roman épistolaire.

Alain LEGROS (CESR, Tours)

al.legros@free.fr

Montaigne entre Fortune et Providence

Montaigne aime le mot « Fortune », il connaît aussi « Destin » et *Fatum*, il ne boude pas pour autant « Providence ». On lui a sans doute suggéré, à Rome, d'utiliser ce vocable théologique pour remplacer cette « Fortune » jugée de « mauvais goût » (dans l'autre camp, on jugeait de même). Il fera quelques corrections, mais le mot à « rhabiller » reviendra plus tard en force. Est-ce affaire de croyance (ou d'incroyance) ? Conception philosophique ? Indiscipline caractérisée ? N'est-ce pas plutôt une façon d'exprimer son exaspération par rapport à tous ceux qui, confondant leurs intérêts et passions, enrôlent la Providence à leur service ? Et encore, une manière de revendiquer un statut, une liberté d'auteur, d'auteur d'un livre délibérément, poétiquement, religieusement profane ? Se joue ici la conception toute personnelle que Montaigne a du temps, de la longue durée, de l'instant ou *kairos*, de l'« à propos », du rôle que peuvent jouer les dés dans une décision privée ou politique, de l'importance du hasard et d'une relative improvisation dans la rédaction et la composition de son propre livre. Mais on peut aussi y lire l'inscription des *Essais* comme texte « troublé » (Cave), révélateur d'une fin de siècle aux embarras et conflits terminologiques significatifs.

Frédérique LEMERLE (CNRS – CESR, Tours)

frederique.lemerle@univ-tours.fr

Architecture et accidents au XVI^e siècle

En 1575 Jacopo Strada fit paraître à Francfort-sur-le-Main le septième livre du traité de Sebastiano Serlio, *Il settimo libro d'architettura... nel qual si tratta di molti accidenti, che possono occorrer' al Architetto, in diversi luoghi, & strane forme de siti, è nelle restauramenti, o restitutioni di case....*, en édition bilingue (italien et latin). Il avait acheté à l'Italien, peu avant sa mort, le matériel du dernier livre du traité que Serlio avait conçu dès 1537. Ce livre est donc l'ultime réflexion menée sur le métier de l'architecte, qui doit faire face à un certain nombre d'« accidents » (lieu, environnement, site contraignant, restauration ou modernisation de bâtiments plus ou moins anciens). Cette approche est liée au statut même de l'architecte, dont la profession est une créa-

tion de la Renaissance. Serlio propose donc les solutions appropriées aux divers cas répertoriés. De fait les grandes figures de la Renaissance (Philibert De l'Orme, Bullant, Sanmicheli, Palladio, Michel-Ange et bien d'autres) ont dû prendre en compte les « accidents » dans presque toutes leurs réalisations – rares furent en effet les constructions « ex nihilo » – et ont su trouver, selon leur génie, des solutions magistrales eu égard à la qualité des commanditaires et l'importance des projets. L'« accident » se révèle donc au cœur de la création architecturale de la Renaissance et donne même lieu à des innovations techniques, typologiques, voire théoriques inattendues.

Frank LESTRINGANT (Université Paris-IV)

frank.lestringant@wanadoo.fr

Providence et Imago Mundi

En grec, puis en latin, un jeu de mots ancien associe le monde et la beauté. Cosmos en grec est tout à la fois nom et adjectif. C'est parce qu'il est « orné » que le monde s'appelle ainsi. Même allusion en latin : mundus exprime à la fois la totalité, quand il est substantif, et la pureté, quand il est qualificatif. Il est dès lors tentant de voir dans l'image du monde l'expression de la bonté et de la générosité divines, et c'est ce que ne manquent pas de faire, au seuil de leurs ouvrages encyclopédiques, les cosmographes de la Renaissance, de Pierre Apian à Ortelius et à Mercator. La description générale du monde devient dès lors le prétexte à une « méditation cosmographique » sur l'admirable dessein du Créateur.

Le problème est l'inscription du péché dans la Création. La conception d'une nature fondamentalement bonne, chez saint Augustin déjà, se conjugue, en une tension non résolue, à l'idée, à première vue contradictoire, d'une nature déçue, défigurée et corrompue par les suites inéluctables du péché originel. Cette « incertitude de la pensée explicite de saint Augustin » (Jean Céard) se reflète par exemple dans l'œuvre d'Olaus Magnus, placé entre deux impératifs contradictoires, celui d'exalter les merveilles du Septentrion et celui de traquer, à travers une multitude d'indices, les progrès du mal dans ces régions. Même remarque pour le débat qui oppose, à propos des îles de l'archipel universel, Vincenzo Coronelli à Jacques d'Auzoles-Lapeyre. Les îles de l'Océan, dont la multiplication est consécutive au Déluge, sont-elles la marque du péché de l'homme ou bien le signe de la perfection divine, laquelle, dans son infinie sagesse, a voulu ainsi orner le monde ?

Catherine LISAK (Université Bordeaux-III)

calisak@9online.fr

Le hasard et la providence : les Vies de Plutarque face aux pièces « romaines » de Shakespeare

Dans cette communication, il s'agirait de proposer une étude comparée des différentes visions du hasard et de la providence dans l'antiquité grecque et romaine à travers

certains auteurs de la Renaissance, traducteurs aussi bien que dramaturges. Plus précisément, cette analyse chercherait à mesurer l'écart qui existait entre l'interprétation qu'offre Plutarque du jeu du hasard et de la providence dans la vie des hommes illustres dont il dresse le portrait, face à la vision shakespearienne de certains de ces mêmes personnages. La comparaison sera d'autant plus justifiée que la traduction de Plutarque par Thomas North fut une source directe et avérée des pièces dites « romaines », à savoir *Jules César*, *Antoine et Cléopâtre*, *Coriolan*, et *Timon d'Athènes*.

Vladislava LUKASIC (Université de Moscou)

vladislava@newmail.ru

Nature et fortune

Au XIII^e siècle le *Roman de la Rose* postule l'obéissance à la Nature qui n'a que Dieu au-dessus d'elle. Elle serait non seulement la créatrice de l'homme, mais aussi l'inspiratrice des oeuvres littéraires.

Pourtant, chez Guillaume de Machaut Nature se trouve comme « concurrencée » par la Fortune. Cette dernière régit le cours du temps – tâche qui révélait initialement des lois naturelles. La Fortune et la Nature deviennent toutes les deux médiatrices de la volonté de Dieu. La Fortune est désormais une force « naturelle », comme le vent, la foudre ou la mort. Pourtant elle se situe vite du côté du mal, maudite de Dieu, ennemie de la Nature et des hommes. Les Grands Rhétoriciens traitent les dons séducteurs d'une Fortune maléfique avec une certaine ironie et un mépris philosophique faisant penser à Boèce.

Nature et Fortune s'opposent l'une à l'autre du point de vue du temps et de l'espace. Nature embrasse le monde entier en le recréant sans cesse. Fortune apparaît « démesurément », accidentellement, ponctuellement. Son mouvement, violent et irrégulier, entraîne une « entorse » à l'ordre du monde : on en trouve des exemples dans la Grande Rhétorique. C'est le principe statique incarné par la Constance qui peut résister à cette marche rapide, comme le démontrent Alain Chartier ou Martin Le Franc. C'est également de cette tradition de Nature et Fortune hostiles l'une à l'autre qu'est redevable Maurice Scève dans ses dizains à Délie. Il déplore l'inconstance et la malignité de la fameuse dame à la roue qui se sert encore tout « médiévalement » de l'Envie pour nuire à l'amour. Parfois la Fortune semble s'allier à l'Amant, mais cette alliance ne reste-t-elle pas trop ambiguë, voire ironique ?

Dans les générations postérieures à Maurice Scève la Nature ne s'oppose plus avec une telle inéluctabilité à la Fortune. Et si Clément Marot fait encore apparaître cette opposition, la Pléiade semble la négliger, au moins aux premières étapes de son développement. Dans les *Hymnes* la Fortune, quoique toujours estimée comme puissante, ne terrifie plus, elle est traitée sur un pied d'égalité. Pourtant le Ronsard des années 1560 parlera de la grandeur toujours menacée par Fortune dans ses *Discours*. Et l'on se demanderait si la « Parque » meurtrière de sa poésie lyrique ne fait pas penser non seulement à une divinité antique, mais aussi à la Fortune « médiévalisée ».

Laurenz LÜTTEKEN (Université de Zürich)

luetteken@access.unizh.ch

Virtus oder providentia ? Die “Entstehung” der Komposition im 14. und 15. Jahrhundert

Mit der Entstehung eines differenzierten Gattungssystems mehrstimmiger Musik im 14. und im 15. Jahrhundert stellen sich mehrere grundsätzliche Fragen. Zu den entscheidenden Aspekten dabei gehören die Mechanismen, die entwickelt wurden, die damit verbundene Individualisierung des Kompositionsvorgangs selbst kategorial zu bewältigen. Im Referat wird versucht, das Problem am Beispiel einiger Quellen zu beschreiben und in das Spannungsfeld von « virtus » und « providentia » einzubetten.

Rafael MANDRESSI (Institut Universitaire CLAEH, Montevideo, et Université Catholique d'Uruguay)

debarro@wanadoo.fr / debarro@adinet.com.uy

Dire la Nature : les « sciences du corps » et les frontières du surnaturel, XVI^e-XVII^e siècles

Les idées scientifiques sur la nature, l'organisation et le fonctionnement du corps humain sont l'armature du savoir médical. Afférent à des pratiques et des interventions, mais seulement partiellement soumis à l'épreuve de l'efficacité thérapeutique, ce savoir exprime les enjeux intellectuels et sociaux du corps dans un registre savant. Aussi le corps est-il un lieu double au regard de son investissement en tant qu'objet de science dès le XVI^e siècle : celui de la source des connaissances, celui de leurs applications. Dans le premier cas, les enjeux sont ceux des manières d'obtenir les connaissances, de les saisir et les disposer dans des systèmes d'intelligibilité. Pour ce qui est du corps en tant que cible des savoirs, le couple santé-maladie apparaît comme le premier organisateur de la pensée et de l'action médicales. Or les médecins sont concernés non seulement par le sain, mais aussi par le normal et le naturel. Ces trois qualités ne coïncident pas totalement. Il s'agit d'une part d'interroger la nature pour mettre les réponses obtenues au service d'usages très divers : judiciaires, théologiques, philosophiques. D'autre part, les médecins s'attendent à définir la normalité – morphologique, fonctionnelle –, à départager le normal et le monstrueux, la règle et l'écart. Mais dire le normal n'équivaut pas à dire le naturel ; la singularité, l'anomalie, appartiennent à la nature, quitte à en troubler l'ordre. La frontière qui sépare le normal et l'anormal donne prise à la constitution d'une pathologie, alors que cela ne peut pas être fondé sur l'articulation entre le naturel et le non-naturel. Les espaces distincts du normal et du naturel dans la pensée et le discours médicaux ont néanmoins en commun le fait d'être configurés entre l'observation et la doctrine, qui pose à priori le normal et/ou le naturel et régit les interventions sur le corps afin de lui faire refléter la théorie. Le médecin, l'anatomiste, le physiologiste, amenés à agir et à émettre une parole autorisée, nourrissent ainsi de leurs critères des pratiques qui prennent appui sur une gestion sociale et politique des corps : soigner, certes, mais aussi classifier, ordonner, conseiller.

L'étude de ces différentes dimensions et finalités de l'usage des savoirs sur le corps, de leurs interrelations et leurs correspondances avec les modes d'élaboration des connaissances, conduit à mettre en évidence les matériaux culturels qui concourent à la constitution des représentations savantes du corps humain et permet d'élucider les modes de dissémination et d'existence sociale de ces représentations.

Jean-Claude MARGOLIN (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

Hasard et providence dans la philosophie de l'histoire de Louis Le Roy

Helléniste, historien, sociologue, penseur politique, fidèle à ses origines catholiques, mais largement ouvert à la controverse et surtout à la tolérance au cours des guerres de religion, Le Roy n'est ni un métaphysicien ni, encore moins, un théologien (au sens traditionnel), même si la méthode historique dont il se fait le théoricien pourrait acheminer l'esprit vers une théologie rationnelle.

On serait tenté de le voir accepter avec Aristote (dont il a traduit la *Politique*) la dualité du monde sublunaire, celui des sociétés humaines, soumis à la contingence, à la variété et aux mutations, ou vicissitudes (selon son expression) et du monde supralunaire, régi par les dieux (ou plutôt par Dieu), déterminé de toute éternité, et par conséquent immuable, monde providentiel sur lequel les humains ne sauraient avoir aucune prise.

En fait, si l'on se réfère à deux de ses plus importants ouvrages, l'un ressortissant davantage à l'histoire religieuse (*Des Troubles et différents advenans entre les hommes par la diversité des religions...*, Paris, F. Morel, 1568), l'autre à la méthodologie et à la philosophie de l'histoire (*De la Vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, P. L'Huillier, 1575), on découvre un penseur profondément original, conscient des contradictions du réel, à la recherche (paradoxe) des causes ou de la raison des contingences historiques, ou des origines lointaines de telle manifestation événementielle, tout en faisant en quelque sorte, nouveau Socrate, descendre la Providence divine du ciel sur la terre des hommes. En effet, par sa réflexion tirée de l'examen des faits et de sa connaissance approfondie des disciplines pratiquées et enseignées par les humanistes, il a découvert que, si Dieu est unique, les voies de la Providence sont multiples, et différenciées à travers le temps et la variété des nations, chacune d'entre elle se développant selon son génie propre et en fonction d'événements imprévisibles à l'échelle humaine.

Un texte majeur, emprunté au Livre I de la *Vicissitude*, résume sa philosophie de l'histoire et ce que l'on pourrait appeler, dans une perspective qui préfigure Bodin, mais plus encore Hegel, une dialectique du hasard et de la providence : « Je reconnais très humblement la providence divine être par dessus, croyant certainement que Dieu tout puissant facteur et gouverneur de ce grand ouvrage excellent en beauté, admirable en variété, singulier en durée, auquel je supplie m'aider

en entreprise tant haute, longue, difficile, et non encore attentée de personne, [...] veut que ce Monde soit tempéré par changements alternatifs, et maintenu par contraires, demeurant son essence éternelle toujours même et immuable » (p. 132).

Kees MEERHOFF (Universiteit van Amsterdam)

meerhof8@xs4all.nl

Pierre de La Place : philosophe, magistrat, martyr

Pierre de La Place (~1520-1572) est tout d'abord connu en tant que chroniqueur de l'époque précédant celle des troubles religieux. Source importante d'historiens ultérieurs, il est entré à son tour dans l'histoire comme martyr. Les martyrologues protestants, alimentés sans cesse par d'infatigables intermédiaires tels que Simon Goulart, adoptent aussitôt le récit de son assassinat au cours de la « boucherie parisienne » d'août 1572, publié quelques années après l'événement en tête de son dernier ouvrage. Premier Président de la Cour des Aides, Pierre de La Place occupe jusqu'en 1560 un poste parallèle à celui de Michel de l'Hospital, Premier Président (surnuméraire) de la Cour des Comptes avant d'être nommé Chancelier de France. De formation juridique comme ce dernier, La Place partage avec lui le souci du bien public à une époque critique de l'histoire de France et cherche à trouver un remède aux maux dont celle-ci est affligée. Les deux ouvrages majeurs de Pierre de La Place, lancés au moment où s'annonce la première guerre civile, sont dédiés à deux personnes auxquelles le salut de la Monarchie a été confié : à Charles IX, adolescent, et à son prudent Chancelier. Prêchant la modération comme celui-ci, La Place propose des leçons de rééducation à la fois éthique et politique qui, tout en n'étant pas incompatibles avec l'évangélisme « civil » du Chancelier, s'inspirent d'une théologie proprement protestante. Elle l'amène à créer un discours qu'il veut à la portée du plus grand nombre, clair, concis, méthodique. Elle lui permet aussi d'opérer une synthèse entre Évangile et philosophie morale antique qui semble renouer avec celle formulée quelques décennies auparavant par Ph. Melancthon. Toute la sagesse antique, d'Aristote à Plutarque, est convoquée pour illustrer un propos austèrement chrétien. Celle-ci peut répandre d'autant plus efficacement sa lumière que La Place s'efforce d'y montrer la trace d'une Providence qui a répandu ses bienfaits aux Païens comme aux Chrétiens.

Paul-Alexis MELLET (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

paul-alexis.mellet@wanadoo.fr

L'ange et l'assassin : les vocations extraordinaires et le régicide jusqu'en 1610

Il s'agira d'étudier les débats relatifs au crime politique, et plus particulièrement au régicide (tyrannicide), tels qu'ils se développent dans le contexte des guerres civiles

et religieuses dans l'Europe des années 1560-1610. A partir du magnifique corpus de lamentations publiées après l'assassinat de Henri IV, il est possible de dégager les liens théologiques et juridiques qui s'établissent, dans la Réforme et dans la Ligue, entre mission divine et crime libérateur.

Dans ce cadre, la mort est administrée par un « ange humain », disposant d'une vocation extraordinaire et reproduisant un sacrifice biblique. L'assassin rompt l'équilibre politique (l'obéissance et la paix) pour maintenir un engagement religieux.

Viviane MELLINGHOFF-BOURGERIE (Ruhr-Universität Bochum)

Viviane.E.Mellinghoff-Bourgerie@ruhr-uni-bochum.de

« *C'est un coup de hasard, et plus que cela* » : le discours providentialiste des épistoliers spirituels tridentins, de Bonsignore Cacciaguerra à François de Sales

C'est entre la naissance de Cacciaguerra (1495) et la mort de François de Sales (1622) que s'établit ce « temps des confessions » au cours duquel se met en place la direction spirituelle de type tridentin dont tous deux furent d'éminents représentants. Initiant le genre en 1563, les *Lettere spirituali* de Cacciaguerra proposent une éthique qui fonde l'épanouissement spirituel du chrétien sur sa confiance en « l'infinie sapience et providence de Dieu », dont l'épistolier ne cesse de célébrer les miracles. Si François de Sales recommande la lecture de Cacciaguerra à ses destinataires, la vision du monde qui se fait jour dans ses propres lettres n'en est pas moins plus complexe. Là, providence et contingence se côtoient selon un double schéma explicatif, basé à la fois sur les assises théologiques de l'Aquinate et sur l'observation « moraliste » du psychisme humain. Mais les présupposés théoriques d'une éthique de la prudence spirituelle générée par la foi en la providence n'en sont pas moins laissés dans l'ombre par l'épistolier, qui avait pourtant consacré plusieurs chapitres de son *Traité de l'amour de Dieu* aux divers aspects de la Providence divine. Les lettres de Cacciaguerra, en revanche, abordent volontiers ce thème, comme en témoignent les titres des sommaires épistolaires (gardés tels quels par Fassardy dans sa traduction française de 1610). Stigmatisant la croyance « mondaine » en la *fortune* – jugée propre à saper les fondements de l'éthique chrétienne –, l'épistolier met souvent sur le même plan *grâce* et *providence*, dans le sillage risqué de l'évangélisme valdésien. Dans cette perspective, le discours providentialiste salésien, qui ignore la perspective paulinienne adoptée par Cacciaguerra, pourrait bien relever d'une stratégie complexe dont il conviendra de définir les enjeux.

Daniel MÉNAGER (Université Paris-X)

La prudence du diplomate

Dans les traités de la Renaissance et, encore plus, dans ceux de l'âge baroque, la prudence est la vertu cardinale de l'ambassadeur, et, d'une manière plus générale, du di-

plomate. On le voit en particulier chez Hermann Kirchner (1614) et chez Antonio de Vera (1620). La prudence, c'est-à-dire « la conduite des accidents inopinés et casuels » (P. Danès), ou encore, selon Kirchner « *scientia opportunitatis* ». Par cette place accordée à la prudence, les traités spécialisés s'inscrivent dans un mouvement plus général que l'on observe aussi dans les Institutions du Prince et dans les livres sur l'art de gouverner. L'action politique est de plus en plus envisagée comme s'exerçant dans le contingent. Par là-même, le métier de diplomate échappe à la théorisation : comment dire ce qu'il faut faire quand les situations ne sont jamais semblables ? Seule peut-être la lecture des historiens peut donner des règles de conduite. Le reste est affaire d'expérience. L'ambassadeur devra deviner le moment opportun pour aborder avec le prince chez qui il se trouve les affaires dont il est chargé. Il devra capter sa confiance au risque de passer pour infidèle à son propre prince et trop complaisant. Dans cette optique, le diplomate devient un virtuose de l'action. Le revers de la médaille, nous le trouvons par exemple dans la *Correspondance* diplomatique de Machiavel, obsédé par l'urgence et démuné devant celle-ci : à quoi servent les Instructions qu'on lui envoie puisque, à peine arrivées, elles sont lettre morte ? Les situations évoluent sans cesse : « On ne peut juger qu'au jour le jour ». Que faire, sinon improviser sans avoir l'aval de ses lointains mandants ? Un coup de dés diplomatique jamais n'abolira le hasard, source d'angoisse et de vertige.

Hélène MICHON (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

hmichon@free.fr

La prédestination, querelle de mots ou querelle de choses ?

François de Sales écrit à Lessius en 1618, à la suite de la publication de son *Traité de la prédestination* paru en 1610 : « Votre Paternité y embrasse et soutient cette doctrine qui a le charme propre et le pur sens de l'Écriture, de la prédestination à la gloire en suite de la prévision des œuvres ». Il existe ainsi une doctrine catholique de la prédestination, déjà clairement formulée par Thomas d'Aquin, laquelle fait partie de son analyse de la Providence, que le docteur de Genève va, lui aussi, développer au chapitre V du livre III du *Traité de l'Amour de Dieu*. Dans quelle mesure cette doctrine est-elle reprise stricte dans la seizième session du Concile de Trente ? Pourrait-elle constituer un point de conciliation avec les adversaires de François de Sales lui-même, les calvinistes ? C'est le point à examiner, d'autant qu'il fera à nouveau l'objet d'un examen rigoureux lors de la controverse du jeune Bossuet avec le pasteur Ferry au milieu du XVII^e siècle.

Jan MIERNOWSKI (University of Wisconsin-Madison)

jmiernow@facstaff.wisc.edu

Le massacre et la Providence de Rabelais à Racine

Où est Dieu lorsque les hommes massacrent leurs prochains ? À la Renaissance, cette question demeure d'une sanglante actualité. L'objectif de ma communication est

d'étudier le rôle de la Providence dans la problématisation fictionnelle du mal politique, et particulièrement la mise en forme littéraire du massacre. Tour à tour questionnement et réponse, le massacre met à jour les rationalisations philosophiques et les croyances religieuses les plus profondes face au scandale du mal dans l'histoire humaine. Enjeu mythique fondateur, mais aussi jeu verbal de la conversation polie, le massacre articule l'éthique et l'esthétique.

Le corpus analysé a été choisi de façon à englober la longue durée de la Renaissance française (grosso modo entre les années 1530 et 1660). Une attention particulière sera portée aux temps des guerres de religion. Parmi les auteurs étudiés se trouvent des écrivains tels que Rabelais, d'Aubigné et Racine, de même que des historiens et des pamphlétaires tels que La Popelinière, Goulart et Louis Dorléans. Je me propose de montrer comment, en mobilisant les explications providentialistes, le massacre met à l'épreuve les possibilités du tragique dans la littérature renaissante.

Claude MIGNOT (Université Paris-IV – CESR, Tours)

claude.mignot@paris4.sorbonne.fr

Le Vite de Vasari : une lecture providentielle de l'histoire de la Renaissance des arts, bordée de basards heureux et malheureux

Si la somptueuse chronique de la Renaissance des arts brossée en Italie par Giorgio Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori* (1550 ; 1568), est connue de tous et de chacun, la « trame », qui lie ces brillants récits, ces anecdotes croustillantes et ces délicates descriptions d'œuvres, n'émerge ici et là que discrètement : s'y affirme portant une vision providentielle et tragique de l'histoire des hommes qui mérite d'être mise en évidence.

Si Vasari explique la Renaissance des arts en Italie, par le mécénat, notamment celui des Médicis, au service duquel il est, il y voit aussi l'effet de la divine providence, dont les effets bénéfiques peuvent être contrecarrés par « l'infinie diversité des événements malheureux, qui surviennent aux artistes par leur propre faute ou par celle du hasard ».

Frappé par les ruines grandioses de Rome, mais sans doute aussi par les événements tragiques de son temps, du sac de Rome en 1527 aux guerres civiles religieuses, qui font rage alors, il annonce la possibilité d'une nouvelle ruine de la civilisation « par l'incurie des hommes, la malignité des temps, ou la volonté du ciel qui ne semble pas vouloir beaucoup maintenir les choses d'ici-bas ».

Rassembler ces allusions éparses permet de rendre à l'entreprise de Vasari sa mesure eschatologique, discrète, sinon secrète, puisqu'elle s'affirme dans l'image, placée en tête de l'ouvrage, qui est souvent négligée par les commentateurs de l'œuvre.

Olivier MILLET (Université Paris-XII)
omillet285@noos.fr

Providence et prédestination : la réception de Calvin d'après des exemplaires de l'Institution de la religion chrétienne annotés

Cette communication examinera au moins deux exemplaires de l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin comportant des annotations manuscrites anciennes, celui de Sully, récemment acquis par la BnF, et un exemplaire annoté par un lecteur catholique. On essaiera de déterminer dans quelle mesure les thèmes de la providence et de la prédestination font l'objet d'une attention particulière de la part de ces annotateurs, s'ils sont reliés l'un à l'autre sous leur plume, et ce qui, des thèmes et des arguments correspondants, attire spécialement l'attention de ces lecteurs. On tiendra compte de l'identité socio-culturelle et confessionnelle de ces lecteurs pour évaluer leur attitude vis-à-vis de la pensée calvinienne et pour caractériser le type de réception en question.

Philippe MOREL (Université Paris-I)
philippe.c.morel@wanadoo.fr

Entre destinée et occasio : la figure providentielle de Côme I^{er} de Médicis dans le décor de la salle des audiences du Palazzo Vecchio à Florence

Réalisées entre 1543 et 1548 dans la salle des audiences du Palazzo Vecchio, les fresques peintes par Salviati développent une série allégorique tout à fait exceptionnelle sur le temps, en marge des *storie* consacrées au héros romain Camille, auquel est manifestement identifié le commanditaire, le duc de Florence Côme I^{er} de Médicis. L'artiste florentin redonne notamment au *Kairos* son apparence antique, aux côtés de l'*Occasio* latine et d'autres personnifications du temps auxquelles s'ajoutent des symboles de différentes vertus et les figures plus étranges et plus exceptionnelles d'Hécate et Phénès. La singularité et le caractère ésotérique de cet ensemble n'ont pas suscité beaucoup de commentaires alors qu'ils constituent la part la plus originale de l'*invenzione* et la véritable clé de lecture topique de l'ensemble du décor. Ces personnifications servent en effet de commentaires aux *storie* antiques et à leur rapport encomiastique à la personne de Côme I^{er} qui se développent à partir de l'inscription du signe astrologique de son destin, le Capricorne, sur le char du héros. C'est particulièrement vrai du *Temps saisissant l'Occasion*, qui encadre les deux grandes scènes antiques, la prise de Véies et la libération de Rome de l'occupation gauloise, deux épisodes relatés notamment par Tite-Live, où Camille a montré qu'il savait faire preuve d'audace, agir au bon moment et profiter des opportunités qui se présentaient à lui. Parlant de son destin, Plutarque écrit « le temps [...] a, avec l'aide divine, mêlé et associé fortune et vertu », soulignant de la sorte une interaction du temps, de la fortune et de la vertu. Selon un propos assez semblable, le système allégorique sert à désigner la capacité

analogue du héros antique et de son double moderne à saisir l'occasion, tout en gérant le temps et la bonne fortune avec prudence et tempérance. Dans le décor de Salviati, la providence intervient sous la forme de prédestination astrologique, tandis que le commentaire allégorique prend une tournure ésotérique avec des divinités aussi mystérieuses qu'Hécate et Phanès, comme si leur caractère hermétique devait être mis au service du pouvoir médicéen et en suggérer le principe supérieur.

Nicholas MYERS (Université Montpellier-III)

Nicholas.Myers@univ-montp3.fr

Providence et identité nationale : enjeux du hasard et de la nécessité autour d'Elisabeth I et Henri IV

Il y a quelque témérité à associer Providence et identité nationale. Manifeste dans le parcours de la communauté des fidèles, la première est l'expression de la volonté divine, à la fois guide du temps et hors temps en ce qu'elle tend vers une finalité eschatologique. La deuxième est un sentiment qui ne fait qu'émerger à l'époque qui nous intéresse. Autrement dit, si la Providence survole l'histoire en même temps qu'elle régit celle-ci, le sentiment d'appartenance nationale, en revanche, est enfanté par l'histoire.

Toutefois, au XVI^e siècle, les historiens s'efforcent de faire converger les deux, notamment autour de la figure charismatique du monarque. Peuple élu, nouvel Israël, l'Angleterre décèle dans les signes de son destin historique – destin intimement lié à celui d'Elisabeth – la faveur de Dieu et la certitude de son inscription dans le plan providentiel ; et de son côté, la France voit en la personne d'Henri IV un « sauveur », seul capable de mener son peuple sur les chemins qui lui permettent de quitter le terrain cauchemardesque des guerres intestines. Et pourtant, lire partout dans le paysage accidenté de l'histoire le schéma providentiel ne va pas de soi, tant s'en faut. À travers les écrits de l'historien anglais William Camden et du Français Pierre Mathieu, nous proposons d'analyser quelques aspects de la dialectique du hasard humain et de la nécessité divine, telle qu'elle se fait jour chez ces deux peuples à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles.

Saulo NEIVA (Université Clermont-Ferrand-II)

saulo.neiva@free.fr

La vision providentialiste de l'Histoire par le père Antonio Vieira (1608-1697), à propos de l'invasion de Bahia par les Hollandais

Il s'agirait d'examiner les manifestations d'une vision providentialiste de l'Histoire dans les sermons et les lettres du père Antonio Vieira (1608-1697), et plus précisément dans ses sermons et ses lettres qui portent sur l'invasion de Bahia par les Hollandais.

En effet, jusqu'à présent, les spécialistes de ce Jésuite ont cherché à dessiner les contours de sa conception messianique de l'Histoire en se penchant davantage sur ses traités théologico-politiques (*Histoire du futur*, et *Clavis Prophetarum*), afin de signaler combien, pour lui, l'Histoire est animée par une téléologie qui tend vers l'accomplissement du Quint Empire, à la tête duquel le Portugal sera placé. Or, dans les sermons et les lettres en question, où Vieira doit interpréter des événements précis qui semblent contrarier ce mouvement téléologique, il se confronte aux limites apparentes de son interprétation providentialiste de l'Histoire.

John O'BRIEN (Royal Holloway, University of London)
J.O'Brien@rhul.ac.uk

Providence et hasard dans le Sud-Ouest : amis et voisins autour de Montaigne

Décidément, Montaigne n'a pas de chance : autour de lui, dans des milieux qu'il connaît ou dans lesquels il évolue, deux hommes d'église (Foix-Candale et Charron) et un ami protestant (Du Plessis-Mornay) prêchent, enseignent, préconisent la nécessité et la suprématie de la providence. Se distinguent dans les écrits de ce petit groupe deux tendances qui tantôt se séparent et tantôt se combinent : expliquer la place et le rôle de la fortune et de la destinée par rapport à la conception de la providence chrétienne ; chercher à raccorder à la pensée chrétienne les données de la tradition antique ou païenne. C'est plutôt dans ses *Discours chrestiens* (1604) que dans *De la sagesse* que Charron abordera ces questions. Deux discours entiers y sont consacrés : le second en particulier, traitant de la fortune, retiendra notre intérêt. La conception que Charron s'y fait de sa tâche est essentiellement apologétique : adopter un programme et une démonstration systématiques pour montrer que la providence est au-dessus de la fortune et de la destinée ; alors que pour Du Plessis-Mornay, dans *De la vérité de la religion chrestienne* (1581), la providence permet de cheminer « entre la fortune d'Epicure & le destin de Chrysippe ». Moins hostile ou indifférent à l'apport de l'Antiquité, qu'il cite à l'appui de ses propos, Mornay s'efforce de concilier les grands courants chrétiens et antiques afin de conseiller, vis-à-vis de la fortune, un détachement tout chrétien. Dans son *Pimandre* (1579), Foix-Candale, apologiste aussi bien qu'éditeur, fera également face aux problèmes philosophiques que pose cette conciliation d'une destinée et d'une fortune antiques à une providence chrétienne. Où placer Montaigne dans cette ambiance et cette activité intellectuelles ? À la différence de ces systèmes de pensée qui, autour de lui, déploient une approche méthodique du problème, il ne considère pas la providence et le hasard en tant qu'abstractions, séparables des conditions physiques et historiques par lesquelles ils se manifestent pour notre considération. Au détour d'une histoire ou d'une anecdote, surgit tout d'un coup dans ses *Essais* une réflexion sur la providence et le hasard ; au suivi d'un discours qui propose une vue d'ensemble, il préfère le morcellement des propos qui bloquent la construction d'un « système du monde » ; le monde est ainsi préservé dans toute sa complexité, prête à mettre en déroute toute tentative de laisser là les choses pour parler des causes.

Yves PAUWELS (Université François-Rabelais de Tours, CESR)
yves.pauwels@univ-tours.fr

De l'architecte prudent à l'homme providentiel

La « prudence » est une qualité traditionnellement attribuée à l'architecte, pour des raisons qui, dans l'exercice de son métier, semblent évidentes : la *providentia*, ou prévision, est nécessaire à tout projet architectural. Serlio, par exemple, qualifie volontiers le bon architecte de « prudente » autant que de « guidizioso ». Mais sous la plume de Philibert de L'Orme, la définition de cette vertu prend une toute autre dimension. « Sublime et héroïque », la prudence delormienne dépasse de cadre de la pratique artisanale pour porter l'architecte au plus haut niveau de l'art, bien sûr, mais aussi de l'action. Maître d'une discipline dont les structures sont le miroir du plan divin, indispensable au prince dont il contribue à manifester la gloire, l'architecte participe à l'accomplissement du destin de son roi et de sa nation.

Concetta PENNUTO (Université de Genève)
Concetta.Pennuto@medecine.unige.ch

Maladies contagieuses, causalité et hasard à la Renaissance

Le diagnostic et le pronostic sur les maladies contagieuses posent plusieurs questions : pourquoi seuls certains individus sont-ils victimes du fléau pestilentiel ? Pourquoi, parmi ces victimes, certains guérissent et d'autres meurent ? Comment est-ce que le fléau agit sur ses victimes ? Est-ce un hasard ou est-ce qu'il y a une constance dans sa manière de frapper les individus ? Face à ces questions, Girolamo Fracastoro (*De sympathia et De contagione*, Venice, 1546) cherche une solution pour dépasser à la fois l'héritage de la médecine galénique et arabo-scolastique et se confronter avec le rôle du hasard (*casus*) dans la diffusion de l'air morbide chez Lucrèce. La solution de Galien relève de la responsabilité du patient. Le fléau ne frappe pas au hasard, mais il est piloté par l'*aptitudo patientis*, voire par le régime et les choix vicieux de l'individu. À la Renaissance, les médecins sont héritiers aussi des doctrines astrologiques sur les qualités occultes et la causalité astrale d'origine arabo-scolastique : astrologie et médecine galénique se fondent pour trouver une explication à ce qui a été nommé « le scandale » de l'action aveugle de la peste chez Thucydide et Lucrèce.

Fracastoro considère la contagion comme le résultat de la putréfaction du corps, qui amène à la dissolution des particules qui le composent. Ces particules donneront naissance aux agents de la contagion, les *seminaria*. Mais comment agissent-ils, ces *seminaria* ? Selon Fracastoro, les qualités occultes n'existent pas et l'individu qui vit selon un bon régime et n'a pas de vices est quand même victime du fléau pestilentiel. Cependant, ce n'est pas le hasard qui règle son action. La solution fracastorienne consiste à substituer à l'*aptitudo patientis* galénique et au *casus* lucrétien l'*aptitudo materiae* ou bien la *convenientia materiae* selon deux principes développés dans le *De sympathia* : le corpuscularisme, de matrice alchimique et aristotélicienne, et la règle de l'*analogia*.

C'est ainsi que Fracastoro peut polémique avec ses contemporains, comme Pietro Pomponazzi, Alessandro Benedetti, Niccolò Massa et Giovan Battista da Monte ; qu'il peut donner une solution aux doutes de Giovanni Mainardi sur la nature miasmatique et astrologique des fléaux ; qu'il devient l'auteur de référence aussi pour des médecins qui n'acceptent pas toutes ses idées, comme Girolamo Mercuriale.

Alfredo PERIFANO (Université de Franche-Comté, Besançon)

alfredo.perifano@noos.fr

Fortune et médecine dans Della fortuna libri sei de Girolamo Garimberto

En 1547, l'érudit et antiquaire Girolamo Garimberto publia, à Venise, chez Michele Tramezzino, le *Della fortuna libri sei*. Dans le chapitre IX du dernier livre, intitulé *Che la fortuna può grandemente nell'arte del medicare*, Garimberto, en s'appuyant sur des auteurs classiques (Hippocrate) et des exemples tirés de l'Antiquité et de l'époque contemporaine, montre d'abord une certaine désillusion sur les capacités des médecins de son époque, ensuite il porte son attention sur la façon d'acquiescer la « fama » de la part de ces mêmes médecins. C'est la « fortuna » et non pas la vertu qui sanctionne leur succès.

Dominik PERLER (Humboldt-Universität zu Berlin)

Dominik.Perler@philosophie.hu-berlin.de

Le hasard est-il possible ? Spinoza, critique des conceptions scolastiques de la contingence

« Il n'y a rien de contingent dans la nature », affirme Spinoza catégoriquement dans son *Ethique* (I, p 29). Toutes les choses existent par nécessité, et leurs relations causales sont également déterminées par nécessité. Cette conception radicale soulève un problème fondamental : comment pouvons-nous parler des choses contingentes ou même des événements qui arrivent par hasard si tout existe par nécessité ? Est-ce que la distinction entre nécessité et contingence est superflue ou même illégitime dans un cadre spinoziste ?

Dans ma communication j'aimerais discuter ce problème en me concentrant sur les raisons métaphysiques que Spinoza apporte pour sa conception nécessitariste. Ses arguments s'insèrent dans une critique globale d'une certaine théorie scolastique (et partiellement aussi cartésienne) de la contingence. C'est pourquoi j'analyserai, dans une première étape, cette critique qui vise à rejeter la conception d'un Dieu tout-puissant qui pourrait intervenir dans le monde matériel pour causer des événements qui ne sont pas réglés par les lois nécessaires de la nature. Une telle conception présuppose (a) une distinction réelle entre créateur et création et (b) la possibilité d'une suspension des lois de la nature – deux prémisses métaphysiques que Spinoza rejette. Dans une deuxième étape j'essaierai de montrer que Spinoza accepte néanmoins la dis-

inction entre nécessité et contingence en introduisant la perspective épistémique : ce qui *est* nécessaire en soi peut nous *apparaître* contingent à cause de notre connaissance imparfaite de toutes les relations causales. C'est le déficit épistémique qui crée, pour ainsi dire, la catégorie du contingent. Finalement, j'esquisserai les conséquences éthiques d'une telle conception qui distingue entre nécessité métaphysique et contingence épistémique. Pour Spinoza, chaque être humain a la tâche de perfectionner sa connaissance des relations causales afin de comprendre pourquoi ce qui semble arriver d'une manière contingente doit en effet arriver par nécessité. La liberté intellectuelle consiste justement dans cette compréhension d'une nécessité inévitable.

Bruno PINCHARD (Université Lyon-III)

bruno.pinchard@wanadoo.fr

Mémoire de la Renaissance dans la Théodicée de Leibniz

On aurait tort de limiter le débat de Leibniz avec la pensée de la Renaissance, et à ses conceptions du hasard et de la providence, à la superbe reprise du dialogue de Lorenzo Valla qui clôt l'œuvre et aux variations fameuses auxquelles elle donne lieu. Le débat est explicite dès le début de l'œuvre, dans la requête d'une pensée de la substance douée d'intériorité, dans la volonté de reprendre le débat critique avec le monopsychisme averroïste, dans la présence d'une philologie centrée autour de la mythologie sapientiale d'Hermès, avec ses racines germaniques, celtiques, mosaïques et zoroastriennes, en une vaste synthèse qui prélude aux essais de mythologie comparée. Tous les grands noms des théologiens de la Renaissance, Réformés, Contre-réformés traversent le texte qui, loin de s'en tenir à la répétition de positions unilatérales, cherche toujours le point de vue capable de réconcilier les écoles en une conception complexe de la rationalité et de son rapport aux futurs contingents. Si la raison est expressément définie comme « enchaînement » dans la *Théodicée*, il faut comprendre qu'elle n'est pas seulement un enchaînement de principes de la raison pure, mais qu'elle est aussi un enchaînement des positions factuelles tour à tour explorées par la pensée de l'humanisme, du moins en tant qu'elle s'expose, se définit et se conquiert à partir d'une relation réfléchie avec l'infini, c'est-à-dire avec un réel pouvoir d'intégration des écarts entre la brutalité des événements et l'harmonie du Meilleur des mondes possibles.

Jean-Paul PITTION (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

pittion@univ-tours.fr

« Ex ovo omnia » : William Harvey et la génération spontanée

Les questions de génération spontanée et de préformation sont au centre du débat sur la formation des organismes qui anime la pensée biologique à la Renaissance. Dans

son traité *De la génération des animaux* (1651), William Harvey tente de réconcilier des observations qu'il effectue sur des œufs de poulet avec une doctrine aristotélicienne de la génération, héritée de l'enseignement reçu à Padoue. L'ovisme de Harvey, avec ses notions de *galba* et d'*epigenesis*, constitue une forme de réponse aux obstacles théoriques auxquels se heurte sa tentative d'élaborer une théorie unifiée qui rende compte du processus de la génération chez les êtres vivants.

Aurélié PLAUT (Université François-Rabelais de Tours, CESR)
aurelieplaut@hotmail.com

Signes de Dieu, Signes du diable : la lecture providentielle de la naissance du « monstre » protestant chez Florimond de Raemon

Dans *L'Histoire de la Naissance, Progrès et Decadence de l'Herésie de ce siècle* (1605), Florimond de Raemon s'emploie à donner un sens à l'émergence du protestantisme. L'ouvrage s'ouvre sur la description minutieuse de la « naissance » de l'hérésie protestante. Le contexte qui accompagna l'apparition de cette nouvelle « secte » est l'occasion pour l'auteur de révéler son analyse du fait historique. Deux chapitres durant, Raemon s'efforce de consigner les événements qui ont pu en annoncer la naissance. Le controversiste propose alors une lecture providentielle et prophétique de l'histoire. Le fait historique devient, rétrospectivement, un geste de Dieu, un signe annonciateur du malheur à venir. C'est de l'incipit de l'ouvrage que partira notre réflexion.

Au même titre que certains auteurs qui rapportèrent dans leurs œuvres des naissances prodigieuses, Raemon fait ici de l'« hérésie » un « monstre » protéiforme. Allégorie du protestantisme, ce monstre possède autant de têtes que l'hérésie possède de branches. Il donne de nombreux exemples de prodiges qui l'annoncèrent et qui l'accompagnèrent. Les sources sont denses – Peucer, Cardan, Sabellicus, etc. – ; les exemples fleurissent et ne se ressemblent pas. Raemon met en place au début de son ouvrage une typologie du prodige. Le lecteur assiste à des éclipses, des manifestations célestes, autant d'*ostenta* qui, pour lui, sont avant tout des signes, des *gesta Dei*.

Pour Raemon l'histoire de l'humanité est subordonnée au dessein de la Providence. L'émergence de l'hérésie prend alors toute sa signification. Elle est punition et arrive après un long temps de paix dans l'Église. Le prologue de l'ouvrage est bien là pour donner une justification à des temps troublés. Même si Raemon accepte la soumission à l'épreuve, il est de ceux qui choisissent de lutter pour l'éradication définitive de la « secte démoniaque ». Écrire l'« histoire de l'hérésie » revient alors à chercher un sens, à justifier et à comprendre la volonté divine. Chaque événement historique est interprété rétrospectivement comme signe providentiel « négatif », si l'on peut dire. Point de place ici au hasard. Le lecteur est bel et bien confronté à une lecture eschatologique de l'histoire où les événements historiques sont appréhendés comme des épreuves contre lesquelles l'homme doit lutter pour accéder au Salut.

Ces éléments montreront que l'Histoire [...] de l'Herésie participe à la construction d'un mythe protestant. Chez notre auteur, l'histoire est vue comme une « histoire

théologique ». L'homme n'est pas au centre de l'analyse historique comme il le sera à partir du XVII^e siècle. Nous sommes loin également de la conception de l'histoire initiée par Jean Bodin. Raemon est en cela conservateur ; pour lui, l'acteur principal est Dieu, et sur le « théâtre du monde », les hommes ne sont que Ses instruments.

Orest RANUM (The Johns Hopkins University, Baltimore)

Orestranum@cs.com

Le Hasard, la Prudence et la Providence dans la pensée du Cardinal de Richelieu

Dans son Testament politique (340 pages, éd. F. Hildesheimer), le Cardinal de Richelieu emploie le mot hasard 23 fois ; les mots prudence / imprudence, 52 fois ; le mot Providence, 6 fois ; et le mot Dieu, 85 fois. Homme de pensée, homme d'action, et le plus savant de tous les hommes qui ont conseillé les rois de France aux siècles modernes, Richelieu maîtrise parfaitement les discours politiques et moraux des années 1620-1640. Il est docteur en théologie de la Sorbonne (et proviseur pendant les années de son ministère), évêque réformateur, abbé réformateur de Cluny, et principal ministre depuis 1624 jusqu'à sa mort en 1642. Il a consacré sa vie à la rude tâche de gouverner la France selon les plus hauts principes chrétiens, étatistes, et moraux. En dépit de son travail d'homme d'Etat, Richelieu a su garder pour lui-même une solitude intérieure pour la prière et la réflexion sur les contradictions, voire les incohérences qui s'étendaient à travers la pensée politique et morale européenne depuis les débuts du XVI^e siècle. C'est un écrivain engagé dans les controverses de son temps et qui produit de grands ouvrages sur le passé historique (l'histoire du règne de Louis XIII, connue sous le titre *Mémoires*), sur le futur (*Le Testament politique*), et sur la conversion des Huguenots (*Traité de la Perfection du Chrétien*). Le *Testament politique* est divisé en deux parties : la « Succincte Narration » est un résumé historique du règne de Louis XIII qui démontre, cas par cas, la prudence réelle exercée par ce roi dans les décisions ; et le programme de réforme des institutions françaises pour établir « le règne de Dieu ».

Je propose une analyse approfondie du « clou » ou de l'essentiel de la pensée du Cardinal. Sa maîtrise totale du vocabulaire moral, notamment par l'emploi des concepts *hasard*, *prudence*, et *providence*, devrait pouvoir révéler la cohérence (ou l'échec) qu'il a tant recherchée à travers les réflexions politiques et morales provoquées par son action politique et par ses lectures. Je tiendrai compte des engagements pris pour et contre d'autres courants de pensée morale, et je tâcherai de rendre plus compréhensible pour nous l'influence de Tacite et de Machiavel sur sa pensée et son œuvre. Agité, troublé, et angoissé par des options stratégiques ambiguës, et par les oppositions à sa politique et à sa personne (menace d'assassinat), Richelieu fonce à travers l'ombre obscure de la réalité pour suivre son idéal de l'Etat chrétien et absolu. Seule, la pensée claire et raisonnée a rendu possible son but. En guise de conclusion, je revisiterai les grands débats autour de la guerre et de la conspiration pour pouvoir dégager ce qui est la Providence, et ce qui est de Dieu dans les derniers mois de sa vie.

François RIGOLOT (Princeton University)
rigolot@princeton.edu

La place du hasard dans les « erreurs de nature » : de Jérôme Cardan à Francis Bacon

On s'accorde généralement pour reconnaître qu'avec la Renaissance s'élabore une nouvelle conception de la Nature, qui cesse d'ignorer les conditions spatio-temporelles et refuse de se placer *sub specie aeternitatis* comme chez Pline et les savants « naturalistes » qui l'avaient jusque là imité. On commence à entrevoir le fait qu'il existe des propriétés naturelles particulières à certaines époques ou à certains peuples et que ces conditions « écologiques » ont pu changer au cours de l'Histoire. Le médecin milanais Jérôme Cardan offre un exemple éclatant de ces débuts de relativisation historique dans le *De rerum varietate*, traduit en français en 1556.

S'il n'avait pas fallu attendre le « retour des bonnes lettres » pour s'intéresser davantage à la Nature au travail (*natura naturans*) plutôt qu'au résultat de ce travail (*natura naturata*), la Renaissance découvre avec admiration que la Nature évolue selon un mouvement diachronique mystérieux, que les animaux et les plantes subissent des mutations au cours du temps, et que l'on peut en décrire les manifestations tout en tentant d'en offrir des explications raisonnables : autrement dit on admet de plus en plus que la Nature a une histoire et que cette histoire mérite d'être racontée.

Se pose alors la question de la place du hasard dans le processus de l'évolution naturelle des espèces. Si des humanistes comme Ambroise Paré continuent à considérer la production de « monstres » comme des « erreurs » statistiquement négligeables et qu'on peut écarter simplement en les classant, sans commentaire, « outre le cours normal des choses », d'autres médecins, comme Laurent Joubert, s'engagent au contraire à dissiper les fausses notions qui abusent le monde en vidant les phénomènes monstrueux de toute intentionnalité transcendante.

Au début du siècle suivant, Francis Bacon prolongera ce discours rationaliste en offrant, à la fois dans *The Advancement of Learning* (1605) et le *Novum Organum* (1620), des réflexions approfondies sur les « erreurs de nature ». Pour Bacon, les phénomènes monstrueux s'expliquent par le rôle que joue le hasard dans l'évolution des espèces naturelles. Ces aberrations, en effet, ne sont que l'exception qui confirme la règle ; elles sont la manifestation de la force vitale qui anime la Nature mais qu'une intervention humaine appropriée pourra et devra corriger. Les nouveaux « miracles of art » seront capables de redresser les « vagaries of nature » et de leur donner une orientation nouvelle pour le plus grand profit de l'humanité. Ainsi, la reconnaissance rationnelle du hasard (« chance ») offre la chance (« luck ») de contraindre la Nature à limiter ses débordements, à endiguer ses excès, à en connaître les causes et donc à ramener ses « accidents » à un ordre plus ou moins prévisible. Cela n'empêchera pas Bacon de continuer à traiter les *instantiae deviantes* avec lyrisme. Il parlera encore des « Wonders of Nature » et n'hésitera pas à prendre ses exemples dans des sources fort douteuses. Ainsi l'évolution du discours sur le hasard ne

se fera pas sans écueils. Il reste que la distinction que fera bientôt Kant entre *Naturbeschreibung* et *Naturgeschichte* apparaîtra comme le point d'aboutissement d'une longue méditation sur le hasard pour fonder les bases de ce qui deviendra l'*Histoire naturelle* au Siècle des Lumières.

Robert SAUZET (Université François-Rabelais de Tours, CESR)

sauzet.r.m@wanadoo.fr

Miracles et contre-réforme en France au XVII^e siècle

Une recherche en cours sur la guerre sainte dans la première modernité m'a ramené sur un terrain fréquenté au début des années 60 lorsque je participais à l'enquête animée par A. Dupront à l'E.H.E.S.S. sur les pèlerinages et lieux de culte.

L'étude des miracles liés à ces sanctuaires implique un bref retour sur la problématique du « fait » miraculeux et sur le débat relatif aux « marques » de l'Église. Les controversistes catholiques de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle s'appuyaient particulièrement sur les miracles eucharistiques et mariaux, deux des aspects les plus sensibles des joutes oratoires et des combats de plume. Les miracles eucharistiques correspondent à un point essentiel de la rupture religieuse en France. Leur utilité pour la cause catholique est évidente, témoin la floraison d'écrits autour de la guérison miraculeuse de la possédée de Vervins et des discours du « démon controversiste » (Marc Venard).

Dans la typologie des miracles (accidents, possession diabolique, santé, résurrection d'enfants mort-nés, punitions d'hérétiques ou de blasphémateurs), on constate que les guérisons gardent une place essentielle. Dans ce domaine, la Vierge supplante souvent les « bons saints », thérapeutes spécialisés (Sébastien, Marcou, etc...). Par ailleurs le culte marial est lié à la guerre contre les hérétiques, relayant la croisade (La Montagne blanche en 1620, comme Lépante en 1571, sont interprétés comme miracles de la Vierge). Notre-Dame de Chartres avait protégé sa ville en 1568 et, au temps des guerres de Rohan, Notre-Dame de Gignac, en Bas-Languedoc, était, dans les visions de la tertiaire franciscaine Germaine une Vierge guerrière, tout comme — exactement à la même époque — la Notre-Dame casquée et armée de l'iconographie lorraine, analysée par Paulette Choné.

Francesco SBERLATI (Université de Bologne)

francesco.sberlati@libero.it

Storia e provvidenza divina nella Gerusalemme liberata di Torquato Tasso

L'intervento punta a dimostrare la compresenza di due livelli ideologici all'interno del poema tassiano : uno di tipo storiografico e l'altro di tipo teologico. Partendo dall'*Allegoria* dello stesso Tasso, si procederà a analizzare le figure più significative dell'opera,

riconducendole alle diverse fisionomie di un medesimo registro *epico*. Specialmente nella tipologia della *virgo militans* (Clorinda), è evidente la duplice funzionalità dell'elemento storico e dell'elemento religioso. La vergine guerriera, negazione del *topos* classico della ninfa, corrisponde idealmente a una istanza di martirio e di sacrificio, consumato nella suprema castità delle armi che purificano con il sangue il peccato umano. L'intento di Tasso è infatti di rappresentare un mondo *oggettivo* completo, quello sorto nell'Europa cattolica in seguito alla irrimediabile frattura provocata dalla Riforma protestante. I due eventi storici che contribuiscono a assegnare alla *Liberata* il suo valore epocale sono la battaglia di Lepanto contro i Turchi ottomani del 1571 (livello storico) e il Concilio di Trento (livello teologico). Queste componenti sono essenziali nella lunga e controversa elaborazione del poema, il quale non a caso conoscerà la versione definitiva nel « fallimento » della *Conquistata*. La guerra religiosa si intende su due fronti : contro i nemici interni (protestanti) e contro i nemici esterni (musulmani/ottomani). Il mito storico delle Crociate, così come il protagonismo cavalleresco del condottiero Goffredo di Buglione, servono a dare alla *Liberata* la sua interna dialettica di conciliazione tra il senso provvidenziale della storia e la provvidenza divina, intesa come principio regolatore degli eventi. La liberazione del Santo Sepolcro diviene così, nella sensibilità collettiva di fine Cinquecento, l'emblema della vittoria del cattolicesimo riformato, il quale intravede nella « liberazione » e « riconquista » di Gerusalemme da parte delle *armi* cristiane l'antecedente ancestrale della battaglia di Lepanto. In questa prospettiva, l'*epos* tassiano si dimostra capace di introdurre grandi novità tematiche, le quali risaliranno fino agli autori delle generazioni barocche : l'individuo, ignaro dei disegni della provvidenza ma consapevole delle dinamiche storiche, riflette se stesso in una dimensione illusoria, dove la sfera morale trova una geniale confluenza nella grandiosa metafora della *visio pacis*. La contemplazione del panorama della città divina, del tutto indifferente alle leggi proprie della storia, si traduce così nella concreta vicenda della riconquista gerosolimitana: simbolo perenne di un avvenimento politico, riattualizzato nell'intimo sentire della coscienza cattolica cinquecentesca.

Kateljijne SCHILTZ (Katholieke Universiteit Leuven)

kateljijne.schiltz@arts.kuleuven.ac.be

Le paradoxe du hasard dans les enigmas musicales de Pietro Cerone (Naples, 1613)

Le dernier chapitre du traité monumental *El Melopeo y maestro* (Naples, 1613) de Pietro Cerone est dédié au phénomène des *enigmas musicales*. La plupart des compositions discutées sont basées sur le principe du canon, qui est une technique musicale extrêmement « sévère », puisque toutes les voix sont construites de manière à dépendre totalement les unes des autres. Il est donc assez surprenant de trouver parmi ces énigmes quelques pièces qui semblent intégrer un élément de hasard et de liberté. L'*Enigma de la suerte, ò de los dados*, par exemple, montre –au-dessus de la mu-

sique— l'image d'un main jetant trois dés, accompagnée de l'inscription : *Casus ubique valet* (Ovide, *Ars amatoria* III.425). Je montrerai que, bien que l'image et l'instruction verbale impliquent que le hasard joue un rôle considérable dans cette composition, l'importance de la *suerte* est plutôt minimale. En effet, après un moment « aléatoire » initial, la pièce se déroule selon des règles contrapuntiques très strictes. L'énigme de Cerone peut être située dans un contexte chronologique plus large. Dans l'histoire de la musique, d'autres compositeurs se sont servis du thème des dés : la *Missa de dadi*, qui est attribuée à Josquin des Prez, date du XV^e siècle. Les deux dés superposés qui précèdent chaque mouvement (*Kyrie, Gloria, Credo et Sanctus*), indiquent la relation proportionnelle entre les valeurs de la chanson sur laquelle la messe est basée (*N'aray je jamais mieulx* de Robert Morton) et celles du *cantus firmus* de la messe. Pendant le XVIII^e siècle, on peut constater une fascination renouvelée pour les jeux de dés. Suivant la tradition de la fameuse *ars combinatoria*, des compositeurs comme Kirnberger, Haydn et Mozart ont construit des pièces (avec des titres comme *Musikalisches Würfelspiel* ou *Der Würfel als Compositeur*), dans lesquelles les jets des dés déterminent, selon un schéma préfabriqué, l'ordre exact des mesures et de la composition résultante. Dans tous les exemples discutés, le rôle du hasard, qui est suggéré par la présence des dés, doit être fort relativisé : il est presque toujours réduit à un minimum (et dans le cas de la *Missa de dadi* même complètement absent), et compensé par un contrôle accru des combinaisons possibles. Le hasard est donc toujours « mis en scène » par le compositeur, qui a bien déterminé les conditions et calculé les possibilités du jeu.

Martin SCHMEISSER (Ludwig-Maximilians-Universität München)

martinschmeisser@hotmail.com

Oracles, miracles et antiprovidentialisme dans le De Admirandis : Jules César Vanini, un émule de Lucien

Après sa condamnation comme « athée et blasphémateur » et son tragique martyre sur le bûcher le 6 février 1619, à Toulouse, le célèbre philosophe de Taurisano, Jules César Vanini, est devenu le type même de l'athée, entre autres grâce aux Pères Garasse et Mersenne, qui se déchaînèrent contre lui dans leurs ouvrages apologetiques. C'est au XVII^e siècle déjà qu'est fait le rapprochement entre l'athée de Taurisano et Lucien de Samosate, connu comme le plus impie philosophe de la Grèce antique, dont Lactance affirme qu'il n'a « épargné ni les dieux ni les hommes » et qui a été fait par Étienne Dolet un synonyme de « sans-Dieu ». Selon François de Rosset, qui trace dans ses *Histoires tragiques* la biographie de Vanini, celui-ci aurait quitté le nom de Vanini, pour se faire appeler Luciola ; il aurait « emprunté ce nom infâme pour l'amour de Lucien qui, jadis, fut le plus grand athée de son siècle. » Voilà notre Luciola un nouveau Lucien, et comme lui le plus grand athée de son siècle. Bien que de Rosset ne vise ici qu'à injurier Vanini en dénonçant son athéisme, il semble que le lien qu'il crée entre Luciola et Lucien ne soit pas dénué de tout fondement réel. Dans son *De admirandis*, Vanini invoque

maintes fois Lucien, entre autres dans le dialogue consacré aux oracles. Il y adopte les opinions du philosophe de Samosate sur les oracles, qu'il dénonce comme impostures de prêtres. Cependant il refuse de se rendre à la demande d'Alexandre, son interlocuteur, de citer ses œuvres, en lui expliquant qu'il a les écrits de Lucien dans sa bibliothèque et qu'il les lui prêterait, pour qu'il les lise pour lui. D'un côté, cette prudente mesure d'autocensure évite à Vanini de s'engager plus loin dans un discours d'une impiété mal cachée ; d'un autre côté elle incite le lecteur à découvrir par lui-même Lucien comme auteur qui, au-delà des sources citées, véhicule clairement l'*intentio auctoris*.

Nous proposons de suivre cet indice, et l'on s'efforcera de caractériser l'influence de Lucien sur le philosophe de Taurisano, en prenant appui sur le développement de certains thèmes majeurs du *De admirandis*, comme les oracles, les miracles et autres phénomènes « divins ».

Kirsti SELLEVOLD (Université d'Oslo)

kirsti.sellevold@ilos.uio.no

Ordre et hasards de la communication : le cas des Essais

Augustin a été le premier à observer que la langue est un phénomène de l'esprit ; selon lui « notre seule raison de faire des signes est de produire au jour, et de transfuser dans l'esprit d'un autre ce que porte dans l'esprit celui qui fait le signe ». Par là Augustin montre qu'il conçoit la langue comme le résultat de processus mentaux, soit comme communication ; il semble annoncer également le développement de la pragmatique cognitive contemporaine, c'est-à-dire la théorie de la pertinence. Cette théorie propose un modèle selon laquelle la communication se réalise de deux manières distinctes : par le déchiffrement du code linguistique, et par des processus inférentiels à base du contexte. Puisque c'est au récepteur de sélectionner un contexte qui, selon son jugement, soit approprié au code, ce modèle ne cache pas les hasards de la communication, les malentendus qui à tout moment risquent de survenir. Nous allons argumenter que Montaigne a été conscient de la dimension cognitive de la langue, ce qui se voit d'abord par l'intérêt qu'il porte au fonctionnement, souvent imprévu et étonnant, de son esprit, et puis par sa reconnaissance du fait que les énoncés sont des actes d'interprétation de la pensée, « subject informe [qui] à toute peine » se couche « en ce corps aéré de la voix ». Par cette reconnaissance, Montaigne montre, tout comme les pragmaticiens, qu'il existe des écarts entre la pensée (l'intention) et l'énoncé qui est censée la rendre, écarts qui doivent être remplis par des processus inférentiels. Le principe de pertinence qui guide ces processus correspond *grosso modo* à la notion d'ordre que présente Montaigne dans III, 8, car ce qui permet d'interpréter les propos d'un « homme vigoureux », c'est « l'ordre et la pertinence de son entendement ». Et inversement, lorsque ces qualités manquent, la possibilité d'erreurs se multiplie à mesure que se réduisent au minimum des processus inférentiels : si ces interlocuteurs « rencontrent » quand même, « voyez si c'est la fortune qui rencontre pour eux ».

Marie-Ange SOURIAU (Université Paris-IV)

mapj.souriau@wanadoo.fr

Hasard ou providence : le discours politique né des accidents de succession à la couronne de France

De la mort de Charles VIII à celle d'Henri III, la dynastie des Valois subit les lois de la fortune ; qu'il s'agisse de décès prématurés, d'absence d'héritier direct, de redistribution des dés de l'héritage au sein de la fratrie, les exemples de successions imprévues au trône de France sont nombreux. A une époque où la mort joue le jeu de la providence divine, voire d'un châtement de Dieu, il est, je crois, intéressant de se pencher sur l'accession au trône de ceux qui, par la loi salique et par les réflexions menées sur les vertus naturelles, semblaient être tenus éloignés de la couronne de France. Pour ce faire, l'analyse des horoscopes, mais aussi celle des productions littéraires circonstanciées (tombeaux poétiques ou éloges monarchiques) et des historiographes du temps, nous invitent à comprendre comment l'affirmation dynastique a pu tirer parti de ces coups du sort jusqu'à faire parfois de cette mauvaise fortune un signe de la providence.

Sarah Alyn STACEY (Trinity College, Dublin)

salynta@tcd.ie

La Providence et le hasard dans la poésie de la Pléiade

Cette communication considère la représentation de la providence et du hasard dans la poésie de la Pléiade par rapport aux notions métaphysiques de la position de l'homme dans l'univers.

Walter STEPHENS (The Johns Hopkins University, Baltimore)

walter.stephens@jhu.edu

La Providence et les livres

Au Moyen Âge, chaque auteur d'une chronique universelle incluait dans son histoire des premiers temps de l'humanité un compte rendu sur l'invention de l'écriture et les œuvres primordiales de la littérature. Au sens large, celle-ci était *littera-tura*, c'est à dire, l'activité même d'écrire quoi que ce soit. Dans ces épisodes de l'histoire universelle, les livres figuraient comme les protagonistes presque anthropomorphes d'une série d'aventures comprenant un schéma tripartite d'*inscriptio*, *occultatio* (ou *oblivio*) et *restitutio* (ou *inventio*). C'était, bien sûr, l'archétype même de l'idée de *renaissance* : une période initiale de génie (ou un âge d'or), un « moyen âge » de perte et d'ignorance, et, enfin, un retour triomphal de la sagesse et de la civilisation.

Dans ces histoires – qui n'étaient en général que des anecdotes, bien qu'obligatoires et donc traitées avec le maximum de respect –, la période « médiévale » pendant laquelle

l'écriture languissait constituait une disparition totale, due à l'intervention du déluge universel. Grâce tout de même à la providence humaine et divine, les lettres survécurent, dans tous les cas, étant mises à l'abri des eaux et de l'effaçure selon des dispositifs assez variés. Curieusement, dans ces histoires, l'écriture n'était jamais chargée sur l'arche de Noé ou autre bateau ou navire. Elle devait reparaitre après avoir été submergée par les eaux. Le genre humain et les lettres devaient se sauver en même temps, mais séparément. Fait assez curieux, ce genre d'histoires a été peu cultivé par les humanistes latins et les autres érudits de la « vraie » Renaissance. Il a survécu à peine dans le commentaire à la Bible et dans certains genres d'occultisme, tels que l'Hermétisme et l'alchimie. Richard de Bury est peut-être l'un des derniers auteurs (en 1345) à en parler favorablement, et Pétrarque, qui a connu Richard à Avignon en 1333, a méprisé tout le genre, tout en ayant eu des aventures semblables de découverte dans les bibliothèques. Rabelais s'est amusé à s'en moquer, comme on sait, et l'on peut dire qu'à part les traitements burlesques, le thème n'a guère intéressé les humanistes qui écrivaient dans les langues modernes. Mais, autre curiosité, le thème retourne en faveur après le Concile de Trente, surtout parmi les auteurs protestants. Ma contribution tâchera d'esquisser des raisons qui puissent servir à comprendre ce phénomène.

Alexandre TARRÊTE (Université Paris-IV)

alexandre.tarrete@paris4.sorbonne.fr

Présages et prodiges chez Jacques-Auguste de Thou (1553-1617)

L'*Historia sui temporis* réserve une place importante aux présages et aux prodiges. Il s'agit bien sûr, pour de Thou, de s'inscrire dans la tradition des grands historiens latins (Tite-Live, Salluste ou Tite-Live). Mais il le fait à sa manière, qui n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. Dans le *De vita sua*, il signale à plusieurs reprises sa particulière sensibilité aux présages, qu'il relie à sa vocation d'historien. Il est celui qui, mieux que tout autre, sait déchiffrer les signes du Ciel et comprendre le sens providentiel de l'Histoire. Pourtant, de Thou se méfie du merveilleux populaire : il renvoie les prodiges les plus voyants à la superstition et à la manipulation politique, et il en démystifie la portée en réduisant le surnaturel au naturel (en pleine cohérence avec l'évolution des sciences en ce tournant des XVI^e et XVII^e siècles, que l'on retrouve chez un Peiresc par exemple). Mais, paradoxalement, d'autres prodiges trouvent grâce à ses yeux : déchiffrés par le regard expert de l'historien, ces signes qui échappent à la foule révèlent la présence agissante de la Providence dans le cours de l'Histoire. D'où une éthique du signe qui relie de Thou au stoïcisme chrétien d'un Du Vair, par exemple : le prodige n'est pas chez lui, comme souvent dans l'Antiquité, un présage qui permettrait de changer le cours des événements (car les décrets de la Providence sont toujours justes) ; il est au contraire un signe qui permet de comprendre a posteriori que l'événement était bien voulu par Dieu, et non le produit du hasard ou de l'arbitraire humain. L'*Historia* de de Thou manifeste ainsi une dialectique entre

l'aveuglement des protagonistes, et la clairvoyance de l'historien. Malgré certaines lectures trop rapides de de Thou, qui ont fait trop souvent de lui un « rationaliste » au sens d'aujourd'hui, il faut comprendre comment la croyance aux signes du ciel est au cœur de la conception qu'il se fait du regard de l'historien.

Francesco TATEO (Université de Bari)

F.tateo@lettere.uniba.it

Giovanni Pontano e la metafora della Fortuna

Al di là dello specifico e ampio trattato riguardante la Fortuna, l'opera di Pontano è segnata per molti versi da questo tema, presente già al fondo dell'orientamento astrologico e metereologico dei suoi interessi scientifici. Egli concepisce infatti i due poemi ispirati alla tradizione lucreziana e ovidiana come illustrazione dei due concetti fra loro connessi di « caso » e di « fortuna »; e come inizia la serie dei trattati morali partendo dalla virtù in quanto essenziale contrappeso al dominio della fortuna, così conclude quella serie con la duplice trattazione della prudenza e della fortuna considerate i due poli fondamentali della stessa condizione umana. Pontano si muove abilmente fra problematica teologica e riflessione etica, confutando le opinioni più comuni circa l'essenza e gli effetti della Fortuna, e vanificandone la stessa identità, per analizzare invece i modi in cui essa si manifesta e descrivere l'impatto fra la volontà dell'uomo e i suoi condizionamenti.

André TOURNON (Université de Provence, Aix-Marseille-I) voir **Olivier GUERRIER** (Université Toulouse-Le-Mirail)

Stéphane TOUSSAINT (CNRS – CESR, Tours)

toussaint@prismanet.com

Hasards de la Renaissance : de l'Humanisme providentiel à l'Humanisme fatal

Il s'agit de comprendre, d'abord, avec quelques humanistes des XV^e et XVI^e siècles (Ficino, Cardan, Machiavelli, Vasari...) la conscience que la Renaissance a d'elle-même : voulue par Dieu et par les dieux, aussi bien que par l'histoire du monde. Donc une étude de la providence « de » et non « dans » la Renaissance. Il s'agit ensuite d'essayer le renversement de l'argument de providence en son contraire, notamment dans l'antihumanisme moderne (Spengler, Jünger, Heidegger...) où la notion d'humanisme est étroitement liée à celle du nihilisme occidental. Donc une étude du destin « de » et non « dans » la Renaissance.

Christian TROTTMAN (CNRS – CESR, Tours)

christian.trottmann@club-internet.fr

Hasard et providence dans le commentaire de Denis le Chartreux à la Consolation de la Philosophie de Boèce

Denys le Chartreux est un auteur extrêmement proluxe et son enseignement sur la providence ou le hasard traverse plusieurs de ses œuvres, mais c'est évidemment lorsqu'il est amené à commenter la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, qu'il est amené à donner des définitions précises de ces deux concepts et à développer une réflexion spécifique à leur sujet.

Pour aller à l'essentiel, disons que lorsqu'il entend définir la Providence comme le regard simple porté par Dieu sur sa Création depuis son éternité, il est amené à la distinguer du « *fatum* », causalité inscrite cette fois pas sa divine sagesse dans les choses elles-mêmes. À une vision interne et éternelle, s'oppose ainsi l'inscription dans la temporalité de la causalité créatrice qu'elle exerce depuis son éternité. La première inscription concerne évidemment les astres. La réflexion sur destin et providence est l'occasion de reprendre les développements du corpus Hermétique non sans critiques qui atteignent également la conception de la causalité développée par les philosophes arabes et Alkindi en particulier.

De même et, là encore très synthétiquement, la définition du hasard est l'occasion d'abord de critiquer sa définition attribuée à l'Épicurisme comme un événement dépourvu de cause. Un tel hasard ne saurait avoir aucune existence. De rien, aucun effet ne saurait sortir. Revenant à la définition aristotélicienne d'un événement fortuit comme n'étant pas celui attendu de sa cause, ou relevant accidentellement (et non essentiellement) de celle-ci, c'est ainsi le « *fortuitus* » ou la « *fortuna* » qui se substitue à un hasard (*casus*) déficient. Celui-ci se trouve réduit à être tout au plus une espèce dans le genre du fortuit. C'est l'occasion d'analyses intéressantes sur le hasard que nous pouvons ainsi résumer : 1 aucun événement fortuit n'échappe à la providence et à la causalité divine. Mais comment expliquer alors ce qui se produit de manière non nécessaire et même pas régulière ? 2 C'est que le hasard concerne le domaine le plus éloigné de la causalité divine (au sens où de nombreuses causes secondes s'interposent et interfèrent entre elles) : celui des réalités matérielles ou des vivants inférieurs. Mais il faut ajouter le comportement des fous et des pécheurs parmi les types d'événements que notre rationalité limitée attribue au hasard. 3 le fortuit, même dans l'explication aristotélicienne, dont l'exemple est celui d'un laboureur qui découvre un trésor caché dans son champ, pourrait laisser penser à une absence de cause. Bien avant Cournot, Denys reconstitue les deux chaînes causales indépendantes qui produisent l'événement fortuit. Un homme riche et menacé cache le trésor dans le champ espérant l'y retrouver. Un laboureur prépare son champ en vue d'en obtenir une récolte. La rencontre de ces deux chaînes (analysées plus en termes de finalité que de causalité, ce qui fait la différence avec Cournot) nous semble fortuite. Mais elle ne saurait échapper à la Providence qui sait, elle, où se trouve le trésor et où va passer la charrue du laboureur.

Situé entre la providence, regard simple de l'éternel et le hasard affectant la matière inerte et les vivants inférieurs, l'homme en sa liberté doit en fait composer avec l'inscription de l'un et de l'autre dans la temporalité : fortune et destin. Nous avons ainsi à faire avec Denys le Chartreux à un humanisme qui assume à la fois la réflexion de l'école et même celle des Pères. Sa synthèse est d'une richesse rare puisque, outre les quatre philosophes déjà évoqués (Épicure, Aristote, Hermes et Alkindi) et bien d'autres, elle utilise avec pertinence non seulement les réflexions de Thomas, mais aussi celles de Gilles de Rome, Durand de Saint-Pourçain, et même Guillaume d'Auxerre, et sait revenir aux Pères comme Pseudo Denys ou Augustin... On a pu parler à son sujet de synthèse post-scholastique. Elle assume toutefois pleinement l'enseignement de l'école, mais en le relativisant par rapport aux autres sources : philosophiques et patristiques. En cela la réflexion du Chartreux semble déjà se rattacher à une perspective humaniste. N'avons-nous pas à faire à une forme hybride ou intermédiaire : post-scholastique, mais encore pré-humaniste ?

Kate VAN ORDEN (University of California, Berkeley)

Krvo@aol.com

Music, Scripture, and Faith

This paper begins by interrogating early modern ideologies of textual authority. That the sixteenth century and the advent of printing engendered a new « scriptural economy » (as Certeau put it) is no where more clear than in the typographic faith at work in the King James version of the Bible from 1611, in which the translators updated Job 19:23 to read « Oh that my words were now written ! Oh that they were printed in a book ! That they were graven with an iron pen and lead In the rock for ever ! » Printing stood for preservation in the face of the transience and a new endurance given to the Word. Amplifying all of the traditional claims made for writing, printing stood for the iron-clad surety of good, authorized editions such as that the readers of the King James held in their hands. Such early modern enthusiasm for printing led Elisabeth Eisenstein to declare that with printing came exact replication, standardization, and an intellectual revolution enabled by the reliable editions upon which the very foundations of modern scholarship rested.

Eisenstein succumbed to the rhetoric by which printed books constituted their own authority, and although her characterization of a monolithic « print culture » has been amply criticized (by Anthony Grafton and Adrian Johns among others), its continuing allure suggests that we still live with some shred of faith in the ability of scholarly books to stabilize texts, reading, and—by extension—knowledge.

The standard cultural history of books, then, draws a line from printing and Renaissance textual criticism through the Republic of Letters to Enlightenment philosophy. But such a history privileges precisely the myths of textual authority established during the first age of print in order to (often falsely) guarantee the truth of books pour-

ing into a marketplace fueled by rampant piracy, unauthorized editions, and factual errors.

The accuracy of printed books is not my primary concern here, but it does establish the background for my argument, which concerns the early modern anxieties that precipitated the curative myths of book I have just mentioned. My project is to elaborate the nature of those bibliographic anxieties using the example of music and its textual apparatuses. If books proclaimed their own ability to discipline chance, to master variants, to codify, organize, and preserve the very ciphers through which knowledge was conveyed, and if Renaissance writers and poets adopted the book as the locus of their authority, how did music contest the scriptural systems amid which it persisted as unwritten, transient, oral, immediate, performed, and – as musicians continued to proclaim even while issuing editions of their works – impossible to notate fully? Music eluded transcription. It resisted being fixed, maintaining its sovereignty in performance. By moving back and forth between music and its texts, then, we discover the fissures threatening all myths of scriptural authority and the believability of what is written.

Alexandre VANAUTGAERDEN (Musée de la maison d'Érasme, Bruxelles)

a.vanautgaerden@erasmushouse.museum

Écrire, ne pas écrire : le jeu du hasard dans la constitution des Opera omnia d'Érasme

Dans cet exposé, j'aimerais partir de la citation suivante d'Érasme, prononcée en 1523 : « ... pour un homme qui désire se faire un nom par ses écrits, l'essentiel est de se choisir un sujet adapté à ses dons naturels et à ses forces, car tous les sujets ne conviennent pas à tous. C'est ce que je n'ai jamais su faire. Ou bien je suis tombé par hasard sur un sujet, ou bien j'en ai pris un en suivant le sentiment de mes amis plutôt que mon propre jugement » (*Ep.* 1, I, p. 2, l. 21-27) et la confronter au contenu des *Opera omnia*. J'isolerais les quelques lignes qui traversent son œuvre, celles qui résultent du hasard, de la volonté ou des rencontres, et, ce faisant, esquisserai une cartographie nouvelle de l'univers érasmien.

Maude VANHAELLEN (Université Libre de Bruxelles)

maude.vanhaellen@ulb.ac.be

Providence divine, liberté, nécessité et fatalité au Quattrocento : pratiques astrologiques et divinatoires dans la pensée de Marsile Ficin

Mon exposé mettra l'accent sur les notions de providence et de fatalité dans l'œuvre du philosophe florentin Marsile Ficin (1433-1499). Il explorera la manière dont Ficin justifie l'usage de pratiques astrologiques et divinatoires, tout en défendant la toute-puissance de la providence divine et le libre-arbitre de l'homme. Je rappellerai tout

d'abord le contexte historique, marqué par la querelle des futurs contingents et par le débat sur l'astrologie entre Ficin, Pic de la Mirandole et Savonarole. Je décrirai ensuite la position de Ficin concernant l'astrologie, depuis sa critique de l'astrologie judiciaire formulée dès 1477 dans la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, reprise notamment dans la *Théologie Platonicienne* et le commentaire aux *Ennéades* de Plotin, jusqu'au troisième livre du *De Vita* (1489) où Ficin défend l'usage de certaines pratiques astrologiques et théurgiques. Au-delà de l'apparent contraste entre ces œuvres, Ficin reprend les arguments d'une très ancienne controverse, qui oppose les fausses prétentions d'une astrologie « technique » à l'exactitude de la divination « divine », les bienfaits de la théurgie aux dangers de la « sorcellerie », et dont Ficin retrouve la trace chez les néoplatoniciens (Plotin, Porphyre et Jamblique, Proclus) et chez Eusèbe de Césarée (en particulier, les témoignages d'auteurs païens et chrétiens contre le fatalisme astrologique, cités au sixième livre de la *Préparation Évangélique*). Dans ce contexte, je démontrerai que Ficin rejette l'astrologie judiciaire, qui érige les astres au rang de causes et nie la liberté de l'homme, sans toutefois renoncer à certaines pratiques divinatoires et théurgiques dont la justification théorique est précisément, aux yeux de Ficin, la liberté de l'âme et le pouvoir qu'elle exerce sur le corps et sur les astres. L'exégèse de textes anciens vise ainsi à rapprocher différentes doctrines décrivant la manière dont l'âme échappe au destin terrestre et s'insère dans l'ordre de la providence divine (par exemple, le pouvoir « magique » de Plotin, la « sagesse cabalistique » des Hébreux, la théurgie de Jamblique, la « sagesse magique d'Apollon » attestée par Porphyre, les rites chaldéens qu'aurait décrit Platon, l'enseignement de Zoroastre et de Pythagore). Mon analyse se fondera sur la lecture de certains passages de la *Théologie Platonicienne*, (en particulier XIII, 2, où Ficin explique le phénomène de divination au sein de l'âme, intermédiaire entre l'ordre de la providence et celui du destin) ; le commentaire sur les traités de Plotin *Sur le Destin*, *Sur la Providence* I et II, et *Sur l'influence des astres* ; les textes néoplatoniciens traduits et commentés par Ficin dans les années 1486-89 (en particulier le *De Mysteriis* de Jamblique et le *Commentaire au Premier Alcibiade* de Proclus). La lecture de ces textes viendra ensuite éclairer le sens des prescriptions magico-astrologiques décrites dans le troisième livre du *De Vita*.

Cesare VASOLI (Université de Florence)

La conception ficinienne de la Fortune

In una lettera giovanile, Marsilio Ficino rispose a due quesiti di Giovanni Rucellai : che cosa fosse la fortuna e se gli uomini potessero porre riparo alle cose future, in specie a quelle chiamate « fortuna ». La risposta fu rapida ed essenziale. Scrisse che gli « stolti » non pensavano mai al futuro ed ai provvedimenti da prendere, e solo i « prudenti » sapevano prevedere ed affrontare gli eventi futuri. Ma aggiunse che non si poteva acquisire la prudenza, perché era un dono naturale, o meglio divino.

Platone insegnava che la prudenza non era data dalla natura, bensì dal suo sommo principio e « fonte ». Sicchè anche la capacità di resistere alla fortuna derivava solo in piccola parte dalla natura corporea, ed in massima dal principio divino, come « primo agente ». La fortuna non era una forza propria, ma si identificava con il fato, ossia con il perfetto ordine del mondo stabilito dalla sapienza divina. Certo ci si poteva opporre agli accadimenti ritenuti « fortunosi » con le armi della prudenza. Tuttavia i saggi sapevano che era meglio evitare una lotta nella quale solo pochissimi uomini riuscivano a vincere ; ed era ottimo conformare la propria volontà a quella divina.

In un'altra lettera (I, 50) a Giovanni Cavalcanti, il Ficino tornò su questo tema, alludendo ad un passo del *Teteto* (176, a-c). Affermò che come Dio è signore e governante delle anime, così il corpo umano, che ne è parte, è soggetto alle forze « fatali » che governano il mondo. Le anime erano, dunque, del tutto estranee al fato, a meno che vi si sottoponessero di propria volontà ; ma nessuno poteva sperare di far fronte con il pensiero e le sue forze alle malattie ed altre iatture. Il « savio » doveva lasciare che si compissero gli effetti della fortuna, ritraendosi nella libertà della mente, per ignorare il fato ; e, perciò, recedeva dall'amore per il corpo e si volgeva al culto del Dio. Lo guidavano la prudenza, la giustizia e la santità : la prima insegnava ciò che si doveva al mondo e a Dio, la seconda ciò che spettava al mondo, e la terza ciò che spettava a Dio. Così l'uomo prudente concedeva il corpo, membro del mondo, alle continue vicissitudini cosmiche, ma separava il suo animo dal rapporto col corpo, affidandone il governo alla provvidenza divina.

Thierry VICTORIA (Université de Picardie, Amiens)
thierry.victoria@free.fr

Les « Tombeaux du monde » : fin du monde et fins dernières au soir de la Renaissance

Avec les Six Livres du *Second Advenement de Nostre Seigneur* (1576) de Jacques de Billy, *Le Decez ou Fin du monde* (1584) de Guillaume de Chevalier, *La Derniere Semaine ou Consommation du monde* (1597) de Michel Quillian et *Le Grand Tombeau du monde, ou Jugement final, desparty en six livres* (1606) de Jude Serclier, le poème biblique d'inspiration apocalyptique marque de son empreinte le crépuscule de la Renaissance et l'aube de l'ère classique. Aux *Divines Sepmaines* (1578-1584) de Guillaume de Salluste Du Bartas et à la *Sepmaine ou Creation du Monde* (1599) de Christophe de Gamon répondent d'amples poèmes où la méditation sur les fins dernières, la mort, le Jugement, l'enfer et le Paradis, est destinée à détourner le lecteur du péché dans l'attente d'un effondrement du monde pressenti comme imminent. Aussi, dans ces œuvres aux allures volontiers didactiques, les poètes tentent-ils d'abord de mettre en évidence tout ce que l'homme a perdu en s'écartant du Créateur, en s'embourbant dans un état moral et spirituel « tres lamentable » qui fait le lit du « miserable vice » (J. de Billy). Conçu pour « imiter l'infinie perfection de son Auteur », l'homme ne se livre plus désormais qu'à des occupations « contemptibles », et le monde, telle une nef « pous-

sée violemment par les Autans du vices et de l'iniquité, marchande avec l'onde » (G. de Chevalier). La dénonciation de cette dénaturation de la vocation de l'homme revêt un caractère paroxystique dans la mesure où elle s'inscrit dans la certitude d'une « dissolution du Monde » (G. de Chevalier) toute proche, d'un « Deluge second » (M. Quillian) menaçant, et dans le cadre d'une démonstration destinée à persuader le lecteur qu'« il y aura un Jugement general apres le particulier d'un chacun » (J. Serclier). C'est pourquoi l'évocation de ce monde désordonné en proie aux forces chaotiques et le travail de définition du Mal et de son œuvre destructrice auquel se livrent les auteurs de ces « Tombeaux du Monde » retiendront d'abord notre attention. Cependant, loin de s'enfermer dans la description désolante d'un monde qui court à sa perte, la représentation poétique de ces « Tombeaux » est destinée à rétablir dans la Création et dans le cœur du fidèle l'image de Dieu gouvernant le monde selon des fins. En restaurant ainsi la notion de providence, les auteurs suscitent non plus la « tristesse en l'âme » mais la « grande consolation » (J. de Billy), qui seule ouvre la voie à la conversion et au salut. Accompagnant le lecteur dans son cheminement spirituel, les poètes lui rappellent qu'il existe « un être qui rend les hommes heureux et que lui-même sera parfaitement heureux quand il le possèdera parfaitement » (Thomas d'Aquin). Sur ce parcours personnel, que jalonnent des allusions aux dogmes de la prédestination, de la rédemption et de la justification, sont évoqués encore « l'estat futur de l'Eglise », en proie aux tribulations des temps derniers, la ruine enfin de l'Antéchrist « foudroyé sur Syon » (J. Serclier). Qu'ils s'arrêtent au seuil du grand Jour, de la Parousie et du Jugement, ou qu'ils donnent à voir les « assises finales » (G. de Chevalier) du « grand Juge immortel » (M. Quillian), les *Tombeaux du monde* sont des œuvres parénétiqes qui invitent le destinataire à se souvenir de ses fins dernières et à les méditer pour se tenir éloigné du péché. Tel est, par exemple, le dessein de J. de Billy qui affirme qu'à « la souvenance de ce grand et terrible jour » et « de ce qui en est consécutif pour le regard des meschans [...], il n'est possible que soudain toute iniquité, et joye mondaine et lascive ne prennent la fuite ». Mais si les exhortations à aspirer ardemment à une « si heureuse demeure » (J. de Billy), à « désirer sans cesse le bien » (G. de Chevalier), à rechercher la « joye sans tristesse » (M. Quillian), à « graver en nos cœurs » le souvenir de la sentence finale pour être du nombre des élus (J. Serclier) scandent ces poèmes bibliques, c'est parce que la réflexion théologique qui les porte est elle-même fondée sur la vertu théologale de l'espérance et tendue vers la promesse du jour sans déclin. « Poèmes d'action et de méditation » (Bruno Méniel) au sein desquels se juxtaposent canevas narratif et commentaires bibliques, les *Tombeaux du monde* participent de cette « civilisation de la fin des Temps » (Denis Crouzet), où descriptions et condamnations d'un monde en proie aux « resjouyssances dissoluës » (J. de Billy) trahissent les angoisses eschatologiques d'une époque plongée dans l'attente de la Parousie. Néanmoins, au-delà des préoccupations d'auteurs qui s'affligent de voir leurs contemporains s'éloigner de la foi, ces œuvres affirment la victoire de la Justice divine sur l'Adversaire et ses séides et disent l'ineffable beauté de la Jérusalem d'en haut. La tension qui naît du tiraillement entre l'exigence de vérité, à l'origine de l'abondant appareil scripturaire et patristique convoqué dans ces poèmes,

et le pouvoir de suggestion de l'image que font naître la fiction onirique et le verbe poétique, donne finalement plus d'intensité à l'appel à la conversion et à la sainteté, à l'expression de la réalisation du désir d'union de l'homme à Dieu.

Jacqueline VONS (Université François-Rabelais de Tours, CESR)
jacqueline.vons@univ-tours.fr

L'anatomiste et la mort annoncée

Le but de la communication est d'étudier la relation que l'anatomiste entretient avec la mort au XVI^e siècle ; rapport immédiat dû à sa fonction dans la société et à la pratique des autopsies ; rapport normatif dans la recherche et dans la mise en place de critères objectifs pour définir la mort physique. L'observation et l'interprétation de signes annonçant la mort rendent l'anatomiste responsable de l'annonce de la mort, avec les risques dus aux erreurs des sens, périlleux pour le patient et pour lui, en cas de diagnostic de fausse mort.

Par ailleurs, la relation de l'anatomiste avec le corps mort à des fins de recherche et de connaissance s'inscrit au XVI^e siècle dans une tradition et dans un contexte philosophiques et religieux dominés par l'idée de la fatalité de la mort, d'un *inevitabile fatum* ; dans un tel contexte, la question de la finalité des recherches anatomiques et des modalités de leur transmission se pose. Il s'agira de démontrer comment le besoin de connaître et de faire connaître la corporéité de l'homme, de découvrir et d'enseigner la substance et les mécanismes du corps, renouvelle le rapport de l'homme au monde, et peut être interprété, en particulier chez Vésale, comme une victoire de l'*ingenium* sur la condition mortelle du corps.

Karin WESTERWELLE (Université de Munster)
karin.westerwelle@t-online.de

Imagination, portrait et hasard dans les Amours de Cassandre de Ronsard

Le sonnet d'entrée des *Amours de Cassandre*, en prenant délibérément son point d'appui sur Pétrarque, met en scène une représentation d'Amour dans un mode de scission. Tandis que le parcours spirituel du *Canzoniere* n'aboutit qu'à une conversion imparfaite du moi lyrique, Ronsard accentue un partage entre image (poésie) et raison (philosophie). Dès le début, la faculté poétique créatrice (dont Amour est la figure emblématique) semble relever d'une expérience individuelle qui se trompe, qui déçoit, qui commet des erreurs – qui erre sur les chemins du hasard sans pouvoir s'intégrer dans un ordre des choses soit divin soit cosmologique. Ce clivage entre la forme subjective de l'expérience de l'amour qui détermine le sort et le destin du moi lyrique et un système d'ordre sera analysé à travers les notions de portrait et d'idée, d'imagination et de raison présentes dans le premier recueil des *Amours*.

Myriam YARDENI (Haifa University)

myardeni@research.haifa.ac.il

Prédestination, vocation et décisions morales et politiques chez Théodore de Bèze

Notre communication va tenter d'élucider les différences entre les concepts de Providence et de Prédestination dans quelques écrits théologiques et politiques de Théodore de Bèze. Chez lui, Providence et Prédestination constituent une intervention divine directe dans la destinée des hommes (et des peuples). Cependant, quand il s'agit de Providence, c'est Dieu qui agit, punit ou récompense. Quand il s'agit de Prédestination c'est l'homme, l' élu qui doit agir et prendre des décisions morales et politiques. Ce passage à un « activisme » à la fois religieux et politique transforme le théologien, voire l'écrivain, en magistrat pourvu d'autorité. Une attitude et prise de position qui revêtent une importance particulière dans les grandes crises politiques et morales comme la Saint-Barthélemy.

Jean-Claude ZANCARINI (ENS-LSH Lyon)

Jean-Claude.Zancarini@ens-lsh.fr

Résister à la fortuna : Guicciardini et l'infinie variation des choses du monde

« Les décisions des hommes ne suffisent pas à résister aux coups de la fortune », note Guicciardini (*Histoire d'Italie* V 15) : on peut être défait par « mauvaise fortune » surtout dans une « qualité des temps » marquée par la guerre. Guicciardini estime qu'il ne faut pas voir là un effet de la volonté du ciel, d'une justice immanente ; selon lui, la justice de Dieu n'intervient pas directement dans l'histoire des hommes, la « fortune » n'est pas l'expression de la volonté divine, mais elle n'en existe pas moins. Guicciardini constate en effet que « tout bien considéré, on ne peut nier que dans les choses humaines la fortune n'ait une très grande puissance, car on constate qu'à chaque instant des incidents fortuits donnent naissance à de très grands mouvements qu'il n'est du pouvoir des hommes ni de prévoir ni d'éviter » (*Ricordi*, XXX). Le domaine où la fortune est la plus puissante est, sans conteste, la guerre : « Comme chacun le sait, la puissance de la fortune est très grande dans toutes les actions humaines, elle l'est plus encore dans les affaires militaires que dans toute autre chose, mais elle est inestimable, immense, infinie dans les combats. » (*Histoire d'Italie* II 9). Dès lors, l'existence de la fortune désigne l'existence de limites, celles de l'activité humaine, de l'entendement et de la prudence. Résister à la fortune, dès lors, c'est agir en sachant qu'il y a des limites de l'action politique et militaire dont il faut tenir compte.

Gabriella ZARRI (Université de Florence)

zarri@unifi.it

Politica e profezia in alcuni episodi delle guerre d'Italia : Mercurino da Gattinara e Caterina Mattei da Racconigi

La relazione esamina il rapporto ragione-profezia in uno degli episodi più gravi delle guerre d'Italia : il contrasto tra Carlo V e il gran Cancelliere imperiale Mercurino Arborio da Gattinara che rifiuta di sottoscrivere il trattato di Madrid convinto che il re di Francia non ne avrebbe rispettato le clausole. I fatti diedero ragione al Gran Cancelliere che fu accusato di aver previsto il tradimento francese sulla base di profezie apocrifie. I dispacci degli ambasciatori veneziani, l'*Historia vitae et gestorum per dominum magnum Cancellarium*, le profezie della terziaria domenicana Caterina da Racconigi riportate da Gianfrancesco Pico costituiscono le fonti su cui analizzare il problema della profezia come strumento di lotta politica nel Rinascimento.

Ilana ZINGUER (Haifa University)

zingueri@research.haifa.ac.il

Métaphores du temps dans De la vieillesse d'André Du Laurens

Après une longue série de traités célèbres (Zerbi, Ficin) le traité de Dulaurens, le premier texte sur la question écrit en langue vernaculaire, se penche sur la perception du temps en rapport avec le corps. On pourrait considérer ce texte comme s'inscrivant en continuité dans la chaîne de ces ouvrages de compositions diverses, manuels, traités philosophiques ou médicaux. Pourtant sa célébrité fut grande et celle-ci peut s'expliquer, entre autres raisons valables, par sa dimension métaphorique spirituelle.

Ce manuel pratique de la vieillesse, bien qu'il contienne abondance de recettes et recommandations précises, écrit spécialement pour une patiente par un médecin et clinicien, n'est pas considéré par la critique comme philosophique. Cependant quelques questionnements pourraient bien donner à ce texte une dimension qui dépasse les seules préoccupations de l'anatomiste et du physicien. Outre les sources classiques médicales, des auteurs anciens et contemporains, Dulaurens fait à son tour appel à une source biblique, source de métaphores temporelles.