

Nicolas CORREARD

“NE PLUS SAPERE QUAM OPORTEAT” :  
LA MISE EN SCENE DE LA CURIOSITÉ VAINNE DANS LES SATIRES  
LUCIANESQUES EN LANGUES VULGAIRES (1535-1565)

La curiosité a peut-être un commencement, mais elle ne saurait avoir de fin, comme le veut une anecdote racontée dans les *Capricci del bottaio*, un dialogue satirique et philosophique publié en 1548 par l’Italien Giambattista Gelli, dont le cadre est inspiré par *Le Songe, ou le Coq* de Lucien de Samosate. Un simple artisan, victime des « caprices » de sa « fantaisie » – pour reprendre deux notions fréquemment convoquées, qui définissent l’esthétique de ce texte – y engage au creux de la nuit une discussion avec sa propre Âme, qui parle par prosopopée. Comme Justin le Tonnelier veut assouvir sa soif de connaissance et demande à l’Âme si elle est immortelle ou non, cette dernière le met en garde contre une question si « téméraire », qui a déjà fait « tomber dans de graves erreurs des personnes réputées sages » : « *tal che sarebbe forse meglio che tu non cercassi di saperlo : perché il sapere che non fa mestier di sapere genera maggior confusione* », ajoute-t-elle, un passage ainsi rendu par son premier traducteur français, qui le glose par l’ajout de l’adjectif « curieusement » : « Tellement qu’à l’aventure seroit-ce meilleur, de te contenir à tant, sans rechercher curieusement de l’entendre, parce que sçavoir ce qui n’est expedient & utile pour soy, ne fait qu’engendrer confusion & trouble en l’esprit<sup>1</sup> ». Justin apprend en effet de son *Anima* que Platon et Aristote se sont opposés sur le sujet de la mortalité ou de l’immortalité de l’âme. Pire, Aristote s’est contredit. « As-tu déjà entendu parler de l’histoire de celui qui demande conseil à un autre pour savoir s’il doit ou non prendre femme ? », demande alors l’Âme. Elle poursuit :

Quand il dit : ‘Elle est belle’, l’autre lui répond : ‘Prends-la’. Mais quand il ajoute : ‘Elle a une mauvaise nature’, l’autre répond : ‘Ne la prends pas’. Le premier réplique : ‘Elle a une belle dot’, et l’autre répond : ‘Prends-la’. Mais s’il dit : ‘Elle est plutôt orgueilleuse’, l’autre répondra de nouveau : ‘Ne la prends pas’. Et il continuait ainsi, répondant oui ou non aux nouveaux arguments que le premier lui soumettait. Aristote fait pareil avec moi : j’apprends chez lui que je suis mortelle, en tant que je suis unie au corps ; mais il dit aussi que je suis immortelle, en tant qu’intellect agent, qui peut opérer sans lui. En fin de compte, celui qui le lit n’est pas plus certain de ma mortalité que de mon immortalité<sup>2</sup> [n. t.].

<sup>1</sup> Giovan Battista Gelli, *Opere*, éd. Delmo Maestri, Turin, Tipografia Torinese, 1976, « Ragionamento sesto », p. 212. Pour la traduction française, nous citons *Discours fantastique de Justin tonnelier... nouvellement traduits en français par C. D. K. P.* [C. de Kerquifinen], Paris, Clément Baudin, 1566, p. 201.

<sup>2</sup> Giovan Battista Gelli, *Opere*, p. 214 : « *Hai tu inteso d’uno che domandava consiglio a uno altro di tòr moglie ? E quando egli diceva : ‘Ella è bella’ e colui diceva : ‘Tòla’ ; e di poi quando egli diceva ‘Ella è di cattivo sangue’, egli rispondeva : ‘Non la tòrre’ ; e se colui replicava : ‘Ella ha gran dota’, e’ rediceva : ‘Tòla’ ; e se diceva dipoi : ‘Ella è un po’ superba’, e’ rispondeva di nuovo : ‘Non la tòrre’ ; e così seguitava sempre di dire sì o no, secondo che colui gli proponeva innanzi nuove ragioni. È così fa propriamente Aristotile di me : imperò che, quando mi considera unita col corpo, e’ dice che io son mortale ; e quando e’ mi considera come intelletto agente, e che io posso operare senza quello, e’ dice che io sono immortale ; sì che, finalmente, chi lo legge non è mai certo se io sono mortale o immortale* ». Nous traduisons littéralement. Pour une traduction d’époque, voir *Discours fantastique de Justin tonnelier*, p. 191-193.

Et l'Âme de se moquer des docteurs de la Sorbonne (la « *Scuola parigina* »), en joignant la morale de l'*Ecclésiaste* au rire satirique :

Ainsi va la sagesse du monde, et tous ceux qui veulent avancer éclairés par sa seule lumière. Plus ils apprennent, et moins ils en savent, et ils deviennent ainsi de plus en plus incertains, incapables de retrouver l'apaisement. Ce que Salomon a bien signifié quand il a dit : 'Plus on a de savoir, et plus on a de peine' [*Ecc.*, I, 18]<sup>3</sup>.

Pour mesurer la portée de cette historiette facétieuse, il faut la situer dans une vague de productions lucianesques contemporaines, comme nous y invite la comparaison entre la vérité et une femme désirée dont la nature serait si incertaine ou le caractère si énigmatique qu'elle en deviendrait totalement évasive. On pense à l'*Hermotime* de Lucien de Samosate, ce dialogue pseudo-philosophique retraduit en latin et publié indépendamment en 1522<sup>4</sup>, où l'apprenti-philosophe éponyme est dénié par un truchement de l'auteur, Lykinos, quant à l'existence de la philosophie véritable, comparée à une femme superbe mais chimérique, qui fait courir en vain ses prétendants (*Hermotime*, 73) ; on pense plus encore, en raison du jeu des réponses contradictoires (« Prends-la », « Ne la prends pas »), à la « chanson de Ricochet »<sup>5</sup> jouée à Panurge par Pantagruel au chapitre IX du *Tiers Livre*, une chanson pleine de « mariez-vous doncques » et de « Point doncques ne vous mariez », qui reprend à la lecture du poème de Raminagrobis (« Prenez-la », « Ne la prenez pas »<sup>6</sup>). Le *Tiers Livre* n'est-il pas ce récit dialogué où l'histoire de « celui qui demande conseil à l'autre pour savoir s'il doit ou non prendre femme », pour reprendre les termes de Gelli, devient prétexte à « plus que physiquement philosopher », pour reprendre ceux de Rabelais<sup>7</sup>, autrement dit prétexte à examiner les limites métaphysiques de la connaissance ? L'anecdote semble attester une réception immédiate et peu documentée du *Tiers livre* chez des auteurs italiens possédant un bagage culturel et idéologique similaire, à moins qu'elle ne se réfère à une source commune.

Peut-on faire du *Tiers Livre*, cette vaste parabole portant sur un désir de savoir impossible à satisfaire, mais impossible à réprimer, l'objet d'une étude comparatiste sur les représentations critiques de la curiosité dans les littératures européennes contemporaines ? La mise en scène rabelaisienne est unique, mais en s'intéressant au lucianisme de la Renaissance, on peut reconstituer l'horizon intellectuel et générique dans lequel la question de la curiosité, cruciale pour l'humanisme, a de plus en plus fréquemment été traitée sur le mode serio-comique du paradoxe, de la facétie et de la satire. Par lucianisme, on n'entendra pas seulement la vogue contemporaine des œuvres de Lucien, dont les traductions et les imitations redoublent d'intensité après les nombreuses éditions des *Œuvres complètes* dirigées par Érasme dans les années 1510 à 1530 ; on entendra aussi une posture intellectuelle ironique et critique, inspirée par ce modèle antique, qui se manifeste tout particulièrement envers le désir de connaissance. Les équivalents de la notion latine de *curiositas* sont parfois présents dans le grec de Lucien, sous la forme de la *periergia* ou de la *polypragmosynè* qui animent certains de ses personnages – le narrateur des *Histoires véritables*, l'âne du *Lucius*, le Ménippe voyageant sur la lune et en enfer dans l'*Icaroménippe* et le *Ménippe (Necyomancia)*, par

<sup>3</sup> Giovan Battista Gelli, *Opere, op. cit.*, p. 220 : « O, non te ne maravigliare : ché così fa la sapienza del mondo ; e tutti quegli che vogliono caminar solamente col lume di quella, quando più imparano manco sanno, e diventano continuamente più incerti, e manco si quietano. Il che benissimo volle significare Salamone, quando e' disse : 'Chi aggiunge sapienza a l'uomo, gli aggiunge dolore' ».

<sup>4</sup> *Luciani Samosatensis Hermotimus, sive de sectis Philosophorum*, trad. Conrad Goclenius, Louvain, T. Martins, 1522.

<sup>5</sup> Voir *Le Tiers Livre*, éd. J. Céard, Le Livre de Poche [Bibliothèque classique], 1995, chap. X, p. 105.

<sup>6</sup> *Ibidem*, chap. XXI.

<sup>7</sup> *Ibidem*, Prologue, p. 13.

exemple. Mais si les contemporains de Rabelais ont voulu reconnaître dans les personnages de Lucien des prototypes comiques de la curiosité vaine, c'est surtout parce que leur horizon a été délimité par l'*Éloge de la folie* d'Érasme et la *Déclamation de l'incertitude et de la vanité des sciences* d'Agrippa, dont il faut dire un mot en guise de préalable.

L'interrogation critique sur la curiosité savante n'est pas nouvelle au sein de l'humanisme. Elle lui est peut-être consubstantielle, depuis les origines : un texte fondateur comme le *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Pétrarque témoigne d'une perception tout à fait ambivalente, dans sa volonté socratique de faire redescendre la philosophie du ciel de la théologie sur la terre des hommes<sup>8</sup>. L'exploitation des sources lucianesques dans le sens d'un questionnement ironique n'est pas non plus une nouveauté<sup>9</sup>. Mais au moment du schisme religieux, l'inquiétude redouble vis-à-vis des effets dramatiques d'une curiosité métaphysique insatiable : ce n'est plus seulement l'excès d'ambition intellectuelle de la scolastique qui fait problème sur le plan épistémologique ou moral, mais les conséquences politiques de l'opiniâtreté dogmatique fréquente chez les théologiens. Dès 1511, Érasme, à la suite d'une frange importante de l'humanisme italien, avait mis en cause ceux qui « scrutent avec une curiosité impie les arcanes de la nature, la dimension des astres, leurs mouvements, leurs effets, et les causes cachées du monde, car il est sacrilège pour un mortel de vouloir en savoir plus que ne le permet sa condition<sup>10</sup> », en visant non plus seulement les astronomes et les philosophes, mais aussi et surtout les théologiens. C'est la Folie qui parle, mais elle exprime une ambivalence réelle à l'égard de la *curiositas*, alternativement « pie » et « impie » chez le Prince des humanistes comme l'a montré André Godin<sup>11</sup>. Dans le *Moriae encomium, sive Stultitiae Laus* s'établissent ainsi de solides relations entre la satire lucianesque des maîtres savants, la philosophie sceptique et socratique des « chers Académiques » vantés par la Folie, et l'impératif chrétien de modération de la *libido sciendi* emprunté à Paul, à l'*Écclésiaste* et à certains Pères, ceux-là même qui, comme Augustin ou Lactance, avaient les premiers employé massivement la notion de *curiositas* pour incriminer la philosophie païenne.

Il en va de même dans la vaste déclamaion contre-encyclopédique d'Henri Corneille Agrippa (*De Incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei declamatio*, 1530), où l'on aurait tort de vouloir distinguer le jeu paradoxal de l'enjeu polémique : les « pourchasseurs » des sciences s'y retrouvent pourchassés et mordus par un philosophe

<sup>8</sup> Les études générales sur l'histoire de la curiosité soulignent cette ambivalence de la Renaissance en situant plutôt au XVII<sup>e</sup> voire au XVIII<sup>e</sup> siècle la période d'une revalorisation globale de la curiosité, et d'un changement sémantique du lexique afférent. Voir C. Ginzburg, « High and Low : The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Past and Present*, 73 (1976), p. 28-41, repris et traduit dans *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, trad. M. Aymard, C. Paoloni, E. Bonan et M. Sancini-Vignet, Paris, Flammarion, 1989, p. 97-112 ; H. Blumenberg, « La curiosité théorique en procès », troisième partie de *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, D. Trierweiler et M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999, p. 255-516 ; N. Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>9</sup> Un certain nombre de satires lucianesques du *Quattrocento*, comme le *Momus* d'Alberti, se comprennent dans ce cadre. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à la première partie de notre thèse de doctorat, « Rire et douter : lucianisme, scepticisme(s) et pré-histoire du roman européen (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », dir. F. Lavocat, Paris VII, 2008.

<sup>10</sup> *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, in *Opera Omnia. Desiderii Erasmi Roterdami, IV, 3*, éd. Cl. H. Miller, Amsterdam – Oxford, North Holland Publishing Company, 1979, p. 110, l. 733-737 : « Porro religiosiores erant quam ut impia curiositate arcana naturae, syderum mensuras, motus, effectus, abditas rerum causas scrutarentur, nefas esse rati si homo mortalis ultra sortem suam sapere conaretur. Iam quid extra caelum esset, inquirendi dementia ne in mentem quidem veniebat ».

<sup>11</sup> A. Godin, « Erasme : "Pia/impia curiositas" », in *La curiosité à la Renaissance*, éd. J. Céard, Paris, SEDES, 1986, p. 25-36. Voir aussi S. Houdart, « La Bible, le curieux et la Vérité. Connaissance et scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle », *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, éd. N. Jacques-Chaquin et S. Houdart, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1998, p. 35-49.

cynique et chrétien, qui n'oublie pas de signer son texte par un éloge de l'âne très lucianesque dans sa tonalité, au même titre que l'examen de la science du maquerillage qui met en abyme toute l'encyclopédie au centre de la déclamation. Nous ne traiterons pas de ces deux textes, mais de leur descendance en langue vulgaire au milieu du siècle : successivement en italien, en espagnol et en français, nous verrons que l'usage de formes littéraires inspirées par les dialogues et les récits de Lucien se retrouve presque toujours associé à une critique de la curiosité vaine, au point de devenir l'un des lieux privilégiés de l'interrogation humaniste sur le désir de savoir, parfois mis en scène sous la forme de véritables fictions satiriques.

« UNE AFFREUSE MALADIE DU GENRE HUMAIN » : POLÉMIQUES ANTI-HUMANISTES CHEZ DONI ET LES *IRREGOLARI* ITALIENS

Arrêtons-nous tout d'abord dans le milieu littéraire où évolue Giambattista Gelli, celui d'un groupe d'auteurs travaillant pour les presses vénitienes appelés « *poligrafî* », « *irregolari* » ou « *scapigliati* » (débauchés) par la critique italienne moderne, au risque de projeter des interprétations réductrices ou anachroniques. Plus encore que Gelli ou que le gyrovague Ortensio Lando qui leur est parfois associé en raison, entre autres, de ses *Paradossi*, de sa *Sferza* et de son *Dialogo contra gli uomini letterati*<sup>12</sup>, ce sont des auteurs tels que Niccolò Franco, Anton Francesco Doni ou Giulio Landi qui « vulgarisent » les topiques anti-intellectuelles qu'on trouve dans l'*Éloge de la folie* et dans la *Déclamation* d'Agrippa, dont les traducteurs italiens, comme Lodovico Domenichi, se recrutent d'ailleurs dans le même milieu<sup>13</sup>. Comme l'a montré Paul F. Grendler, ces littérateurs sont extérieurs aux cercles des humanistes érudits qu'ils satirisent, déplaçant les éléments d'un jeu d'autodérision et de questionnement de la curiosité savante pour en faire les outils d'une polémique anti-humaniste<sup>14</sup>.

Ainsi, une *Lode dell'ignoranza* publiée en 1551 par Giulio Landi refait en miniature le parcours contre-encyclopédique d'Agrippa dans un « *breve discorso sopra le scienze* » qui reprend le double argument de l'incertitude et de la vanité des sciences. Les longues doxographies d'Agrippa sont abrégées par des diatribes bouffonnes contre les pédants de chaque discipline – grammaire, poésie, logique, arithmétique, géométrie, astrologie, astronomie, philosophie, droit et théologie sont passées en revue – avec un argument massue, qui donne bien le ton sophistique de cet éloge de l'ignorance : l'admiration et la curiosité sont filles de l'ignorance, comme l'a dit Aristote au début de la *Métaphysique* ; or, elles conduisent au savoir ; donc, l'ignorance est le savoir suprême<sup>15</sup>. Pourtant, « il n'y a pas le moindre doute sur le fait que ce désir de tant savoir n'est rien d'autre qu'une tribulation,

<sup>12</sup> Ortensio Lando, *Paradossi, Cioè sentenze fuori del comun parere* (1544), éd. A. Corsaro, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002 ; *La sferza de' scrittori antichi e moderni* (1550), éd. P. Procaccioli, Rome, Beniamino Vignola Editore, 1995. Quant au *Dialogo* de 1541, très proche par la matière et par le ton des œuvres dont nous traitons ci-dessous, on le trouve reproduit par A. Corsario dans « Il dialogo di Ortensio Lando, *Contra gli uomini letterati* (una tarda restituzione) », *Studi e problemi di critica testuale*, Bologne, vol. XXXIX, Ott. 1989, p. 91-131.

<sup>13</sup> À un an d'intervalle, Lodovico Domenichi publie et traduit *L'Agrippa. Arrigo Cornelio Agrippa della vanità delle Scienze*, Venise, [Giovanni Farri], 1547 et *Due Dialoghi di Luciano nuovamente tradotti*, Florence, L. Torrentino, 1548.

<sup>14</sup> P. F. Grendler, *Critics of the Italian World (1530-1560). Anton Francesco Doni, Niccolò Franco & Ortensio Lando*, Madison (Md.), University of Wisconsin Press, 1969, notamment, pour ce qui est des enjeux épistémologiques, chap. V, « The Rejection of Learning for the Vita Civile », p. 136-161. Voir aussi G. Falcone, « Pensiero religioso, scetticismo e satira contro il pedante nella letteratura del Cinquecento », *La Rassegna della Letteratura Italiana*, Florence, Sansoni, n° 88 (1984), p. 80-116.

<sup>15</sup> Giulio Landi, *La vita di Cleopatra reina d'Egitto, de l'illustre S. Conte Giulio Landi, con una oratione nel fine, recitata nell'Academia dell'Ignoranti ; in lode dell'Ignoranza* [texte édité par A. F. Doni], Venise, 1551, p. 54.

une inquiétude, un casse-tête, une perte du corps et de l'âme, une affreuse maladie du genre humain<sup>16</sup> ». S'adressant à l'Académie des Ignorants, l'orateur récapitule tous les poncifs des diatribes contre les lettres apparues chez les humanistes italiens de la génération antérieure : il se réclame du double patronage de Socrate et de saint Paul, rappelle les exemples des empereurs Licinius et Valentin ayant chassé les philosophes de leurs terres, recourt aux interprétations faisant du serpent de la *Genèse* le symbole de la tentation de la curiosité, argue des peines physiques endurées par les intellectuels dans l'étude<sup>17</sup>.

Nombreux sont les textes de la même eau chez ces « *irregolari* », où seule la mise en scène diffère, à l'instar de cette *Pistole de la lucerna* (1539) où Niccolò Franco présente la lettre imaginaire écrite par la lampe de son cabinet de travail, laquelle, prise d'une « humeur bizarre » (« *spirito di bizzarria* »), une humeur sans doute cynique (le détail de la lampe évoque Diogène), raconte s'être élevée en pleine nuit pour faire le tour de la bibliothèque, constatant la nullité des savoirs rassemblés sur les étagères. Et l'on retrouve la satire des philosophes, médecins, astrologues, chiromanciens, mathématiciens, juristes, logiciens, etc. C'est surtout le travail de variation fantaisiste sur l'idée de curiosité vaine qui intéresse ces auteurs, grands lecteurs et imitateurs de Lucien<sup>18</sup>. Leur spécificité, par rapport à nombre de prédécesseurs humanistes, consiste à faire de ces topiques ressassées<sup>19</sup>, non sans humour, une matière proprement littéraire, dont le statut est transformé par le passage à la langue vulgaire<sup>20</sup>.

La préface d'Anton Francesco Doni à la *Lode dell'ignoranza* permet de mieux comprendre comment un certain type de créativité fictionnelle s'enracine dans ce contexte : considérant que « plus l'homme croit savoir et moins il en sait », Doni invite son dédicataire à pratiquer la vertu évangélique d'humilité et à « ne pas chercher à se fourrer dans la tête toutes les sciences, car elles font tourner la cervelle »<sup>21</sup>. Doni vante avec bouffonnerie sa propre ignorance et en fait un argument paradoxal pour autoriser son texte, avant de rendre hommage à « l'opinion de Lucien », qui envoie son Ménippe en enfer dans le récit éponyme (*Ménippe*, ou *Necyomantia*) afin de savoir quel est le souverain Bien promis par les

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 58 : « [...] la onde dubbio veruno non è, che questo tanto sapere, & contanta saviezza non altra cosa sia, che una tribulatione, una inquietudine, un rompimento di capo, una perditione del corpo, & de l'anima, & sia quasi come una horribile peste de gli infelici uomini ».

<sup>17</sup> Ces arguments et ces exemples, qu'on retrouve pêle-mêle dans les textes d'Ortensio Lando précités, sont déjà réunis dans la *Vituperatio litterarum*, 1517, d'Antonio de Ferrariis, dit Galateo (*Epistola illustri viro Belisario Aquenivo. Vituperatio litterarum*, éd. P. Andrioli Nemola, Galatina, Congedo Editore, 1991) ; ou dans la *Progymnasma adversus literas et literatos* de Gregorio Lilio Giraldi, publiée en 1540, sans doute composée vers 1520 (Giraldi, *Opera quae extant omnium*, t. II, Bâle, Thomas Guarinum, 1580, p. 422-443). Les liens de ces auteurs avec Érasme et Agrippa restent à éclaircir.

<sup>18</sup> Voir E. Mattioli, *Luciano e l'umanesimo*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980, chap. IX et X, ainsi que L. Panizza, « Vernacular Lucian in Renaissance Italy : Translations and Transformations », *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, éd. C. Ligota et L. Panizza, Londres, The Warburg Institute – Turin, Nino Aragno Editore [Warburg Institute Colloquia], 2007, p. 71-114.

<sup>19</sup> Ces auteurs recyclent indéfiniment leur propos en se copiant entre eux, comme le montre la reprise, quasiment à l'identique, du texte de Giulio Landi par Cesare Rao, *Oratione in lode dell'ignoranza*, in *L'argute et facete letere di M. Cesare Rao*, Venise, G. Alberti, 1622 [1562 pour la première édition], p. 36-45. L'infatigable Gabriel Chappuys le traduit dans ses *Lettres facétieuses et subtiles de M. Cesar Rao*, Lyon, Tardif, 1584.

<sup>20</sup> Nous développons cette idée d'un maniérisme sérieo-comique dans une communication intitulée « Le maniérisme comme décomposition de l'idéal encyclopédique et livresque de l'humanisme chez Anton Francesco Doni (*I Mondi e gli Inferni*, 1552-1553) et don Diego de Saavedra Fajardo (*Repubblica literaria*, 1612/1655) », à paraître en 2012 aux Presses Universitaires de Dijon, dans les actes du colloque *Maniérisme et littérature*, org. D. Souiller, Université de Bourgogne, 23-24 sept. 2010.

<sup>21</sup> A. F. Doni, « Al Signore Gregore Rorario da Pordenone », in Giulio Landi, *La vita di Cleopatra*, p. 50 : « Alla fine quando l'huomo crede di saper più, egli sa manco [...] O havere una sola virtù, & non cercare di ficcarsi nel capo tutte le scienze, perche egli è un' aggiramento di cervello ».

philosophes : Ménippe finit par y apprendre de Tirésias que le meilleur genre de vie est celui des ignorants (*Ménippe*, 21)<sup>22</sup>. La conclusion de ce texte, qui se présente comme le récit d'une recherche philosophique impossible, rejoint parfaitement celle de Corneille Agrippa dans l'esprit du Doni, qui était tenu dans son entourage pour le grand partisan du « *Nihil scire foelicissima vita* » qu'Agrippa avait mis en exergue de sa *Declamatio*, dont Doni a supervisé l'édition italienne<sup>23</sup>.

On comprend mieux dans ce contexte la genèse du plus ambitieux texte de fiction du Doni, *I Mondi e gli Inferni* (1552-1553), souvent analysé à l'aune de son esthétique maniériste, mais qui doit aussi beaucoup aux traductions de Lucien en italien réalisées lors des deux décennies précédentes<sup>24</sup>. Le récit s'ouvre sur l'évocation du voyage d'un groupe d'Académiciens qui entendent s'élever au ciel, à l'instar de Ménippe, pour vérifier les prédictions des astrologues contemporains, montrant ainsi « combien est grande la curiosité humaine<sup>25</sup> ». Or, l'expression même de ce projet en fait une entreprise impossible :

Suivant donc ces desirées & douces fantasies de sçavoir ce qui est en nous, dessus & dessous, voir mesmes de ce qui surpasse les forces de notre entendement, plusieurs se sont mis à imaginer en leur esprit, & à se rompre & alambiquer le cerveau, comme font maintenant nos Academiques, à écrire, non seulement de ce monde, mais aussi de plusieurs autres [...] des subtils secrets de la nature, des mysteres du ciel & de Dieu, lequel est incomprehensible, & dont les voyes sont incogneues<sup>26</sup>.

On reconnaît, à la fin de cette traduction de Gabriel Chappuys, un souvenir de saint Paul (*Rom.*, XI, 33), qui permet de dénoncer l'absurdité et l'impiété de cette entreprise de connaissance métaphysique. Effectivement, le naufrage de ces académiciens pèlerins est rapidement annoncé et la fiction se transforme en rhapsodie de mondes et d'enfers divers, qui offrent autant d'occasions à Doni pour replacer des éléments de la satire des astronomes, des géographes, des historiographes, des philosophes et autres pédants, empruntés à la *Declamatio* d'Agrippa ou à des textes comme la *Lode dell'ignoranza*. Le thème initial est bien celui d'une satire anti-astrologique, qui n'est pas sans évoquer le *Tiers Livre* ou la série des *Pantagruéliques pronostications* de Maître François ; comme chez Rabelais, le scepticisme chrétien appliqué au désir de connaissance métaphysique met plus généralement en question la *libido sciendi*. La métaphorisation viatique de la curiosité se fait

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>23</sup> Voir la lettre adressée à Doni par Niccolò Martinelli, in A. F. Doni, *Il primo libro delle lettere*, Venise, Girolamo Scotto, 1545, fol. LVI-LVII : « *Che benedette sien quelle parole che vi usciron di quella pretiosa bocca l'altra sera [...] 'Di non saper mai niente', et che cotesto era il più bel tempo che potessi havere un huomo, concordandovi con Cornelio Agrippa De vanitate scientiarum quando e' dice 'felicissima vita est nihil scire' et così fu provata e postovi il sigillo* » ; « Bénies soient les paroles qui sont sorties de votre bouche précieuse l'autre soir [...] 'De ne jamais rien savoir', et que c'est là la meilleure manière de vivre, en quoi vous rejoignez le *De incertitudine et vanitate scientiarum* de Corneille Agrippa quand il dit '*felicissima vita est nihil scire*', qui approuve cette vérité et vous donne son sceau ».

<sup>24</sup> *I dilettevoli dialogi: le vere narrationi, le facete epistole di Luciano philosopho: di greco in volgare novamente tradotte et historiate*, Venise, Nicolò di Aristotile (Zoppino), 1525 ; *I dialogi piacevoli, le Vere narrationi, le Facete epistole di Luciano philosopho, di greco in volgare tradote per M. Nicolò da Lonigo*, Venise, 1541.

<sup>25</sup> Tel est le sous-titre de la première section du texte, le « Petit Monde ». Voir Anton Francesco Doni, *I Mondi e gli Inferni*, éd. P. Pellizzari, Turin, Einaudi, 1994, p. 11 : « *Mondo piccolo. In questa prima diceria si fa cognoscere agli uomini quanto sia difficile il saper le cose alte e celesto, e si mostra quanto sia grande la curiosità nostra, con un discorso mirabile dell'uomo* ».

<sup>26</sup> *Les mondes célestes, terrestres et infernaux... tirez des œuvres de Doni, Florentin*, trad. G. Chappuys, Lyon, B. Honorati, 1578, p. 1-2 ; *I Mondi*, p. 5-6 : « *Sopra queste desiderate e dolci fantasie di saper quello que sta in noi, sotto e sopra, anzi più d'esser capaci di quello ch'è fuori del nostro intendere, molti uomini si sono posti, imaginandosi con l'intelletto e lambiccandosi il cervello come ora fanno i nostri Academici, a scriver non solamente di questo, ma di diversi mondi [...] così i sagaci secreti della natura, come gli ascosti misteri del cielo e di Dio, il quale è incompresibile e le sue vie sono investigabili* ».

clairement, chez Doni, l'image d'un naufrage de l'entreprise humaniste et d'un éclatement intellectuel consécutif à l'invention de l'imprimerie. Plusieurs personnages répètent que la plus grande des folies est la curiosité, à l'instar de ce Sage qui s'étonne de sa propre sottise, citant les Écritures dans l'Enfer où il a été relégué :

[...] certainement ouy, ie ne suis donc pas sage, pource que ie pense sçavoir plus qu'il n'est raisonnable de sçavoir. *Non plus sapere quam oportet sapere* [Rom., XII, 3]. C'est-à-dire, Ne sçavoir plus, qu'il faut sçavoir. Et l'Ecle. 3. *In supervacuis rebus noli scrutari multipliciter, & in pluribus operibus eius ne fueris curiosus* [Ecclésiastique, III, 21]. C'est-à-dire, Ne te mets en peine de fonder & esplucher en plusieurs sortes les choses superflues & inutiles & en plusieurs œuvres ne soit curieux. Voyla qui est pour moy, qui veux sçavoir les secrets des punitions infernales : certainement ie suis trop curieux. *Altiorate ne quaesi[er]is* [Ecclésiastique, III, 23] : Ne cherche choses plus hautes que toy, dit Salomon<sup>27</sup>.

Ce discours du scepticisme chrétien culmine dans la vision du « *Mondo massimo* », « Très grand monde » où devant la perfection divine s'anéantissent « tant de vains pensers de notre savoir humain » (« *tanti vani pensieri di questo nostro umano sapere* »)<sup>28</sup>.

Que cette satire de la curiosité évoque Rabelais par la dualité silénique de la fiction comique et du message moraliste, la réception française le montre bien : l'édition de Gabriel Chappuy est précédée de poèmes de Claude du Verdier contre « ceux qui veulent chercher trop curieusement<sup>29</sup> » ; elle est amplifiée par l'adjonction d'un « Monde des cornus » de la main du traducteur, où les éloges du cocuage sont initiés par un personnage nommé « le Curieux », qui s'exclame « Ô grande folie ! ô trop grande curiosité ! », avant de se laisser aller à sa folie et d'être réprimandé par Momus, personnage de Lucien qu'on retrouvait aussi chez Doni : « veux-tu monter iusques au ciel, par une trop grande curiosité ? il est impossible »<sup>30</sup>. Le traducteur français a bien compris le jeu ménippéen du Doni, qui consiste à mettre en scène des « fictions sorties du savoir humain » (« *finzioni uscite del sapere umano*<sup>31</sup> »), qu'on ne cesse de dénoncer et d'exploiter dans le même temps.

#### TROP PLEIN, OU TROP LOIN : DEUX MODES DE LA SATIRE DE LA CURIOSITÉ EN ESPAGNE

Avant de revenir à la France, un détour par l'Espagne n'est pas inutile pour comprendre comment l'influence de textes tels que le *Moriae encomium* et la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* a pu susciter des jeux littéraires de plus en plus complexes sur la curiosité

<sup>27</sup> *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, p. 382 ; *I Mondi e gli Inferni*, p. 293-295 : « Certo sì, non son adunque savio, perché cerco di sapere più che non è dovere ch'io sappia : "Non plus sapere quam oportet sapere". Eccl., III : "In supervacuis rebus noli scrutari multipliciter, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus". *Questo tocca a me, che voglio sapere i secreti dell'infernal punizioni. Troppo son curioso certamente: "Altiora ne te quaesiveris", disse Salomon* ».

<sup>28</sup> *I Mondi e gli Inferni*, p. 189 ; *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, p. 230.

<sup>29</sup> *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, p. 1 du paratexte :

Vous qui voulez chercher trop curieusement  
 Ce qui ne peut entrer dans votre entendement  
 Qui desirez scavoir tout ce que la puissance  
 Du sauveur a osté de vostre cognoissance  
 Qui eschelez le Ciel par la presumption,  
 Qui de voz cueurs hostesses, ard vostre affection  
 Qui estes souhайтеux de voir ce que Nature  
 A esloigné des yeux de toute creature [...]  
 Avant que de vouloir choses haultes comprendre  
 Il faut premierement qui nous sommes apprendre.

Ce poème évoque les « contre-éloges » de la curiosité astronomique décrits par I. Pantin dans *La poésie du ciel en France dans la seconde moitié du seizième siècle*, Genève, Droz, 1995, chap. 6 à 8, p. 109-170.

<sup>30</sup> *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, « Le monde des cornus », p. 480.

<sup>31</sup> *I Mondi e gli Inferni*, « Il tardo academico Peregrino a' lettori », p. 189.

savante insatiable, mais impossible à satisfaire, et ce en dépit d'une contexte de répression censoriale qui s'abat dès les années 1540 sur le lucianisme et l'érasme espagnol<sup>32</sup>. En témoigne par exemple l'œuvre ambitieuse du grand juriste castillan Juan Arce de Otálora, les *Coloquios de Palatino y Pinciano*, écrits vers 1550, mais restés inédits jusqu'à une période récente, peut-être en raison de la mort de l'auteur, sans doute aussi en raison de leur contenu polémique<sup>33</sup>. L'œuvre se présente comme un dialogue humaniste narrativisé. Deux étudiants de Salamanque partent en vacances : profitant des fêtes, Palatino et Pinciano font le voyage entre Salamanque et Valladolid, aller-retour, s'entretenant en chemin de tous les sujets possibles, des plus sérieux aux plus triviaux, car « *nugae seria ducent* » (« les propos futiles mèneront aux choses sérieuses ») fait comprendre l'auteur dans l'épître dédicatoire, où il annonce son intention de mêler « *burlas* » et « *veras* » (plaisanteries et vérités)<sup>34</sup>. Il s'agit donc aussi d'un immense recueil de miscellanées, d'une forêt encyclopédique, « *silva* » plus abondante encore que celle de Pedro Mexía (dont la *Silva de varia lección* de 1540 est prise en exemple), mais écrite dans le style d'un *serio ludere* paradoxal et déclamatoire<sup>35</sup>. Rapidement, l'accumulation de savoirs menace de se renverser lorsque Pinciano, inspiré par « celui qui a écrit le *De incertitudine* » comme le laisse entendre une allusion discrète et tardive<sup>36</sup>, entame un sermon contre l'étude et propose d'examiner un thème proverbial tiré de l'*Ecclésiaste*, I, 18, « *Qui addit scientiam, addit laborem* » (« Plus on a de savoir, et plus on a de peine »), qui tiendra lieu de fil rouge tout au long des dialogues.

Pinciano fait sien le discours de Paul, lequel « blâmait les personnes très curieuses en matière de science » (« *reprehendía a los muy curiosos en saber* »), avec son « *No[ite] sapere plus quam oportet[a]t* » (*Rom. XII, 3*)<sup>37</sup>. Il reprend aussi à son compte le discours de l'*Ecclésiaste* :

J'ai appliqué mon cœur à l'étude pour qu'il connaisse la sagesse et sache distinguer les choses sur cette terre, et à la fin j'ai découvert que l'homme ne peut rendre raison de toutes les œuvres de Dieu, que plus il travaillera pour la trouver, moins il l'atteindra. J'ai ressenti tout cela dans mon cœur plein de curiosité, et j'ai considéré qu'il y a beaucoup de tourment dans le savoir, et que plus on a de science, et plus on a de peine [n. t.]<sup>38</sup>.

Le thème de la critique des savoirs, retournant le modèle courant en Espagne des *laudes litterarum*, n'est pas tout à fait nouveau : dès 1530, un certain Lope Alonso de Herrera avait prononcé à l'université Complutense un discours dans la veine de la *Declamatio* d'Agrippa<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Sur ce contexte de répression, renvoyons au grand ouvrage de M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1991.

<sup>33</sup> Sur l'histoire de ce texte, voir J. L. Ocazar Ariza, « La tradición manuscrita de los *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce de Otálora », *Criticón*, n° 56 (1992), p. 81-85.

<sup>34</sup> Juan Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano* [v. 1550-1555], t. I, éd. J. L. Ocazar Ariza, Madrid, Turner [Biblioteca Castro], 1995, « Carta enviada al autor », p. 20 et I, 5, p. 60.

<sup>35</sup> En témoigne un nouvel éloge de la folie, accompagné d'un éloge des éloges paradoxaux, avec un hommage appuyé à Lucien et à Érasme, *ibidem*, I, 6 à 8, p. 61-86.

<sup>36</sup> On évoque en passant dans le dialogue « la opinión del otro que escribió *De vanitate scientiarum* ». *Ibidem*, V, 6, p. 361.

<sup>37</sup> *Ibidem*, III, 5, p. 196.

<sup>38</sup> *Ibidem*, III, 6, p. 201-202 : « *Puse mi corazón para que supiese sabiduría y entendiese la diferencia de las cosas de la tierra. Y al fin alcancé que de todas las obras de Dios no puede el hombre dar razón, y que cuanto más trabajare para buscarla, tanto menos la hallaré. Todo esto traté en mi corazón curiosamente, y consideré que en la mucha sabiduría hay mucha indignación y que quien añade o busca aumentar ciencia, busca o añade el trabajo* ».

<sup>39</sup> Sur ce texte difficilement accessible, voir M. Menéndez y Pelayo, « De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant », in *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Est. tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1891, p. 346-348 ; F. Rico, « '*Laudes litterarum*' : humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance », in *L'héritage humaniste dans les lettres espagnoles*, éd. A. Redondo, Paris, Vrin, 1979, p. 30-50.



La critique se nourrit, chez Arce de Otálora, d'une cornucopie de lieux communs bibliques contre la curiosité savante : *Ps.* LXX, 16 (« *Quia non cognovi litteraturam, introibo in poten[t]ias Domini* » : « Comme je n'ai pas connu les lettres, je prendrai part à la puissance de Dieu ») ; *Job*, XXVIII, 12 (« *Sapientia ubi in[v]enitur? Nescit homo* » : « Mais la sagesse, où la trouver ? C'est ce que l'homme ignore ») ; *Isaïe*, XXIX, 14 (« *perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo* » : « je confondrai la sagesse des sages et je châtierai l'intelligence des intelligents ») ; *Isaïe*, XLVII, 10 et 13 (« *Sapientia tua et scien[t]ia tua ipsa te decipit* » : « C'est ta sagesse et ta science qui t'ont trompée ») ; *Rom.*, XII, 16 (« *proinde nolite esse prudentes apud vos metipsos nec alta sapientes* » : « ne vous prenez pas pour des sages, n'ayez pas le goût des grandeurs ») ; *I Cor.*, III, 19 (« *Sapientia huius mundi [s]tultitia est apud Deum* » : « La sagesse de ce monde est folie devant Dieu »), et VIII, 1 (« *Scientia inflat* » : « La connaissance enfle ») ; *II Cor.*, III, 6 (« *Littera occidit* » : « La lettre tue ») ; enfin, la remontrance de Festus à Paul, *Actes*, XXVI, 24 (« *Insanis Paule, multe litterarum te ad insania[m] ducunt* » : « Tu es fou, Paul ! Ton grand savoir te fait perdre la tête ! »). L'auteur des *Coloquios* ajoute la fameuse remarque d'Augustin dans ses *Confessions*, l. VIII, chap. 8 (« *Surgunt indocti et rapiunt c[el]um* » : « Les simples et les ignorants s'élèvent et saisissent le ciel »)<sup>40</sup>. Pareil florilège constitue un marqueur intéressant d'influences : après Érasme et Agrippa, et bien avant que Montaigne ne répète ces topiques dans ses *Essais* ou ne les fasse graver sur les poutres de sa bibliothèque, c'est Ortensio Lando qui semble en avoir proposé un recueil presque complet dans le champ de la littérature paradoxale de la Renaissance, aussi bien dans son *Dialogo contra gli uomini letterati* que dans le troisième de ses *Paradossi* (« *Migliò essere ignorante che dotto* »)<sup>41</sup>. Et l'on retrouve chez l'auteur espagnol les mêmes *exempla* stéréotypés (les empereurs Licinius et Valentin ayant chassé les lettrés) ou le même lexique épidémiologique (la « peste » ou « maladie » des lettres).

Ce qui singularise les *Coloquios de Palatino y Pinciano*, plus que l'amplification de ce thème, c'est l'assise philosophique que leur confère l'auteur. Autant qu'aux sources chrétiennes, le personnage de Pinciano recourt aux sceptiques de l'Antiquité, en particulier au Cicéron des *Académiques*, qui soutenaient l'impossibilité de déterminer un critère de vérité : puisque notre entendement n'est pas capable de la vérité, « rien n'est plus certain que notre incertitude, comme l'ont dit les philosophes de l'Académie » (« *Lo más cierto es que no sabe nadie cosa cierta, y así lo afirmaron los filósofos académicos* »)<sup>42</sup>. Ce point de vue est attribué à un personnage déclamateur, et donc relativisé, mais la forme elle-même relativiste et probabiliste du dialogue fait du néo-académisme cicéronien une source majeure des entretiens entre Palatino et Pinciano. Dans la suite du texte, l'auteur soumet ainsi de nombreux savoirs, tels que le droit, la médecine ou la théologie, à la méthode de l'examen *in utramque partem*, pour mieux constater que tous les domaines confirment la relativité des jugements. L'expérience du droit, notamment, plaide en ce sens, et l'auteur y investit une connaissance toute personnelle de la discipline : Bartole et Balde se contredisent si souvent, les arrêts des cours de Salamanque et de Valladolid sont si variables et les jugements si incertains, que l'examen de cette seule discipline suffirait à se ranger à la sagesse socratique du « Je sais que je ne sais rien », explique Pinciano<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Coloquios de Palatino y Pinciano*, t. I, III, 5, p. 190-200.

<sup>41</sup> Grâce à l'étude de P. F. Grendler sur les éditions des *Paradossi*, on sait qu'une traduction espagnole du texte de Lando a été publiée en 1552 par Gryphe, le même imprimeur lyonnais qui diffusait l'œuvre en langue originale en Europe, avant de publier la traduction française de Charles Estienne en 1553. Voir P. F. Grendler, *Critics of the Italian World (1530-1560)*, p. 222-239.

<sup>42</sup> *Coloquios de Palatino y Pinciano*, t. I, III, 5, p. 193.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Un scepticisme de bon aloi, constatant l'impossibilité de fonder et de borner la connaissance, était devenu courant dans les dialogues espagnols de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle : on le retrouve chez Fernán Pérez de Oliva, chez Antonio de Torquemada, et bien d'autres<sup>44</sup>. Mais un auteur comme Arce de Otálora le développe à la fois plus systématiquement et plus facétieusement : il y ajoute aussi le sel de l'ironie lucianesque par son goût du paradoxe, par sa verve satirique et par l'abondance de la matière serio-comique. Le livre fourmille d'anecdotes facétieuses et proto-picaresques dignes de la *Celestina*, enchâssées dans l'examen encyclopédique et ironique des connaissances humaines, qui se poursuit sur des centaines de pages.

On ne s'étonnera pas de la volte-face finale de Pinciano au moment où Palatino déclare être enfin convaincu par le point de vue sceptique, embrassant l'idée que la vie heureuse consiste à ne rien savoir (« *In nihil sapiendo jocundissima vita* »)<sup>45</sup> : revenu à Salamanque, Pinciano se met à entonner les louanges de l'étude, affirme que la vérité est à notre portée, que la connaissance est un don divin. Typique de la littérature serio-comique de la Renaissance, la palinodie peut se comprendre comme une prudence de la part de l'auteur, ou bien comme une manière de mettre à distance un thème ludique et provocant, paradoxal au sens où il choque l'opinion commune. Quelle conclusion tirer d'un dialogue où chaque opinion se voit contredite, comme s'en vante l'auteur dans l'épître dédicatoire<sup>46</sup> ? Peut-être que la curiosité a besoin d'être soignée par son contraire, et que rien ne lui profite autant que de prendre quelques vacances...

Le jeu cornucopien d'une accumulation paradoxale des savoirs est une modalité de questionnement de la curiosité. La fiction ménippéenne du voyage savant en est une autre pour les lucianistes espagnols, que développe à la même époque le *Crotalón* anonyme, attribué à Cristóbal de Villalón<sup>47</sup>. Emblématique des satires lucianesques rédigées au milieu du siècle en langue castillane<sup>48</sup>, ce texte se présente comme une somme d'imitations des textes de Lucien rassemblées dans un cadre inspiré par le *Songe* du Samosate, qui n'est pas sans rappeler par ailleurs le dialogue de Gelli que nous avons évoqué plus haut : le coq du savetier Mycille prend la parole et se met à converser avec son pauvre maître, qu'il édifie par ses vingt-et-un chants. Le plus souvent, cette satire d'inspiration fortement érasmiennne porte sur le clergé ou sur les superstitions catholiques, mais elle touche aussi la curiosité métaphysique lorsque le coq raconte avoir été Ménippe volant dans une existence antérieure, un Ménippe « très désireux de connaître les choses du ciel » (« *tan deseoso de saber las cosas del cielo* »). On passe ainsi de l'imitation d'un hypotexte à un autre. Réécrivant le début de l'*Icaroméniippe* (notamment *Icaroméniippe*, 4), le texte met l'accent sur l'avidité de la *libido sciendi* :

[...] brûlant de désir, je m'efforçais d'employer mon entendement et mon zèle à ces choses dont l'appréhension est synonyme de vérité. Ainsi, je souhaitais aller au-delà des choses ténébreuses et obscures d'ici-bas, et voler jusqu'au créateur et principe naturel de toutes choses, et ce désir était enflammé par la considération de ce que les philosophes appellent le

<sup>44</sup> Voir Jacqueline Ferreras, *Les dialogues espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle, ou, l'expression d'une nouvelle conscience*, Paris, Didier Erudition, 1985, « I.2. La importancia de la duda », p. 88-92.

<sup>45</sup> *Coloquios de Palatino y Pinciano*, t. II, XVII, 2, p. 1375.

<sup>46</sup> *Ibidem*, t. I, « Carta enviada al autor », p. 17.

<sup>47</sup> Cristóbal de Villalón (attribué à), *El Crotalón de Cristóforo Gnósofo*, éd. Asunción Rallo, Madrid, Cátedra [Letras Hispánicas], 1990.

<sup>48</sup> Renvoyons aux travaux d'A. Vian Herrero à ce sujet, notamment « Luciano reformista y latino en *El Crotalón* », in *Ibero-Romania*, n° 50 (1999), p. 28-57, et « El diálogo lucianesco en el Renacimiento español », *El Diálogo renacentista en la península ibérica. Der Renaissancedialog auf der Iberischen Halbinsel*, éd. Roger Friedlein, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 51-96.

monde, car je ne pourrais savoir en cette vie comment il fut fait, ni qui l'avait fait, ni où résidait son principe et sa fin [n. t.]<sup>49</sup>.

Ménippe figure ici le prototype du personnage curieux, embarrassé de problèmes insolubles (« toutes ces questions me paraissaient si difficiles intellectuellement, qu'elles me semblaient excéder les capacités de la compréhension humaine<sup>50</sup> »). La première traduction espagnole de l'*Icaromenippe*, par Juan de Jarava (*Icaro Menippo o Menippo el Volador*, 1544), s'insérait d'ailleurs à la suite d'un volume consacré à des « Questions problématiques » relevant de la philosophie naturelle, l'histoire de Ménippe illustrant selon Jarava les recherches trop ambitieuses menées sur des sujets dont la connaissance est réservée à Dieu<sup>51</sup>.

Comme chez Lucien, le Coq, *alias* l'Icaroménippe, interroge les autorités savantes, les « maîtres de la philosophie et théologie naturelle et céleste » (« *maestros de la filosofía y theología natural y celestial* ») – c'est évidemment l'adjonction des théologiens aux côtés des traditionnels philosophes qui porte la charge polémique – et comme chez l'auteur grec, il récolte de réponses contradictoires et alambiquées, les maîtres faisant passer leur simple « conjectures » pour des « certitudes » indues<sup>52</sup>. Non seulement cette polémique dirigée contre le « labyrinthe de confusion » (« *labyrintho de confusión* ») de la scolastique universitaire reprend des passages d'un opuscule de Villalón intitulé *El Scolástico*, ce qui a pu justifier l'attribution du texte à cet auteur<sup>53</sup>, mais on y reconnaît, projetés dans la trame lucianesque, des passages de l'*Éloge de la folie* et de la grande satire anti-sorbonnarde de Juan Luis Vives, l'*In pseudodialecticos* (1520). Autre médiateur de la réception de Lucien dans le contexte espagnol, Vives n'avait cessé de promouvoir, dans ses écrits philosophiques (aussi bien dans le *De causis corruptarum artium* que dans sa *Prima philosophia*), un scepticisme chrétien inspiré par le néo-académisme antique, revenant à prôner, plus ou moins comme Érasme et Agrippa le faisaient, un refus complet de discourir dans le domaine métaphysique.

Naturellement, le voyage du Coq-Icaroménippe dans l'au-delà ne lui apprend rien de plus au sujet des secrets du monde<sup>54</sup>. Arrivé devant le Créateur à qui il fait part de son désir de connaissance, le personnage obtient pour seule réponse celle d'un ange qui le met en garde contre « ces futilités des sciences » (« *estas superfluidades de las sciencias* ») :

Cesse donc de perdre ton temps dans la contemplation des choses élevées qui dépassent ton entendement, et cesse de spéculer sur les origines, les causes et la finalité des choses. Rejette et méprise ces syllogismes vains et cauteleux, qui ne sont que vent et vide sans aucun profit, et contente-toi dorénavant d'un genre de vie consistant à t'occuper au mieux de ce que tu

<sup>49</sup> *El Crotalón*, XII, p. 293-294 : « *con gran deseo me esforcé a emplear mi entendimiento y affición en aquellas cosas que de su cogeta son buenas a la verdad; y así cobdiçie passar destas cosas tenebrosas y obscuras, y volar hasta la naturaleza y criador de todas, a este deseo me movió y encendió la consideración deste que los philosophos llaman mundo, porque nunca pude en esta vida hallar de qué manera fuesse hecho, ni quién le hizo, dónde tuvo principio y fin* ».

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 291 : « *Pareçianme ser todas estas cosas difíciles al entendimiento, en tanta manera que por ninguna fuerça de nuestra naturaleza se podían por algún hombre comprehender acá* ».

<sup>51</sup> Juan de Jarava, *Problemas o preguntas problemáticas [...] y un diálogo de Luciano que se diga Icaro Menipo*, Louvain, Rutger Rescius, 1544, fol. A 3.

<sup>52</sup> *El Crotalón*, XII, p. 297.

<sup>53</sup> M. Morreale, « Luciano y las invectivas “antiescolásticas” en *El Scolástico* y en *El Crotalón* », *Bulletin Hispanique*, LVI (1954), p. 388-395.

<sup>54</sup> Sur le rapport entre vol icaroménippéen, satire de la curiosité et voyage par l'absurde dans ce texte, dans celui de Doni et chez d'autres lucianistes contemporains, comme le français Jean Thenaud, voir Th. Maus de Rolley, *Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève, Droz, 2011, p. 119-145.

possèdes et à vivre vertueusement. Ainsi, sans curiosité excessive, tu vivras apaisé, dans le plaisir et le contentement<sup>55</sup>.

Ce passage réitère la morale du *Ménippe* (*Necyomanzia*), qui rejoint celle du « *Nolite sapere altum* » paulinien (*Rom.*, XI, 20), et celle du « *Quae supra nos, nihil ad nos* » socratique (« Ce qui est au-dessus de nous n'est rien pour nous ») dont Érasme avait fait un adage<sup>56</sup>. Comme chez Lucien, comme chez Doni, comme chez Rabelais, ce voyage est une démonstration par l'absurde de la vanité de la curiosité, mise au service d'un éloge de la sagesse des simples et d'une critique de la « présomption » scolastique.

« ON NE SÇAUROIT TROP APPRENDRE » : L'AMBIVALENCE DU *TIERS LIVRE* DANS LE CONTEXTE DES DIATRIBES CONTRE LES LETTRES EN FRANCE

On se gardera d'entrer ici dans une analyse détaillée du *Tiers Livre*, éminemment plus complexe mais éminemment comparable, puisqu'il fait la somme de traits que nous avons vus pratiqués de manière indépendante ailleurs, combinant notamment ce que nous avons appelé les modalités du « trop plein » et du « trop loin ». Nous voudrions simplement montrer en quoi l'horizon de création et de réception lucianesque d'une telle œuvre peut éclairer le jeu de Rabelais sur la curiosité. Le lucianisme de langue française procède de sources identiques, il partage la même idéologie érasmiennne et ses modalités littéraires sont tout à fait similaires à celles des textes que nous venons d'examiner. Qu'on prenne l'exemple du sulfureux *Cymbalum mundi* paru de manière anonyme en 1537, qui imitait Lucien de manière plus ouverte que ne le fait Rabelais : de part en part, l'ouvrage semble construit pour se moquer de la curiosité humaine, qui est aussi bien celle du lecteur confronté à quatre dialogues énigmatiques dont l'objet se dérobe à toute appréhension claire, que la curiosité des théologiens présomptueux, ces « veaux de philosophes » qui prétendent détenir la pierre philosophale, satirisés dans le second dialogue, ou encore celle des contemporains espérant lire les secrets du destin dans le livre de Jupiter (dialogue I), « tant sont les hommes curieux et devisans volontiers des choses nouvelles et estrangeres<sup>57</sup> ! ». L'ouvrage met à profit le potentiel énigmatique de la fiction pour susciter la curiosité du lecteur et la décevoir, pour faire ressentir avec ironie et amusement, non sans enjeux polémiques, la vanité de ce ressort universel de la psychologie humaine. Comme le dit le chien Hylactor :

Ne sçay-je pas bien que c'est des hommes ? Ilz se faschent volentiers des choses presentes, accoustumees, familiares et certaines, et ayment tousjours mieulx les absentes, nouvelles, estrangeres et impossibles ; et sont si sottement curieux, qu'il ne faudroit qu'une petite plume qui s'eslevast de terre le moins du monde pour les amuser tous, quantz qu'ilz sont<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *El Crotalón*, p. 373 : « *Agora quiero decir la suma de mi intención: sabe que el mejor y más seguro estado de los hombres en el mundo es de los idiotas, simples populares que pasan la vida con prudencia; por lo cual dexate de hoy más de gastar tiempo en la vana consideración de las cosas altas y que suben de tu entendimiento, y dexa de inquirir con especulación los fines y principios y causas de las cosas. Menospreçia y aborrece estos vanos y cautelosos silogismos que no son otra cosa sino burla y vanidad sin provecho alguno, y de aquí adelante solamente sigue aquel género de vida que te tenga en las cosas que de presente posees lo mejor ordenado que a las leyes de virtud puedas, y como sin demasiada curiosidad ni solitud en alegría y plazer puedas vive más sosegado y contento* ».

<sup>56</sup> *Adag.* I. vi. 69 (LB II, 250 AB), *The Collected Works of Erasmus*, trad. R. A. B. Mynors, Toronto - Buffalo - Londres, University of Toronto Press, 1989, p. 48 : « *Quae supra nos, nihil ad nos* », qui cite les *Institutiones* de Lactance, III, ii, 20, comme source de cette expression originellement delphique.

<sup>57</sup> Bonaventure des Périers (attribué à), *Cymbalum mundi*, éd. M. Gauna, Paris, Champion, 2000, dialogue IV, p. 98.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 95-96.

Rabelais, le « Lucien français »<sup>59</sup>, n'a cessé pareillement de poser la question de la curiosité : son œuvre n'est pas une invitation univoque à célébrer les joies de l'encyclopédisme humaniste, ni un simple brûlot contre l'obscurantisme attribué aux « ténèbres » scolastiques. Son ambivalence, on le sait, se manifeste ouvertement dans un passage de l'*Almanach pour l'année 1535*, qui commence par la légitimation aristotélicienne pour en venir rapidement à la mise en garde de l'*Ecclésiaste*, avant d'évoquer, plus loin, le « *Quae supra nos, nihil ad nos* » :

[...] tous humains naturellement desirent sçavoir. C'est-à-dire, que nature a en l'homme produit convoitise, appetit, et desir de sçavoir et apprendre, non les choses presentes seulement, mais singulierement les choses advenir, pource que d'icelles la cognoissance est plus haulte et admirable. Parce doncques qu'en ceste vie transitoire ne peuvent venir à la perfection de ce sçavoir (car l'entendement n'est jamais rassasié d'entendre comme l'œil n'est jamais sans convoitise de voir, ny l'oreille de ouyr *Eccl. 1.*) et nature n'a rien fait sans cause, ny donné appetit ou desir de chose qu'on ne peust quelquefois obtenir, autrement seroit iceluy appetit ou frustratoire ou depravé, s'ensuit qu'une autre vie est aprez cette-cy, en laquelle ce desir sera assouvi<sup>60</sup>.

Cette double dynamique de légitimation et de critique de la curiosité se retrouve dans de nombreux épisodes du premier livre de la geste pantagruélique, avec la lettre de Gargantua incitant son fils à devenir un « abîme de science » (*Pantagruel*, chap. VIII), l'ambition de Pantagruel exposant 9764 thèses « en tout sçavoir » (chap. X), la controverse burlesque de Thaumaste avec Panurge (chap. XVIII-XIV), ou même dans la *cupiditas discendi* de Panurge et dans l'érudition délirante d'Alcofrybas Nasier. Rabelais y a-t-il plutôt illustré le versant de l'éloge, ou plutôt le versant de la critique de la curiosité<sup>61</sup> ? Outre l'importance du contexte spécifique de l'évangélisme français, qui reformule une vieille hostilité chrétienne envers la *libido sciendi* en critique du « cuyder »<sup>62</sup>, outre l'apport plus tardif et plus ponctuel du renouveau sceptique<sup>63</sup>, l'inscription directe de Rabelais dans le contexte des écritures serio-comiques renaissantes, son lien matriciel avec Érasme, l'inspiration qu'il tire de Lucien incitent à ne pas minimiser le versant critique. L'actualité des discours hostiles à la curiosité explique peut-être plus précisément que le thème passe au premier plan en 1546, avec le *Tiers Livre*.

La parution contemporaine du *Paradoxe contre les lettres* d'un certain Opsimathes chez l'éditeur lyonnais Jean de Tournes, cette année-là, en constitue un bon indice. Cette diatribe contre la « philautie » ou la « fine follie » des « Philo-musarts » et autres « pédants » lunatiques affiche une parenté lexicale remarquable avec le *Tiers Livre*<sup>64</sup>. Par ailleurs, elle se

<sup>59</sup> Sur l'importance de cette dette envers le Samosate, voir Ch. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1988, chap. VII, « Rabelais, 'Lucien français' », p. 235-261.

<sup>60</sup> Rabelais, *Almanach pour l'an 1535*, in *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1994, p. 938-939.

<sup>61</sup> Voir l'évaluation nuancée formulée par L.-V. Saulnier dans « Le doute chez Rabelais. Un programme circonstancié : le premier *Pantagruel* », *Études Rabelaisiennes*, tome XIV, Genève, Droz, 1977, p. 1-21.

<sup>62</sup> Voir le livre fondamental de G. Defaux, *Le curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, Lexington (Kentucky), French Forum Publishers, 1982, notamment chap. IV et V à propos des discours hostiles à la *curiositas*.

<sup>63</sup> E. Naya, « 'Ne sceptique ne dogmatique et tous les deux ensemble' : Rabelais 'on phrontistere et escholle de pyrrhoniens' », *Études Rabelaisiennes*, XXXV, Genève, Droz, 1998, p. 81-129.

<sup>64</sup> Voir M. Clément, « Maurice Scève et le *Paradoxe contre les lettres* », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. LXV (2003, n°1), p. 97-104, qui reproduit le texte à la suite, p. 105-122 ; du même auteur, « La rhétorique paradoxale à Lyon. Maurice Scève et l'anonyme *Paradoxe contre les lettres* (1545) », *Lyon et l'illustration de la langue française à la Renaissance*, éd. G. Defaux, ENS Éditions, 2003, p. 450-451.

présente comme une marqueterie de textes des *irregolari* italiens – notamment de Doni et de la *Lode dell'ignoranza* – simplement traduits en français, comme le montrent un certain nombre de calques<sup>65</sup>. La curiosité y est présentée comme une « calamité » en vertu du paradoxe suivant :

Après si nous sçavions moins, nous jouyrions de plus, et serions en oultre meilleurs. Parquoy je ne voie, que ce sçavoir nous serve, qu'à mespriser ceulx qui sçavent moins : ou à se distiller tout le jour inutilement le cerveau apres les doctrines, de la plus grand part desquelles nous ne sommes jamais seurs qu'elles nous puissent satisfaire à nous en contenter suffisamment nostre esprit. Car plus nous estudions, plus nous croist le vouloir et le desir d'estudier. Et par ainsi en desirant tousjours plus de sçavoir, et tousjours estre de plus en plus affamez de sçavoir, nous monstre certainement, que pour estude qu'on face, nous ne sçavons rien, ou bien peu<sup>66</sup>.

L'auteur anonyme ressasse les mêmes exemples et les mêmes lieux communs bibliques que ceux des « *irregolari* » italiens, sur un ton non moins bouffon : « *LITTERA OCCIDIT* », conclut-il en citant Paul, *II Cor.*, III, 6, jouant sur l'équivoque entre le sens propre de « lettres » et son sens figuré (« savoirs »), suggérant peut-être ainsi que le texte n'est pas à prendre au pied de la lettre, mais comme un exercice de déclamation comique. Il pose quoi qu'il en soit le paradoxe selon lequel la curiosité, et donc la sensation d'ignorance, croît à proportion de l'étude :

[...] la chose, qui me faict encore plus esmerveiller, c'est, que je ne voy homme, pour docte, qu'il soit, qu'il ne confesse veritablement, que quand bien il auroit estudié d'icy au jour du Jugement, et mille ans apres, estant enveloppé (comme est dict) aux tenebres de ce monde, à la fin il se trouveroit, qu'il n'auroit rien sceu : car il voudroit tousjours apprendre<sup>67</sup>.

Le destin de Panurge semble en germe dans ces lignes, d'autant que l'accusation de « philautie » portée contre l'excès de curiosité signe la facture érasmo-rabelaisienne de cette déclamation contre les lettres.

On sait par ailleurs ce que le parcours encyclopédique du *Tiers livre* doit à la *Déclamation* de Corneille Agrippa, à laquelle sont empruntés de nombreux éléments, aussi bien dans la première partie du roman, consacrée à la consultation des savoirs occultes, que dans la seconde, consacrée aux entretiens avec les doctes<sup>68</sup>. Rabelais ne cherche-t-il pas à montrer à son tour, par les contradictions interprétatives suscitées par les discours savants qu'il met en scène, que les sciences sont « matieres de soy ambiguës, intriquées, perplexes et obscures<sup>69</sup> », tout comme Corneille Agrippa voulait montrer « combien sont toutes les disciplines pleines d'ambiguité, incertaines, dangereuses, & fourchuës, en sorte que en tant que nous pouvons esperer d'elles nous sommes contraints d'ignorer en quelle part la verité gist & repose<sup>70</sup> ». La manière même dont Agrippa concluait sa *Déclamation* par un appel à

<sup>65</sup> L'auteur français traduit notamment un certain nombre de passages d'une lettre de 1544 où Doni vante à son destinataire, Alessandro Giovo, les *Paradossi* de Lando qu'il vient de faire éditer. Cette lettre est mentionnée par C. Ricottini Marsili-Libelli, *Anton Francesco Doni, scrittore e stampatore*, Florence, Sansoni Antiquariato [Biblioteca Bibliografica Italica], 1960, p. 20-24, et C. Fahy, *Saggi di Bibliografi testuale*, Padoue, Editrice Antenore, 1988, « XI. Le edizioni veneziane dei 'Paradossi' di Ortensio Lando », p. 169-211.

<sup>66</sup> *Paradoxe contre les lettres*, in M. Clément, « Maurice Scève et le *Paradoxe contre les lettres* », p. 119.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Les notes de J. Céard au *Tiers Livre*, dans l'édition du Livre de Poche, mettent en valeur cet apport considérable.

<sup>69</sup> *Ibidem*, chap. XLIII, p. 405.

<sup>70</sup> Nous citons la traduction de Louis de Mayerne-Turquet, *De l'incertitude, vanité & abus des sciences*, Paris, Durand, 1582, chap. C, « De la parole de Dieu », p. 524 ; *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque*

abandonner les « sciences humaines, & toute la curiosité, & tous les discours de la chair & du sang » pour se tourner vers la connaissance intérieure où gît la foi (« entrez en vous mesmes, & là vous cognoistrez toutes choses<sup>71</sup> »), n'est pas sans faire écho à l'injonction socratique et évangélique répétée par Pantagruel à un Panurge « matagrabilisé », victime des aiguillons de la chair et de la connaissance, de la *libido sentiendi* et de la *libido sciendi*, dont l'unité est connue depuis Augustin.

Le tour de force de Rabelais réside dans la mise en scène fictionnelle d'une problématique contemporaine. Le caractère serio-comique des discours « contre » les lettres et les sciences pouvait suggérer le recours au modèle de Lucien, plus présent dans le *Tiers Livre* que dans aucune autre œuvre de Rabelais. Au-delà de plusieurs emprunts directs, notamment l'emprunt de plusieurs anecdotes qui contribuent à définir le genre du *Tiers Livre* et à établir une filiation avec Lucien<sup>72</sup>, le modèle des *Sectes à l'encan* (*Bion praxis*, ou *Vitarum auctio*) préside au défilé des têtes savantes de la « tetrade Pythagoricque<sup>73</sup> », avec l'examen comique des trois docteurs (le théologien, le médecin, le juriste) et du philosophe Trouillogean, dont le face-à-face avec Panurge (*Tiers Livre*, chap. XXXV-XXXVI) rejoue le face-à-face entre Pyrrhon et l'Acheteur chez Lucien (*Les sectes à l'encan*, 27). Mais surtout, la « perplexité » comme état d'esprit du curieux, Panurge, s'inspire probablement de celle des personnages de Lucien : l'*aporia* ressentie devant les contradictions des philosophes (*Icaroménippe*, 10 ; *Ménippe*, 4 ; *Hermotime*, 26, par exemple) était fréquemment traduite par « *perplexus* » dans les éditions latines de Lucien. Mieux, nombre d'images métaphorisant dans le *Tiers livre* le jeu de l'infinie curiosité rappellent celles de l'*Hermotime* de Lucien, ce dialogue pseudo-philosophique que Rabelais aurait tenté de traduire dans sa jeunesse<sup>74</sup> : pour faire comprendre la nature insaisissable de la vraie philosophie à Hermotime, Lykinos, l'ironiste, la compare à un labyrinthe (*Hermotime*, 47), à un vin enivrant (*Hermotime*, 59), à un tonneau des Danaïdes (*Hermotime*, 61), à une femme inaccessible (*Hermotime*, 73), ou à une coupe sacrée volée au temple d'Asclépios, impossible à reconnaître au milieu de ses copies, d'autant que les prêtres eux-mêmes sont en désaccord sur sa nature (*Hermotime*, 37-39). Pour « goûter la philosophie », autant faire appel à un devin ou recourir au tirage au sort, suggère encore Lykinos (*Hermotime*, 57). L'image viatique d'un chemin impossible à choisir entre des milliers qui se valent, en l'absence de critère pour savoir lequel mène au but, revient sans cesse chez Lucien. Il n'est pas interdit d'y voir une source d'inspiration pour Rabelais, qui procède lui aussi par métaphorisation d'une vérité prometteuse mais inaccessible. L'humour de Lucien, qui joue de l'adage hippocratique « la vie est courte et l'art est long » (*Hermotime*, 1 et 63) pour suggérer que se consacrer à un apprentissage interminable dans le temps bref de cette vie, c'est lâcher la proie pour l'ombre, n'esquisse-t-il pas celui de Rabelais, qui suggère que l'accumulation des discours savants pourrait empêcher l'existence plutôt que la faciliter ?

---

*excellentia verbi dei declamatio invectiva* (1530), Paris, J. Petrus, 1531, fol. CLv.-CLIr. : « *En audistis modo quam sint omnes disciplinae ambiguae, quam bisulcatae, quam incertae, quam plenae periculo, ut quantum ex ipsis est, nescire, cogamur ubinam quiescat veritatis* ».

<sup>71</sup> *De l'incertitude, vanité & abus des sciences*, chap. CIII, « Conclusion », p. 545-546 ; *De incertitudine et vanitate scientiarum*, fol. CLVIIv.-CLVIIIr.

<sup>72</sup> On pense à l'anecdote de Diogène et des Corinthiens (*Tiers Livre*, Prologue ; Lucien, *Comment on écrit l'histoire*, 3) qui place Rabelais en situation de témoin ironique de son temps ; à celle du chameau de Bactriane (*Tiers Livre*, Prologue ; Lucien, *Tu es un Prométhée en paroles*, 5), qui témoigne de sa revendication d'une hybridation lucianesque entre comédie et philosophie, récit et dialogue ; à celle de l'homme de Sidoine (*Tiers Livre*, chap. XVI ; Lucien, *Le maître de rhétorique*, 5), qui signale que le *Tiers Livre* peut être lu comme un éloge paradoxal de la curiosité.

<sup>73</sup> *Tiers Livre*, chap. XXIX, p. 283.

<sup>74</sup> Voir Ch. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien et le lucianisme en France*, p. 235-236, qui s'appuie sur une allusion énigmatique de Pierre de Lille.

Plus fin que ses contemporains, Rabelais s'abstient de tenir un discours sur la curiosité, dont le lexique est d'ailleurs peu présent en tant que tel, même si les évocations du désir de savoir sont nombreuses, et presque toujours placées dans une situation d'énonciation ironique. Ainsi du succinct éloge paradoxal de la curiosité formulé par Pantagruel comme une incitation à poursuivre les consultations, trop burlesque dans sa formulation pour être pris au premier degré (« Que nuist sçavoir tousjours et tousjours apprendre, feust ce d'un sot, d'un pot, d'une guedoufle, d'une moufle d'une pantoufle ? ») d'autant qu'il se poursuit dans un éloge captieux de l'oreille (l'ouïe serait le sens privilégié pour que « continuellement puissions ouyr et par ouye perpetuellement apprendre<sup>75</sup> »), dans lequel on reconnaît l'argument du *Paradoxe contre les lettres* ou le verset de l'*Ecclésiaste* cité dans l'*Almanach pour l'an 1535* (« car l'entendement n'est jamais rassasié d'entendre comme l'œil n'est jamais sans convoitise de voir, ny l'oreille de ouyr »). Il en va de même de l'invitation que Panurge adresse à Pantagruel, « amateur de peregrinité et desyrant tous jours veoir et tous jours apprendre », à continuer la quête jusqu'à la « Dive Bouteille »<sup>76</sup>. Que dire de Panurge assurant que l'« on ne sçauroit trop apprendre », juste après avoir critiqué l'aveuglement d'Her Trippa regardant les astres pendant que sa femme se fait « saboul[er] », dans une réédition rabelaisienne de l'anecdote de Thalès tombé au fond du puits<sup>77</sup> ? C'est bien le « scepticisme chrétien »<sup>78</sup> qui semble triompher, dans cette « hebetation des saiges » dont parle Pantagruel<sup>79</sup>.

Pourtant, l'ironie de Rabelais se retourne : Trouillogan et Bridoye sont de bien débiles exemples du scepticisme païen ou chrétien, on peut difficilement voir en Triboulet l'incarnation univoque de la sagesse des simples, tandis que le discours anti-intellectuel est fréquemment confié à Panurge, et en conséquence presque systématiquement désapprouvé par Pantagruel. C'est Panurge qui assimile « fine follie » et « philosophie »<sup>80</sup>, qui se plaint d'être « vistempenardé » (couillonné) par les savants<sup>81</sup>, qui croit être descendu « on puiz tenebreux » où la vérité est cachée<sup>82</sup>. Rabelais semble se distancier de l'acrimonie des déclamations contre les lettres, suggérant maïeutiquement à ses contemporains « panurgisés », désespérant de la vérité, que le problème se trouve dans le désir impertinent du sujet curieux et non dans les savoirs eux-mêmes – ces « indifférents » porteurs de sagesse comme de folie, susceptibles d'un bon ou d'un mauvais usage comme le veut un lieu commun qu'on retrouve, justement, dans toutes les déclamations contre les lettres, y compris chez Corneille Agrippa. N'est pas suggérer que les déçus de la curiosité sont ceux qui s'y sont adonnés à l'excès, et que le problème des limites objectives de l'encyclopédie, du savoir en soi, ne doit pas être confondu avec celui des limites subjectives de la curiosité, du savoir pour soi ? Il y aurait ainsi une critique de la critique dans le *Tiers Livre*, qui renvoie, par-delà, à un problème fondamental de la pensée rabelaisienne : la curiosité est une passion naturelle, et pourtant elle est toujours portée, vainement, à dépasser les limites naturelles assignées à la connaissance. L'écriture paradoxale du *Tiers Livre* est bien réclamée par son sujet, la curiosité en tant qu'aporie constitutive de l'humanité.

On se plairait à voir en Rabelais un psychanalyste de cette obsession contemporaine pour la *libido sciendi*. Mais il a parfois été reçu par ses contemporains comme un pur satiriste de la curiosité, peut-être à tort dans la mesure où il revenait à l'ambivalence fondamentale

<sup>75</sup> *Tiers Livre*, chap. XVI, p. 164-165.

<sup>76</sup> *Ibidem*, chap. XLVII, p. 429-431.

<sup>77</sup> *Ibidem*, chap. XXV, p. 239.

<sup>78</sup> Voir M. Screech, *Rabelais*, trad. M.-A. de Kisch, Paris, Gallimard [Tel], 1992, p. 376-378.

<sup>79</sup> *Tiers Livre*, chap. XLIII, p. 403.

<sup>80</sup> *Ibidem*, chap. XVIII, p. 185.

<sup>81</sup> *Ibidem*, chap. XXIX, p. 283.

<sup>82</sup> *Ibidem*, chap. XXXVI, p. 337.



des grands humanistes, comme Érasme. En témoigne par exemple le *Philosophe de court* de Philibert de Vienne, paru en 1547 chez Jean de Tournes encore, qui attaque paradoxalement mais violemment la sagesse des sages et la figure du « curieux », défini comme « celui qui se rompt la teste ès artz et sciences qui ne servent de rien à l'instruction de nostre vie selon vertu<sup>83</sup> ». La charge est virulente, car sont condamnés sans nuances tous ceux qui « voulans estre estimez plus sages, s'amusement et s'embrouillent le cerveau de je ne sçay quelles folies qui ne servent à rien, et y mettent temps inestimable et ceux-cy sont curieux »<sup>84</sup>. Outre l'essai « *Peri polypragmosynè* » de Plutarque, l'auteur cite à l'appui l'*Éloge de la folie*, et surtout, pêle-mêle, les personnages de Lucien et de Rabelais :

De quoy leur sert ceste grand'curiosité ? De se faire apeller folz et servir de Triboulet ? [...] Que ne voit-on là un Diogenes, avecq' son baston, son bissac et son escharpe, manger ses choux en son vaisseau ? Les pages le rouleroient. S'il [y] eust eu encor' quelque Menipus, ou frere jan des Antonnieres, on l'en priserait mieux. Les aultres se fondent si avant en la sainte escriture, cuydans que la vertu gise là, que plus tost mourir que les faire changer de propos. Mais à quoy pensent telles gens ? Où est leur esprit ? Qu'est-il besoing s'enquerir si avant de Dieu, et se faire rostir pour une sote multitude ? Quelle curiosité est-ce de se rompre la teste en choses tant scandaleuses qui ne servent à rien, mais plustost nuysent à leurs autheurs ? Que ne vivent-ilz comme les autres<sup>85</sup> ?

La curiosité « scandaleuse » dont il est question s'avère être ici, plus particulièrement, celle des théologiens dont les querelles sèment alors la discorde en Europe. N'est-ce pas encore une manière de comprendre la « phantastique allégorie<sup>86</sup> » du *Tiers livre* ?

Un dernier texte pourra nous inciter rétrospectivement à proposer cette lecture, les *Dialogues du Democritic et du Cosmophile* de Jacques Tahureau, parus en 1565, dialogue philosophico-satirique où le Cosmophile désireux de pénétrer les arcanes de la connaissance écoute les avertissements d'un vieillard rieur et incrédule contre les « apparens abus » des « vaines sciences » et la « trop grande curiosité » des « professeurs de philosophie », victimes de l'« humeur de leur cerveau quintessencé »<sup>87</sup>. Le Democritic parle en repenté :

[...] il faut que tu saches que je n'ai pas esté autrefois moins curieux de cognoistre la diversité des sciences et maniere de faire des estats et nations etrangeres que toi. Mais après avoir ainsi long tems étudié et couru, cognoissant la fin que tous les actes des hommes n'estoient autre chose qu'un songe fantastique et ridicule<sup>88</sup>.

Le personnage fait écho très sérieusement aux arguments des sceptiques mis en scène par Guy de Bruès dans ses *Dialogues académiques* (1557), mais surtout à « Agrippe en son traité de la vanité des sciences<sup>89</sup> ». Le Democritic, ce « parfait mocqueur », passe en revue par « rizee et mocqueries »<sup>90</sup> les savants contemporains. La verve lucianesque et rabelaisienne de

<sup>83</sup> Philibert de Vienne, *Le philosophe de court* [Lyon, Jean de Tournes, 1547], éd. P. M. Smith, Genève, Droz, 1990, p. 106.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>86</sup> Rabelais, *Le Tiers Livre*, chap. XXIII, p. 219.

<sup>87</sup> Jacques Tahureau, *Les dialogues. Non moins profitables que facetieux*, éd. M. Gauna, Genève, Droz, 1981, « Dédicace », p. 9.

<sup>88</sup> *Ibidem*, II, p. 141-142.

<sup>89</sup> *Ibidem*, I, p. 65.

<sup>90</sup> *Ibidem*, I, p. 14.

l'auteur éclate pleinement lorsque le Democritic en arrive aux pires de tous les savants, les théologiens :

Mais à quoi pensoient ces importuns scrutateurs de choses douteuses ? La fourrure de leurs bonnets leur causoit des fum[é]es au cerveau. Si tu as envie de sçavoir davantage de leurs folies, voir un dialogue de Lucian inscrit l'Icaroménipe<sup>91</sup>.

#### CONCLUSION

Le Ménippe de Lucien n'a pas fini de servir de prototype à ceux qui veulent satiriser le désir de savoir ce qui est hors de portée de l'esprit humain, et le lucianisme restera encore longtemps associé à la critique de la curiosité impertinente. Il l'était déjà avant Érasme, il le sera encore au XVII<sup>e</sup> siècle : en Espagne, chez Cervantès, Cascales, Quevedo ou Gracián ; en France chez Bruscombille, Béroalde de Verville ou certains libertins érudits ; en Angleterre, bien plus tard, chez Butler, Prior, Swift ou Sterne. Mais on perçoit tout particulièrement dans les années 1540 à 1560, au sommet de la vogue du lucianisme et avant sa répression par la Contre-réforme dans l'Europe catholique, l'association entre une attitude littéraire fondée sur l'incrédulité et une attitude philosophique fondée sur le doute. On ne s'étonnera pas, par exemple, que dans le dialogue éponyme de Pontus de Tyard, écrit en 1558, le personnage de Mantice, qui tente de convaincre de la validité de l'Astrologie son interlocuteur, un Curieux repentant regrettant de s'être laissé aller à « [s]a folle et superstitieuse curiosité<sup>92</sup> », s'inquiète de voir sa discipline, aussi bien que la Médecine, la Jurisprudence, la Théologie et les autres sciences, « mise en doute par les difficiles Lucians, et legiers Hermotimes », qu'il assimile aux « Sceptiques, Pyrrhoniens et Aporétiques »<sup>93</sup>.

En effet, les humanistes qui lucianisent agglomèrent volontiers les références sceptiques, cyniques, pauliniennes ou patristiques, dans le sillage d'Érasme et d'Agrippa, dont les textes fournissent un ensemble de topiques autour desquelles le jeu est plutôt celui de la variation formelle et créative, dans un *continuum* qui va de la déclamation à la fiction narrative, en passant par le dialogue. La forte unité qui se dégage de ce corpus n'empêche pas des variations de tonalité ou de cibles, selon les auteurs : ici, c'est plutôt la curiosité mondaine qui est critiquée, ailleurs plutôt la curiosité métaphysique ; ici, le cercle encyclopédique, là, plus particulièrement les théologiens ; la charge peut paraître plus polémique chez certains, totalement ambivalente chez d'autres. La critique de la curiosité n'y est jamais tout à fait un pur jeu d'esprit, même si l'outrance anti-intellectuelle, dans son excès, se conçoit le plus souvent comme un correctif à l'excès inverse.

On appréciera mieux le geste par lequel Montaigne se distancie de cet arrière-plan : encore proche de la véhémence et de la rhétorique paradoxale de tels prédécesseurs dans l'« Apologie de Raymond Sebond », Montaigne développe ailleurs un discours novateur, à la fois plus philosophique et plus personnel. C'est qu'il ne pratique pas la fiction et ne lucianise guère – question d'inclination ou de goût, mais l'époque ne s'y prêtait plus non plus. Faisant pleinement sienne cette passion, Montaigne tend à la justifier par sa vanité même<sup>94</sup>. Lorsqu'il incrimine la curiosité, il le fait de manière topique ; lorsqu'il évoque le plaisir qu'il y prend, il le fait de manière personnelle. L'adhésion au pyrrhonisme,

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>92</sup> Pontus de Tyard, *Mantice. Discours de la verité de Divination par Astrologie* (1558), éd. critique de S. Bokdam, Genève, Droz, 1992, p. 184.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 181-182.

<sup>94</sup> Voir, dans le même numéro, la contribution de Bénédicte Boudou et de Nadia Cernogora sur « La curiosité nonchalante chez Montaigne ».

paradoxalement, le conduit à justifier l'attitude de ceux qui cherchent (excepté en matière métaphysique), puisqu'ils sont aussi ceux qui doutent, et le curieux qui se connaît tel vaut mieux, à ses yeux, que le pédant : mauvaise en tant que désir de savoir, la curiosité peut être réhabilitée en tant que signe positif de notre ignorance. Avant Montaigne, quasiment toute réflexion critique sur le savoir était aussi une *satire* de la passion de savoir, et l'examen philosophique de la curiosité passait fréquemment par le recours aux ressources littéraires offertes par Lucien.

BIBLIOGRAPHIE

*Bibliographie primaire*

- AGRIPPA, H. C., *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Di declamatio invectiva*, Paris, J. Petrus, 1531.
- ARCE DE OTÁLORA, J., *Coloquios de Palatino y Pinciano* [v. 1550-1555], t. I, éd. J. L. Ocazar Ariza, Madrid, Turner [Biblioteca Castro], t. I et II, 1995.
- DES PÉRIERS, B. (attribué à), *Cymbalum mundi*, éd. M. Gauna, Paris, Champion, 2000.
- DONI, A. F., *I Mondi e gli Inferni*, éd. P. Pellizzari, Turin, Einaudi, 1994.
- ÉRASME, D. *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, in *Opera Omnia. Desiderii Erasmi Roterdami*, IV, 3, éd. Cl. H. Miller, Amsterdam – Oxford, North Holland Publishing Company, 1979.
- GELLI, G. B., *Opere*, éd. Delmo Maestri, Turin, Tipografia Torinese, 1976.
- LANDI, G., *La vita di Cleopatra reina d'Egitto, de l'illustre S. Conte Giulio Landi, con una oratione nel fine, recitata nell'Academia dell'Ignoranti ; in lode dell'Ignoranza* [texte édité par A. F. Doni], Venise, 1551.
- LANDO, O., *Contra gli uomini letterati*, in CORSARIO A., « Il dialogo di Ortensio Lando, *Contra gli uomini letterati* (una tarda restituzione) », *Studi e problemi di critica testuale*, Bologne, vol. XXXIX, Ott. 1989, p. 91-131.
- LANDO, O., *Paradossi. Cioè sentenze fuori del comun parere*, éd. A. Corsaro, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.
- LUCIEN DE SAMOSATE, *Œuvres*, t. I à IV, trad. J. Bompaigne, Paris, Les Belles Lettres, 2003-2008.
- OPSIMATHES (pseudonyme), *Paradoxe contre les lettres*, in CLÉMENT, M., « Maurice Scève et le *Paradoxe contre les lettres* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. LXV (2003/1), p. 97-122.
- RABELAIS, F., *Le Tiers Livre*, éd. J. Céard, Le Livre de Poche [Bibliothèque classique], 1995.
- TAHUREAU, J., *Les dialogues*, éd. M. Gauna, Genève, Droz, 1981.
- TYARD, P. DE, *Mantice. Discours de la verité de Divination par Astrologie*, éd. S. Bokdam, Genève, Droz, 1992.
- VIENNE, Ph. de, *Le philosophe de court*, éd. P. M. Smith, Genève, Droz, 1990.
- VILLALÓN, C. de (attribué à), *El Crotalón de Cristóforo Gnofofo*, éd. Asunción Rallo, Madrid, Cátedra [Letras Hispánicas], 1990.

*Bibliographie secondaire*

- BLUMENBERG, H., *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, D. Trierweiler et M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999.
- DEFAUX, G., *Le curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, Lexington (Kentucky), French Forum Publishers, 1982.
- FALCONE, G., « Pensiero religioso, scetticismo e satira contro il pedante nella letteratura del Cinquecento », *La Rassegna della Letteratura Italiana*, Florence, Sansoni, n° 88, 1984, p. 80-116.
- GINZBURG, C., « High and Low : The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Past and Present*, n° 73, 1976, p. 28-41.

- GODIN, A., «Érasme : “*Pia/impia curiositas*”», in *La curiosité à la Renaissance*, éd. J. Céard, Paris, SEDES, 1986, p. 25-36.
- GRENDLER, P. F., *Critics of the Italian World (1530-1560). Anton Francesco Doni, Nicolò Franco & Ortensio Lando*, Madison (Md.), University of Wisconsin Press, 1969.
- HOUDART, S., «La Bible, le curieux et la Vérité. Connaissance et scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle », *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, éd. N. Jacques-Chaquin et S. Houdart, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1998, p. 35-49.
- KENNY, N., *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Ch., *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1988
- NAYA, E., «‘Ne sceptique ne dogmatique et tous les deux ensemble’ : Rabelais ‘on phrontistere et escholle de pyrrhoniens’ », *Études Rabelaisiennes*, XXXV, Genève, Droz, 1998, p. 81-129.
- PANIZZA, L., «Vernacular Lucian in Renaissance Italy : Translations and Transformations », *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, éd. C. Ligota et L. Panizza, Ryan, Londres, The Warburg Institute – Turin, Nino Aragno Editore, 2007, « Warburg Institute Colloquia », p. 71-114.
- PANTIN, I., *La poésie du ciel en France dans la seconde moitié du seizième siècle*, Genève, Droz, 1995.
- SCREECH, M., *Rabelais*, trad. M.-A. de Kisch, Paris, Gallimard [Tel], 1992.
- VIAN HERRERO, A., « El diálogo lucianesco en el Renacimiento español », *El Diálogo renacentista en la península ibérica. Der Renaissancedialog auf der Iberischen Halbinsel*, éd. Roger Friedlein, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 51-96.