

Mathieu DE LA GORCE

BONNE ET MAUVAISE CURIOSITÉ DANS L'APOLOGIE POUR HÉRODOTE D'HENRI ESTIENNE

La curiosité est comme on le sait un concept problématique au XVI^e siècle. Elle paraît être au centre de l'élan humaniste de renouvellement des savoirs ; elle est au cœur de cette redécouverte de la culture antique, estimée plus éclairée, et du moins effectuée avec un regard nouveau, qui emporte avec elle une appréhension également renouvelée du monde, et de soi. Mais elle est aussi mise en doute. La Renaissance est un moment de bouillonnement intellectuel et spirituel, incluant dès ses débuts un certain goût pour les domaines obscurs, ceux du secret, de la magie ou du mysticisme. L'appétit de savoir a comme toute *libido* ses dangers, ses débordements, et les humanistes ont été soucieux de déterminer les limites de leur désir : le mythe de Faust a fixé cette inquiétude qui n'est pas uniquement chrétienne. Il fait écho à un courant bien réel d'inquiétude vis-à-vis des excès de la curiosité, et de condamnation de ses produits les plus suspects. Les cabinets de curiosités qui apparaissent déjà et connaîtront une grande fortune aux siècles suivants sont à la croisée de ces deux attitudes, entre émerveillement face aux productions du monde, et méfiance vis-à-vis des débordements de l'esprit humain, de ses erreurs et de ses mensonges : les merveilles des cabinets incitent l'esprit à visiter la variété du monde, mais elles peuvent aussi être des faux, des monstres assemblés de divers éléments. En ce sens les cabinets vont être des lieux mondains plus que scientifiques, propices peut-être à l'éveil de l'esprit face aux merveilles du monde, mais inspirés par un esprit de collectionneur plus que de savant. Ils participent plus à l'esprit de réjouissance face à la bigarrure, et à l'amour du cliquetis verbal que l'on rencontre dans certains inventaires¹ qu'à une exigence rigoureuse de vérité dans la connaissance du monde.

Cette duplicité est au cœur de l'*Apologie pour Hérodote* (1566), deuxième grand ouvrage en français d'Henri Estienne, un an après le *Traité de la Conformité du langage françois avec le grec*, destiné donc à un public élargi, et qui connut de fait un grand succès, tout en suscitant un procès retentissant². Avant cela, elle est peut-être au cœur de la vie d'Estienne, fils d'une grande dynastie d'imprimeurs, c'est-à-dire de découvreurs de textes anciens ; fils également d'un père imposant, engagé au service de la cause protestante. Ces antécédents supposent un rapport complexe avec la curiosité : découvrir des textes oubliés ou méconnus suppose un certain esprit d'aventure, d'exploration. Mais le fils de Robert Estienne ne peut s'acquitter de cette tâche qu'avec un souci constant de rigueur et de conformation aux traditions familiales. Ce souci ne peut qu'être conforté par la foi réformée, qui à son tour implique un certain désir de d'assainissement de la foi, et de régulation des mœurs. Mais être protestant au milieu du XVI^e siècle, c'est aussi appartenir à un parti militant, luttant au moins par les mots, avec une audace inouïe, contre des pouvoirs établis depuis des siècles.

L'*Apologie* porte la trace de ces tensions. Elle est elle-même un peu une curiosité, un ouvrage mixte, une sorte d'ornithorynque littéraire, ou plutôt une sirène, annonçant un

¹ J. Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1977, rééd. 1996, p. 118.

² V. *Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, éd. B. Boudou, Genève, Droz, 2007, Introduction, p. 13-14. Nous nous contenterons dans les prochains renvois à cette édition de signaler le titre du paratexte ou le numéro de chapitre, suivi du numéro de page.

visage plutôt serein et présentant un corps bien plus agité. Le livre est à deux sujets : d'un côté Hérodote, et son apologie ; de l'autre, une critique de la méchanceté humaine, qui se spécialise de plus en plus radicalement en satire de l'Église romaine. Le projet humaniste est déjà militant : Estienne prend la défense d'un auteur connu, mais critiqué, voire méprisé. C'est déjà un acte de rébellion vis-à-vis de la tradition reçue. Mais de surcroît, ce projet érudit en cache un second, à la portée polémique beaucoup plus large. Quelques années après la mort de son père, Henri Estienne se lance avec fougue dans la controverse religieuse. L'union entre ces deux pôles de l'érudition et de la satire, assurant la cohérence du propos, est assurée par un outil intellectuel d'une grande puissance, promis à une riche postérité : l'analogie. On ne peut revenir en arrière pour établir l'authenticité des faits relatés par Hérodote. Mais on peut évaluer leur plausibilité en les comparant à des faits contemporains, difficiles à croire, et pourtant avérés. Cet examen de la « conformité », comme le dit le premier titre, des merveilles anciennes avec les modernes n'établit pas la véracité des premières, mais seulement leur possibilité, eu égard à la réalité présente de certains événements pourtant incroyables³.

Cette réhabilitation d'Hérodote n'a rien d'un discours convenu ou d'un prétexte ; elle est comme nous le verrons soutenue par une argumentation rigoureuse, qui contient en germe d'importantes affirmations montaigniennes, et témoigne d'une remarquable ouverture vers l'esprit de relativisation qui marquera définitivement la culture occidentale. Elle est aussi un plaidoyer en faveur de la démarche philologique, qui consiste à regarder le passé en s'interrogeant sur ce qu'il était, dans un contexte culturel radicalement différent, et non à l'assimiler en le revêtant des oripeaux de la civilisation chrétienne, comme l'avait fait le Moyen Âge, soucieux avant tout d'établir l'universalité des valeurs chrétiennes. L'éloge d'Hérodote peut véritablement être lu comme un manifeste humaniste.

Mais une fois quittés les discours préliminaires, l'analogie se retourne contre le présent, qui d'outil comparatif devient l'objet même de l'observation. Ce basculement tient en partie au fait que la réhabilitation d'Hérodote s'enclenche sous la forme d'une démonstration par l'exemple. Une telle méthode paraît conforme aux objectifs de cette œuvre écrite en français, à destination d'un public mondain, que pourra contenter une argumentation concrète, faite de récits plutôt que de raisonnements abstraits. Mais le procédé détourne l'objectif annoncé. Les exemples fournis dévoient le propos, d'une part parce qu'ils s'accumulent, et finissent par occuper tout l'espace textuel, n'entretenant plus qu'un lien ténu avec l'analogie initiale ; d'autre part parce que suivant une progression comparable à celle de *l'Éloge de la Folie*, mais beaucoup plus accentuée, ces exemples, évoquant d'abord la méchanceté des hommes en général, se spécialisent vite et de plus en plus exclusivement sur les crimes et abus de l'Église romaine. Cet inventaire d'histoires merveilleuses reste sur un plan logique subordonné à la démonstration initiale, que se chargent de ranimer quelques indications de régie, en tête de chapitres ou de parties⁴ ; mais il tend à la faire oublier tant par son volume que par sa virulence satirique⁵.

³ Le titre de la première édition est : *Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote* ; l'édition pirate de Claude Ravot est la première à ne conserver que le second titre (Introduction, p. 63 sq.).

⁴ Par exemple : « Aussi que voulant jouir d'une honneste dame Allemande qui passoit par ses terres pour aller à Romme, quand il veit qu'il n'en pouvoit venir à bout, il luy couppa la gorge, et puis en jouit. Et que trouvera-on maintenant en Hérodote, qui soit je ne di pas incroyable, mais seulement difficile à croire ? » (chap. X, p. 244).

⁵ Estienne fournit en partie une explication génétique à ce dérapage, déclarant dans sa préface « A un sien ami » que parti pour traduire en français une apologie latine d'Hérodote (elle-même dirigée contre une

On pourrait ainsi dire, même si Estienne n'utilise pas directement ces termes, que le cabinet de curiosités catholiques fait un peu oublier le projet humaniste du début. Or ce dernier tournait lui aussi autour de la notion de curiosité. C'est de ce péché qu'était accusé l'historien antique. Et c'est de ce péché qu'Estienne entend le laver : l'éloge d'Hérodote passe par une réhabilitation de la curiosité. C'est en cela qu'il est un manifeste humaniste. Il semble donc que dans l'*Apologie pour Hérodote*, la duplicité de la curiosité s'actualise sous la forme d'un conflit entre la bonne curiosité de l'historien antique et les curiosités abominables dont regorge l'Église de Rome. Nous examinerons dans les pages qui suivent le fonctionnement de cette opposition, et le rôle qu'elle joue dans le dispositif complexe de l'*Apologie*.

LA CURIOSITE COMME REFUS DE LA VRAISEMBLANCE.

L'attaque contre la vraisemblance

L'argument de départ du traité tient dans le fait que l'on accuse Hérodote de relater des histoires évoquant des faits incroyables, montrant en particulier l'homme comme une créature mauvaise, capable des pires méfaits :

[...] sur quelles raisons fondent-ils leur jugement ? Sur deux raisons : car premièrement la desmesuree meschanceté qui se voit en quelques actes décrits par Herodote, et la desmesuree sottise qui se voit en quelques autres, passe la mesure de leur creance. Secondement, voyans qu'une grand'part de ce que nous y lisons, ne se rapporte aucunement aux coustumes et façons de faire qui sont aujourd'hui, et n'ha aucune convenance avec icelles, ils estiment les anciennes histoires estre autant eslongnees de verité que ce qu'ils y lisent est eslongné de ce qu'ils ont accoustumé de voir et ouïr⁶.

Hérodote est accusé d'être un historien curieux, dans les deux sens du terme, à la fois parce qu'il s'intéresse à des faits extraordinaires, et en même temps parce qu'il devient étrange, suspect d'invention, à force de répertorier des faits incongrus. Estienne entreprend de le défendre non pas en niant cette curiosité, mais en la revendiquant : la réhabilitation d'Hérodote passe par une réhabilitation de la curiosité. Estienne avalise le propos commun : Hérodote est bien un historien curieux, dans la mesure où il s'intéresse à des faits curieux – qu'Estienne désigne à l'aide d'autres termes, nous y reviendrons :

Herodote donc raconte des choses fort merueilleuses et fort estranges. Cela je confesse : et di qu'il y en a de deux sortes. Car en quelques histoires nous nous esmerveillons des faicts de nature, en quelques autres des faicts des hommes⁷.

L'apologiste ne nie pas cet état de fait, mais il en inverse la valorisation, et s'apprête à établir que la curiosité est l'attribut d'un bon historien. Cela commence sur un mode négatif, par une contestation des critères retenus par les contempteurs de l'historien antique. Hérodote est condamné pour avoir raconté des histoires invraisemblables ; mais cette notion d'invraisemblance, explique Estienne, ne s'applique pas à l'historien :

traduction de Lorenzo Valla), il aurait pris insensiblement une direction différente, se trouvant « incontinent porté en pleine mer » alors qu'il ne comptait « que costoyer le rivage » (« A un sien ami », p. 132).

⁶ « Au lecteur », p. 107.

⁷ « Au lecteur », p. 112.

Qui les leur fait donc tenir suspectes ? C'est qu'elles ne sont point vraisemblables. Or considérons, lecteurs, je vous prie, s'ils parlent catégoriquement, quand ils inferent que ces histoires ne sont vraies, pource qu'elles ne sont vraysemblables⁸.

Estienne suggère plus bas que ces histoires ne sont pas si invraisemblables qu'il y paraît ; mais peu importe. L'essentiel est de couper l'assimilation du vrai et du vraisemblable :

Et pour conclusion, plusieurs alleguent plusieurs raisons pour lesquelles ils ne trouvent point vraysemblables maintes choses racontées par Herodote. Mais posons le cas qu'elles ne soient point vraysemblables : quelle dialectique nous apprend un tel ergo ? Ceci n'est point vraisemblable : il n'est donc point vray⁹.

Cette contestation de l'idée de vraisemblance pour l'historien repose sur un argument aristotélien que l'on rencontrera dans les préfaces de Corneille, selon lequel l'historien n'est pas soumis au vraisemblable, dans la mesure où ce qu'il vise, c'est le vrai ; or le vrai peut être invraisemblable. Il faut donc distinguer le poète, qui racontant des choses fictives, doit se conformer au vraisemblable, et l'historien, qui lui peut raconter des choses invraisemblables, dans la mesure où il relate le vrai¹⁰ :

[...] considérons si ce n'est pas vouloir exercer une tyrannie sur les historiens, que de les vouloir assujettir à ne nous raconter que ce que nous pourrions trouver vraysemblable sur pene d'estre estimez et declarez mensongers, fabuleux, et resveurs¹¹.

L'historien n'est pas assujetti au vraisemblable ; mieux encore, plus les faits qu'il rapporte sont invraisemblables, plus ils ont de valeur, car ils sont en mesure d'éclairer les lecteurs sur les mystères de l'âme humaine.

L'argument relativiste

Une seconde raison disqualifie la vraisemblance comme critère d'évaluation des historiens. En dehors du fait qu'il ne s'applique pas à l'historien, ce critère est nécessairement fautif, car instable, et soumis à la variation des mœurs. Celui qui juge d'après la vraisemblance juge d'après les valeurs de son milieu, qu'il applique sans discernement à des réalités hétérogènes. Le vraisemblable d'aujourd'hui n'est pas celui de l'époque d'Hérodote. À plusieurs reprises, Estienne remarque que ce que nous appelons

⁸ « Au lecteur », p. 107.

⁹ « Au lecteur », p. 112.

¹⁰ *Poétique*, IX, 1451 b 11 ; rappelons que l'exemple d'historien pris par Aristote n'est autre qu'Hérodote. Naturellement, dans la controverse qui l'oppose à l'abbé d'Aubignac, Corneille utilise cet argument pour légitimer le fait de relater lui-même des faits extraordinaires, bien que poète, dans la mesure où il s'appuie sur des récits historiques. L'argumentaire est célèbre : « [...] les grands sujets qui remuent fortement les passions [...], doivent toujours aller au-delà du vraisemblable, et ne trouveraient aucune croyance parmi les auditeurs, s'ils n'étaient soutenus [...] par l'autorité de l'histoire qui persuade avec empire [...]. Il n'est pas vraisemblable que Médée tue ses enfants, que Clytemnestre assassine son mari, qu'Oreste poignarde sa mère ; mais l'histoire le dit, et la représentation de ces grands crimes ne trouve point d'incrédules » (*Discours du poème dramatique, Œuvres complètes, tome 1*, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1987, p. 118). Dans un contexte chronologiquement plus proche d'Estienne, Ronsard écrit dans la première préface de la *Franciade* : « Encore que l'Histoire en beaucoup de sortes se conforme à la Poésie [...], si est-ce quand à leur sujet ils sont aussi eslongnez l'un de l'autre que le vraysemblable est eslongné de la vérité. L'histoire reçoit seulement la chose comme elle est, ou fut, sans desguisure ny fard, et le poète s'arreste au vraysemblable [...] » (*Œuvres complètes, tome 1*, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1993, p. 1181).

¹¹ « Au lecteur », p. 112.

vraisemblance n'est en réalité qu'une illusoire *ressemblance* entre l'ici et l'ailleurs ; il utilise pour désigner cette illusoire adéquation le terme de « convenance », notion fondamentale et positive en rhétorique (que l'on appelle aussi *decorum*), jugée nuisible dans ce contexte historiographique. Ce terme apparaissait dans le premier passage cité, qui sans parler encore de la vraisemblance indiquait déjà que l'incongruité des histoires rapportées par Hérodote n'était qu'une absence de convenance par rapport aux coutumes du XVI^e siècle. Héritiers de la conception philologique de l'histoire que bâtissent Estienne et ses contemporains, nous voyons immédiatement la contradiction qu'il y a, pour un historien, à nier la distance temporelle, et l'évolution des mœurs qu'elle implique. Estienne reproche aux juges d'Hérodote un péché moderne, le péché d'anachronisme – particulièrement problématique lorsque l'on juge les écrits d'un historien appartenant lui-même au passé, comme c'est souvent le cas à la Renaissance. On ne peut plus représenter les héros antiques en armures de chevalier, comme l'avait fait l'historiographie chrétienne assimilatrice du Moyen Âge :

[...] [P]lusieurs n'ont aucun esgard au grand changement qui est presque en toutes choses entre ce temps là et le nostre, ains veulent que le naturel et maniere de vivre des hommes d'alors se rapporte tellement aux nostres qu'ils ayent pris plaisir aux choses qui nous sont plaisantes, et au-contraire aussi que tout ce qui nous desplaist leur ait despleu. Qui plus est, veulent trouver *convenance* entre l'estat des republicues et des royaumes d'alors et autres gouvernemens de peuples, avec ceux que nous voyons aujourd'hui estre établis¹².

La recherche de la « convenance », pratiquée par l'histoire et l'art du Moyen Âge dans le but d'accorder la culture antique avec la théologie chrétienne, est ressentie par les philologues humanistes comme une illusion d'optique ; elle est à l'opposé de l'effort de prise en compte du contexte originel qui fonde leur démarche de redécouverte de l'Antiquité. Cette conception relativiste du regard historique est illustrée par plusieurs exemples, accompagnés d'explications qui empruntent souvent au registre de l'optique. Certains faits, comme la vente aux enchères des femmes babyloniennes, paraissent étranges et même indignes vus de loin ; mais « si on les considère de près », en faisant l'effort d'observer les circonstances dans lesquelles ils ont été produits, l'étonnement cède la place à la compréhension¹³. Cette dernière ne neutralise pas le jugement moral, mais elle le suspend. Avant de juger, il faut réunir toutes les pièces du dossier.

Cette critique de l'anachronisme paraît témoigner d'une méthode rigoureuse et positive, cherchant plus à rétablir la vérité qu'à dénoncer l'erreur ; mais Estienne opte parfois pour une démarche plus sarcastique, retournant son regard sur les juges d'Hérodote. Lorsque l'on se contente de regarder l'autre de loin, c'est que l'on n'ose pas s'éloigner de soi-même. Plusieurs remarques se chargent de ridiculiser le nombrilisme imputable aux promoteurs de la vraisemblance, sur un ton qui rappelle au lecteur d'aujourd'hui les moqueries de Montaigne vis-à-vis du prêtre de son village, invoquant la colère de Dieu contre les hommes lorsqu'un orage s'abattait sur les vignes de ses ouailles¹⁴. Bien souvent, le regard d'Estienne se pose à la fois sur l'objet observé et sur son observateur ; relativisme et condamnation du nombrilisme se combinent. La critique de la vraisemblance relève des disproportions, et ainsi se fait presque quantitative¹⁵. Le jugement devient littéralement une

¹² Préface du livre II, p. 651 (nous soulignons).

¹³ « Au lecteur », p. 125.

¹⁴ *Les Essais*, éd. dir. par J. Céard, Paris, Livre de poche [La Pochotèque], 2001, I, 25, p. 242.

¹⁵ Les actes du LI^e Colloque du CESR de Tours rappellent à quel point la Renaissance a réfléchi en termes de proportions, aussi bien dans les domaines des mathématiques et de l'alchimie qu'en peinture, en musique, ou

pesée, comparant par exemple le pouvoir des rois de Perse à celui des monarques européens, et constatant que cela revient à comparer la mer au lac de Neuchâtel, ou – pour contrebalancer la première comparaison, un peu désobligeante – le roi de France à un seigneur local :

[...] Herodote est suspect en ce qu'il raconte de Babylon, qu'ell'estoit si belle, si grande, si riche, et en un si bon territoire : aussi l'est-il en ce qu'il escrit de la puissance des rois de Perse, qui estoient seigneurs de cette ville. Car combien y a-il de lecteurs qui se puissent persuader qu'un roy de Perse ait mené une telle armee qu'ell'ait beu toute l'eau de quelques rivières, jusques à les tarir ? Je di rivières mediocres, lesquelles sont par luy nommees. Il est certain que tous ceux qui en lisant ceci n'auront esgard qu'à la puissance des rois qui sont maintenant, et voudront calculer selon icelle, tiendront Herodote pour le plus grand donneur de bourdes qui fut jamais. Mais faire ceste comparaison, c'est demander (comme l'autre) si la mer est plus grande que le lac de Neufchastel : c'est parler avec aussi bon jugement que celui qui disoit (ainsi qu'on raconte) : Se le rey de France se fusse bin gouverna, è fusse maistre d'hosta de nostron seignou [...] ¹⁶.

L'accent régional se charge de concrétiser dans la langue la petitesse de vue. Dans cette évaluation des proportions s'invite presque nécessairement un jugement qualitatif implicite sur les deux cultures placées en vis-à-vis ; ce relativisme narquois ne s'encombre pas du souci de neutralité qui caractérisera, bien plus tard, le regard anthropologique. Il n'est pas sûr au demeurant que le surplus de pouvoir des rois antiques soit à leur avantage. L'argumentaire en faveur d'Hérodote suppose au contraire que les hommes modernes ne croient pas à la méchanceté de leurs ancêtres parce qu'ils sont devenus plus policés, moins cruels et moins avides de pouvoir. On le perçoit plus directement dans la mise en parallèle de deux faits similaires, la mise à mort d'un sanglier monstrueux par le fils du roi Crésus, et la capture en 1546, dans le Berry, d'un loup-cervier (c'est-à-dire d'un lynx), pour laquelle on n'aurait pas songé à solliciter le fils du roi de France. Le changement des valeurs dont témoigne l'anecdote moderne explique que l'on classe le récit d'Hérodote au rang des « mensonges ridicules » :

Mais si nous considerons ce qu'il faut considerer, à-sçavoir que les rois d'alors estoient totalement jaloux de cest honneur, de faire de plus beaux coups en la chasse (et mesmement des plus furieuses bestes), qu'aucuns de leurs sujets, nous n'aurons occasion de trouver cest'histoire estrange ¹⁷.

L'évaluation est double : l'éloignement culturel conduit à défaire le récit d'Hérodote du jugement anachronique qui le condamne ; mais l'avocat disculpe l'historien en accusant ses personnages de mégalomanie. La condamnation n'est pas tant annulée que déplacée, de l'observateur des faits à leurs acteurs. Estienne reproche à ses contemporains de faire porter à l'historien la responsabilité des faits étranges ou scandaleux qu'il relate.

Au demeurant le jugement sur les faits anciens reste en général secondaire, implicite, voire suspendu ; Estienne insiste avant tout sur la nécessité d'accommoder son regard en le

encore dans le commerce (*Proportions, Science, musique, peinture et architecture*, S. Rommevaux, Ph. Vendrix, V. Zara (éd.), Turnhout, Brepols, 2011, 470 p.).

¹⁶ « Au lecteur », p. 116-117. Comme le signale B. Boudou on trouve des échos directs des deux dernières remarques dans les *Essais*, I, 27, p. 277 et I, 25, p. 242.

¹⁷ « Au lecteur », p. 121.

défaisant des filtres de l'époque. L'avertissement de 1567 propose une formulation plus ramassée et plus générale de ce principe :

Il y a encore une autre raison fort notable pour laquelle plusieurs tiennent pour incroyable ce qui autrement leur seroit aisé à croire. C'est qu'ils font leur naturel juge de ce qui leur est recité : et (comme nous disons communément) jugent de leur cueur l'autrui. Comme, pour exemple, un Neron croira aiseement un acte cruel qui luy sera raconté, au contraire il semblera incroyable à un Tite.

[...]

Ce qui doit aussi estre entendu reciproquement, Qu'il semble à celuy qui n'est point larron, que chacun luy ressemble¹⁸.

L'éloignement temporel n'est pas la seule raison de relativiser nos jugements sur la vraisemblance des faits. Celle-ci dépend de toutes les circonstances qui entraînent la variété des caractères. Faut-il être un Néron ou un larron pour comprendre la cruelle histoire des hommes ? Assurément pas, mais il faut savoir se défaire de soi-même.

La curiosité, un regard ouvert sur les étrangetés du passé... et du présent

À l'inverse de cette recherche de la convenance, qui est aveugle aux différences, et aplatit les réalités, Estienne prône une capacité d'émerveillement, entendue comme une sensibilité aux aspérités du monde, et à sa variété. Dans le passage cité plus haut où il expose les termes de l'accusation portée contre Hérodote¹⁹, les mots « merveilles » et « esmerveillons » apparaissaient dans un sens négatif, équivalent à « étranges » et « restons incrédules ». Mais Estienne adoptait alors le point de vue, et d'une certaine manière le discours de ceux qui critiquent l'historien antique. Il en va bien autrement dans le passage qui suit, où ces termes s'enchaînent avec l'argument relativiste :

Je vien à la seconde raison pour laquelle on n'ajoute foy à Herodote : c'est pource qu'une grand'part de ce que nous y lisons, ne s'accorde point avec les façons de faire qui sont aujourd'huy en usage. Car (comme j'ay dict ci dessus) aucuns, sans avoir esgard au grand changement qui est presque en toutes choses entre ce temps là et le nostre, veulent que le naturel et la maniere de vivre des hommes d'alors se rapporte tellement aux nostres, qu'ils n'ayent pris plaisir qu'à ce qui nous plaist [...]. Si cest argument avoit lieu, jamais nous ne verrions ni n'orrons rien qui deust estre appelé *merveilleux*. Car de quoy avons-nous accoustumé de nous *esmerveiller* ? De ce qui advient contre ce que nous eussions pensé. C'est à dire, de ce que nous trouvons estre vray, et toutesfois ne nous eust semblé vraysemblable, pour estre hors de coustume ou usage [...]²⁰.

La disqualification de la vraisemblance se poursuit en un éloge de la « merveille », c'est-à-dire de faits qui peuvent être bons ou mauvais par eux-mêmes, mais sont dans tous les cas utiles à la connaissance, car ils ouvrent le regard et l'esprit à l'ailleurs. Cette disponibilité à l'égard du réel sera célébrée en des termes très proches par Montaigne qui, se défiant de la force de la coutume, déclare :

[...] il me semble que parmy les choses que nous voyons ordinairement, il y a des estrangetez si incomprehensibles, qu'elles surpassent toute la difficulté des miracles²¹.

¹⁸ « Avertissement », p. 87.

¹⁹ « Au lecteur », p. 112.

²⁰ « Au lecteur », p. 111-112 (nous soulignons).

²¹ II, 37, p. 1188.

Ou encore – dans un chapitre puisant largement chez Hérodote :

[...] et m'avoit la coustume osté l'apperceuvance de cette estrangeté, laquelle pourtant nous trouvons si hideuse, quand elle est recitee d'un autre païs²².

La proximité des remarques d'Estienne avec le thème de la force de la coutume chez Montaigne est frappante ; la principale différence paraît être que dans les *Essais*, cette thématique n'est pas liée aussi fortement à la question de la vraisemblance. Chez les deux auteurs au demeurant, la faculté d'étonnement qui s'oppose à l'accoutumance n'a pas vocation à s'exercer uniquement dans l'ailleurs, qu'il soit temporel ou spatial. Elle ne tarde pas à se retourner vers l'ici et maintenant des observateurs. Cette réversibilité est liée à la géométrie symétrique de la méthode employée par Estienne. Il exploite un outil ancien, le parallèle, dont on attribue la paternité à Thucydide, et qui fut beaucoup employé par les historiographes humanistes, notamment dans les contextes polémiques²³. La particularité de l'emploi qu'en fait Estienne tient dans le fait qu'il ne l'applique pas seulement à deux époques de l'histoire révolue, mais compare également, et de plus en plus systématiquement à mesure que l'on entre dans le corps du texte, les temps anciens au présent dans lequel il vit et écrit. Cette direction est lancée à la fin des paratextes, en une formulation remarquablement synthétique, qui retrace le cheminement du dispositif comparatif à l'argument relativiste, pour conduire à un éveil du regard du lecteur sur sa propre réalité. C'est désormais sur elle que s'exerce la correction optique :

Et non seulement ils tireront prouffit de la lecture de chacune histoire en particulier (duquel je parleray tantost) mais aussi apprendront par iceluy à confronter les histoires anciennes avec les modernes, et à considerer la conformité d'icelles, et l'analogie (si les oreilles Françaises peuvent porter ce mot). Et par consequent ils apprendront à parler avec plus grand respect des historiographes anciens. Aussi par mesme moyen seront enseignés de ne laisser passer rien de notable par devant leurs yeux ou à travers leurs oreilles, sans estre remarqué, pour s'en servir en temps et lieu²⁴.

On aura noté l'apparition d'un néologisme promis à une riche postérité, le terme « analogie ». L'orientation satirique du propos subséquent se laisse de plus en plus nettement deviner ; mais il reste une méthodologie anthropologique qui a sa validité, et annonce certaines des plus fortes réflexions de Montaigne. On peut enquêter sur la filiation entre ces deux auteurs, mais il faut commencer par constater que tous deux sont tributaires de saint Augustin, chez qui apparaît une thématique très proche. Nous reviendrons sur cette sainte paternité. Remarquons encore, auparavant, que certains exemples employés dans les textes liminaires effectuent déjà concrètement cette bascule du regard critique, du passé vers le présent. Estienne évoque ainsi l'histoire, rapportée par Hérodote, d'un mage qui se fit passer pour un roi pendant sept mois. Ce récit est difficile à croire, certes ; mais on peut citer :

²² I, 22, p. 170.

²³ V. l'introduction de B. Boudou dans son édition, p. 39. F. Lecercle signale que « dès 1536, Georg Witzel avait adapté ce *topos* de la rhétorique scolaire aux nécessités de la polémique religieuse » (*Le Signe et la relique. Les théologies de l'image à la Renaissance*, thèse dact., Univ. de Montpellier III, dir. Henri Weber, 1987, p. 201).

²⁴ « A un sien ami », p. 133.

[...] deux notables exemples d'imposture semblable (à sçavoir de personnes qui ont semblablement joui du nom et de la place d'autres, comme estans celles-là mesmes) mais laquelle par raison devoit estre plus malaisée à croire : et toutesfois est si authentiquement verifiée qu'on n'en peut douter. L'un est de la papesse Janne, qui fut tenue pour pape Jan, jusques à ce que de son ventre sortit un papillon : l'autre est d'un Arnould du Tilh, qui trouva les moyens de se faire recevoir pour mari par une qui estoit femme d'un nommé Martin Guerre, pour lors absent : je di de tenir la place de vray mari, par l'espace de trois ans et plus, pendant lesquels il luy fit deux enfans : sans qu'elle pensast aucunement avoir la compagnie d'autre que de son vray mari, ni aussi que les parens et amis d'elle eussent autre opinion²⁵.

Ce récit intervient quelques lignes après l'anecdote du loup-cervier, qui faisait intervenir un fait moderne pour montrer que l'on regarde les faits anciens d'un œil faussé. Les choses sont bien différentes ici : l'histoire moderne, suffisamment récente pour être selon Estienne « authentiquement vérifiée », attire la critique à elle²⁶. C'est qu'elle ne relate plus une simple différence de mœurs. Inversant la tendance énoncée plus haut, selon laquelle les civilisations modernes étaient présentées comme plutôt plus policées que les cultures anciennes, elle évoque des faits aussi graves que les tromperies du passé, et les accumule. Il ne s'agit plus vraiment de nier l'in vraisemblance des histoires racontées par Hérodote, mais plutôt de mettre en évidence celle de certains faits contemporains, non seulement incroyables, mais proprement scandaleux, et pourtant avérés. On ne dit pas que rien n'est invraisemblable, mais plutôt que tout l'est. Cette orientation est confirmée à la fin de la préface :

Et mesmes se font de jour en jour des actes qui nous contraignent de penser estre vray, ce qu'auparavant nous eussions estimé avoir esté controuvé²⁷.

La direction est lancée pour la suite du traité. Il ne reste plus qu'à focaliser ce regard sur un domaine spécifique de la réalité contemporaine : la vie de l'Église romaine.

En attendant, l'empilement d'exemples de significations divergentes a fini de désolidariser le système relativiste de son emploi historique affiché. Au fur à mesure que l'on avance dans les textes liminaires, le regard comparatif se fait de plus en plus abstrait, philosophique, et de moins en moins historique. Il devient aussi de plus en plus réflexif. Hérodote est toujours là, mais sa réhabilitation s'est distendue. Estienne a peut-être établi que ses histoires n'étaient pas invraisemblables, ou du moins que les critères selon lesquels on les avait jugées telles n'étaient pas valables ; mais il n'a pas poussé l'effort jusqu'à montrer qu'elles étaient vraies, par des preuves plus positives, telle la confrontation entre plusieurs auteurs, qu'il se montre pourtant ponctuellement parfaitement capable de pratiquer²⁸. Dans la préface de la seconde partie, Estienne constate que le lecteur aura peut-être perdu de vue le lien entre ses histoires concernant l'Église catholique et l'apologie

²⁵ « Au lecteur », p. 122.

²⁶ Certes, l'histoire de la papesse Jeanne pousse déjà la critique un cran plus loin, en direction de la satire anticatholique, dont elle est un motif récurrent. Nous n'en parlerons pas plus pour l'instant, mais nous verrons dans la deuxième partie qu'en réalité des motifs satiriques interviennent dès le début, minant d'entrée de jeu le dispositif relativiste.

²⁷ « Au lecteur », p. 126.

²⁸ Au demeurant cet argument est invoqué juste après celui qui précède : « Je vous veux bien avertir aussi, lecteur, qu'aucunes siennes histoires qui semblent fort estranges [...] se trouvent confermees par le tesmoignage d'auteurs non suspects », et Estienne précise qu'il le développe dans son apologie latine (« Au lecteur, p. 126-127 »).

d'Hérodote. Il rappelle donc ce principe de comparaison du degré d'invraisemblance, en insistant le lien entre l'invraisemblance et la méchanceté :

Et comment (dira quelcun) ces allegations pourront-elles servir pour donner credit et autorité à l'histoire d'Herodote, veu que vous ne prenez vos exemples que du siecle precedent et du nostre²⁹ ? Voici donc que je di pour response, et pour donner à congnoistre le but où je preten. Comm' ainsi soit qu'es histoires d'Herodote nous trouvions des faicts ou dicts incroyables, les uns pource que nous ne croyons les hommes avoir esté si meschans, les autres, pourautant que nous ne pouvons croire qu'ils ayent esté si lourds et grossiers, il me semble qu'ayant monstré en premier lieu quelles sont les meschancetez de nostre siecle et combien estranges à comparaison de celles du precedent, j'auray occasion de dire que tout-ainsi que nous en voyons au nostre qui jamais n'ont esté au precedent, et encore moins es autres qui ont esté devant luy, et toutesfois nos yeux et nos oreilles, ou tous les deux ensemble, nous contraignent d'y ajouter foy (car autrement nous leur ferions tort en nous desfiant d'eux), ainsi devons-nous penser que le siecle d'Herodote et le precedent en peuvent avoir eu des peculieres, qui semblablement ne nous eussent point esté incroyables si nous eussions vescu alors³⁰.

Le principe originel du discours est rappelé, mais on le voit, il s'agit avant tout d'autoriser l'invasion du discours par les histoires présentes. La réhabilitation d'Hérodote n'a pas disparu, mais elle ne subsiste qu'à l'état d'un squelettique soubassement logique, soutenu par d'assez peu convaincantes indications de régie.

ÉLOGE DE LA CURIOSITÉ ?

« *Curiosité* », « *curiosités* », « *curieux* » : un lexique infâmant

Une fois quittés les textes liminaires, le dispositif relativiste peine à guider le propos ; mais cela ne signifie pas qu'il soit un simple prétexte dénué de valeur réelle. Dans un premier temps, l'*Apologie* est bien un manifeste humaniste, plaidant pour l'ouverture intellectuelle et la redécouverte sans préjugés des cultures anciennes. Il reste à préciser jusqu'à quel point ce manifeste s'appuie sur un éloge de la curiosité. Les arguments présentés par les textes liminaires donnent le sentiment que cette réhabilitation va de pair avec celle de l'historien antique ; mais ils font aussi ressentir une étrange absence, celle du lexique de la curiosité. En réalité, les mots « curiosité », « curiosité », et « curieux » ne sont pas absents de l'*Apologie*, loin s'en faut ; mais ils ne sont guère employés dans un sens positif.

Le sens étymologique, évoquant de manière neutre le soin, l'application, se rencontre autour de quelques emplois de l'adjectif « curieux », lorsqu'il qualifie un être humain. Nous sommes « curieux de chercher toutes commoditez » pour « nous nourrir et vestir », et l'on peut présupposer que « nos ancestres ne s'y [sont] monstrez guere plus subtilement curieux que s'y monstrent encores à présent plusieurs nations³¹ », explique Estienne dans un chapitre consacré à l'avarice des hommes d'Église. L'action à laquelle est consacré ce soin est désignée par un infinitif, mis en position de complément de l'adjectif. Ce sens étymologique bascule (sans disparaître tout à fait) vers le sens moderne, qui implique non

²⁹ En effet dans le corps du texte Estienne met en comparaison non pas deux mais trois époques, celle d'Hérodote, l'*hic et nunc* de l'énonciateur, et le siècle précédent ; nous reviendrons sur ce dédoublement de la comparaison.

³⁰ Préface du livre II, p. 649-650.

³¹ XXVIII, p. 659.

seulement un soin particulier, mais un désir, lorsque le complément de l'adjectif désigne une action orientée vers autrui, ou un objet extérieur. Estienne évoque ainsi l'époque où « chacun demuroit au lieu de sa naissance, sans estre curieux de sçavoir que faisoient ses prochains voisins³² » ; dans un passage évoquant l'éveil de l'amour de ses contemporains pour les « ouvrages antiques », il rapporte qu'autrefois déjà certains étaient « si curieux de telles choses », qu'Horace les considérait comme privés de leur entendement³³. Le soin se transforme en convoitise, et le ton devient accusateur. Lorsque l'attitude devient un trait de caractère, le substantif « curiosité » apparaît comme pour offrir un support lexical ferme à la condamnation. Dans le dernier exemple cité, Estienne renchérit en expliquant que c'était bien selon Horace « l'ardeur de cette curiosité » qui « ostoit le sens et entendement » à ceux qui s'y abandonnaient. Dans le passage évoquant les amateurs d'antiquités, il précise que dans les temps anciens, cette lubie restait raisonnable, car « la curiosité n'estoit point encore si grande, qu'on vousist fendre la terre pour sçavoir qu'elle avoit au ventre³⁴ ». Dans les deux cas, « curiosité » reçoit un antonyme : « preudhommie³⁵ », qui confirme *a contrario* sa valeur négative. Dans ces passages la curiosité est évoquée comme un vice apparu dès les premiers temps, ayant accompagné notre sortie de l'âge d'or, et n'ayant cessé ensuite de se développer, grandissant à mesure que grandissait le péché. Elle apparaît comme une volonté d'en savoir trop, de sonder la création, sans craindre de rompre l'harmonie originelle. On devine en creux la source de cette pulsion, la rupture de l'interdit frappant l'arbre de la connaissance. Dans le passage sur les amateurs d'antiquités, la condamnation est aisément compréhensible ; elle s'en prend à un savoir vétilleux, accumulateur, excessif. Elle vise en particulier un savoir de collectionneur, qu'Estienne dit s'être répandu avec le temps : « Je vous laisse penser qu'il [Horace] diroit des acheteurs d'antiquailles, desquels le monde est plein aujourd'huy ». Il était question au départ d'une tournure d'esprit plutôt positive, le respect de l'antiquité, estimé répandu dans les temps anciens ; mais la curiosité le tire du côté de l'excès, qui transforme tout en vice, même les bons penchants. Il reste que certaines occurrences suggèrent qu'il faut peu de choses pour qu'un savoir devienne condamnable. C'est ce que donne à entendre un chapitre où Estienne s'en prend à la multiplication « des commerces et traffiques de pays à pays », dont la conséquence est que :

[...] pour cent personnes qui estoient curieuses de sçavoir quel il faisoit³⁶ es pays estranges, aujourd'huy s'en trouvera cinq cens, voire mille, ausquels telle curiosité fait quitter pour un long temps le pays, les parens, les amis [...]³⁷.

³² I, p. 141.

³³ III, p. 151.

³⁴ I, p. 141.

³⁵ Dans le premier passage : « Voici en substance ce que nous chantent les poètes de la félicité de ce siècle [...] et de la preudhommie qui estoit lors [...] » ; et dans le second : « la description de l'estat du siècle d'or [...] rend témoignage d'une grande preudhommie ».

³⁶ « Quel il fait » signifie couramment « comment l'on vit », « ce qui se passe » au XVI^e siècle (v. par ex. Giovanni Battista Gelli, *Les Discours fantastiques de Justin Tonnelier, composez en Italien, par Jean Baptiste Gelli, Academic, Florentin*, trad. Claude de Kerquifinen, Lyon, 1566, p. 53 : « On conte que le Lazare apres la resurrection, estant enquis par plusieurs de ses amis quel il faisoit par delà, ne rendit autre response, sinon qu'il le lairroit par escript » ; dans l'*Histoire universelle*, d'Aubigné l'utilise souvent dans le sens de « quels sont les risques » ; v. A. D'AUBIGNE, *Histoire universelle*, éd. J. Moussat, 1616 : « il lui prend envie de dresser la nuit une eschelle de 40. rollons pour voir quel il y faisoit » (I^e part., t. I, liv. III, chap. XVI, p. 173-174) ; « Après que ceux qui devoient tirer les chataignes du feu eurent dit franchement quel il y faisoit [...] » (t. II, liv. V, chap. XII, p. 446) ; « en fin tasta quel il faisoit avec eux pour sa seureté [...] » (t. III, liv. II, chap. XVIII, p. 162), *passim*.

³⁷ XI, p. 252.

Nous sommes ici proches d'un certain éloge humaniste de l'ignorance des premiers temps. Cette mise en cause du renouvellement des savoirs se rencontre aussi bien dans l'*Éloge de la Folie* que dans les *Essais*, dans des contextes certes ironiques, mais où les auteurs jouent sur la possibilité de lancer des affirmations ambiguës, apparaissant comme plausibles, en l'absence de marques de distanciation manifestes³⁸. Ces critiques très générales de l'appétit de savoir, qui ne servent pas de support à une attaque seconde contre les faux savants ou contre la théologie traditionnelle, donnent le sentiment d'une hésitation des humanistes face à leurs propres conquêtes, offrant un contrepoint nostalgique aux accents conquérants des grands manifestes en faveur de la connaissance.

Bien entendu, l'*Apologie pour Hérodote* présente aussi des condamnations beaucoup plus simples, et donc plus radicales, lorsque la curiosité concerne des appétits que la morale chrétienne interdit de revendiquer. Cette accusation apparaît ainsi dans un passage où Estienne s'interroge sur l'utilité d'évoquer les crimes de sodomie commis par les clercs :

[...] j'accorde que combien que Dieu ait voulu notamment telles prodigieuses vilanies des hommes estre enregistrees en sa Bible, toutesfois le moins en parler, voire le moins y penser, est le meilleur. Et de fait, quant à la sodomie, je croirois aiseement que ces prescheurs se guardoyent d'en parler pour ne faire ouverture à la curiosité des hommes, laquelle est naturellement grande en telles choses³⁹.

Dans ce contexte biblique, la condamnation chrétienne s'enclenche naturellement, pour établir un risque de transmission du crime de chair à ceux qui voudraient se repaître de son spectacle. Ce danger s'étend au lecteur, sur qui Estienne fait plusieurs fois peser le soupçon de curiosité – celle-ci correspondant alors de près à la *voluptas oculorum* dénoncée par saint Augustin dans les *Confessions*⁴⁰. Ainsi, évoquant les subtiles distinctions élaborées par la théologie scolastique (elles-mêmes qualifiées à plusieurs reprises de « curieuses », nous y reviendrons), il conclut, après en avoir exposé un certain nombre durant plusieurs pages, qu'il laisse « le reste de ces subtilitez quadragesimales aux plus curieux qui auront desir d'apprendre d'avantage d'une si belle science », lesquels n'auront qu'à se reporter aux sources qu'il n'a pas manqué de fournir⁴¹. Par cette injonction paradoxale, Estienne projette sur son lecteur l'ambivalence de son propos, qui s'étend avec délectation sur ces interprétations hautes en couleur, pour les dénoncer. Sur un mode très similaire, à la fin d'un chapitre consacré aux emplois abusifs de l'Écriture sainte, il lance, à la manière d'une clause éditoriale :

Or si quelcun est curieux de voir plusieurs escrits semblables, ainsi supposez par la cautele et astuce de Satan, il en trouvera un grand amas en un livre appelé *Orthodoxographia theologiae*

³⁸ Les chap. XXXII à XXXIV de l'*Éloge de la folie*, en particulier, critiquent les savants et louent l'ignorance des animaux, qui vivent selon la nature. Folie conclut que dans les temps anciens, les hommes « étaient trop religieux pour scruter avec une curiosité impie [*impia curiositate*] les arcanes de la nature, la mesure des astres, leurs mouvements, leurs influences, les causes cachées des événements » (*Œuvres choisies*, trad. J. Chomarat, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 149). Dans les *Essais* cette critique apparaît par exemple dans le chapitre « Du pédantisme », lorsque Montaigne loue les mérites des peuples – Turcs compris – que l'étude des sciences n'a pas amollis et efféminés (I, 24, p. 221).

³⁹ X, p. 241

⁴⁰ *Les Confessions*, X, 34, 51.

⁴¹ XXXVII, p. 846.

sacrosanctæ, et orné de plusieurs autres titres, qui semblent estre totalement mis en despit de la religion Chrestienne⁴².

La plus retorse de ces incitations à la tentation se trouve dans un passage corrigé, où Estienne, après s'être dédit de trouver du plaisir à raconter les forfaits des moines, évacue un propos scabreux qui figurait dans la première édition, mais finit par renvoyer le lecteur à la source où il pourra le retrouver (qui n'est autre que l'*Heptaméron*)⁴³.

C'est sans doute chargé de ces valeurs compromettantes que l'adjectif « curieux » apparaît dans un usage spécifique, dans un chapitre consacré aux questions subtiles traitées par la scolastique (Dieu peut-il pécher ? Peut-il savoir ce qu'il ne sait pas ? Le Christ a-t-il ri ? A-t-il pleuré ?). Le lexique de la curiosité semble se libérer, comme pour éclabousser les héritiers de l'Église médiévale de ses connotations infâmantes :

Ils employoyent aussi une partie de leurs presches à des questions qui ne valoyent guere mieux que le reste : je di questions les unes trop curieuses, les autres non seulement curieuses, mais aussi frivoles et inutiles, et puis, pour la plus part, fort sottes et ridicules. Et toutesfois nous sçavons que telle curiosité a esté reprise de tout temps. Car nous voyons combien ell'a despleu à S. Paul, et puis à plusieurs anciens docteurs. Entre lesquels S. Augustin raconte (si bien me souvient) d'un qui fit response à un curieux telle que sa curieuse et outreuidee question meritoit. Car ayant demandé que Dieu faisoit avant la creation du monde, il luy fut respondu qu'il bastissoit un enfer pour tels curieux⁴⁴.

La négativité de la notion abstraite se déverse sur l'adjectif, qui réapparaît plusieurs fois dans cet emploi spécialisé : Constantin montre en une épître « le mal qu'apportent les questions curieuses⁴⁵ » ; il existe « force questions curieuses touchant Jésus Christ et la vierge Marie », apprend-on plus loin⁴⁶. Cet usage répétitif suscite l'apparition du raccourci « curiosités » : « il ajouste plusieurs autres curiositez touchant la robbe que portoit Jesus Christ », indique plus bas Estienne⁴⁷. Ce glissement s'est lexicalisé avec l'apparition des « cabinets de curiosités », mais l'on voit clairement que dans un premier temps, et dans ce contexte du moins, le pluriel concrétisant ne retient que les traits négatifs de la notion abstraite initiale. À la fin du passage cité ci-dessus, l'adjectif suit une dérivation similaire. Après avoir qualifié les questions frivoles, il s'applique à leurs auteurs, non plus pour qualifier l'une de leurs attitudes, mais pour les désigner en entier, à l'aide de la substantivation. Le mécanisme péjoratif est alors achevé : si la « curiosité » peut dans certaines conditions éviter d'être un péché, le « curieux », entièrement voué à son vice, est nécessairement dans l'excès. Le curieux comme les curiosités sont des émanations de la curiosité, des êtres ou des objets entièrement façonnés par elle ; or quand la curiosité est

⁴² XXXIII, p. 730-731.

⁴³ XXI, p. 543-544 : dans la première version, un moine proposait à ses auditrices de mêler leurs « jambons » parmi les « andouilles » de ses compagnons, et déclarait, citant l'*Heptaméron*, qu'il n'y avait pas à s'étonner qu'un moine puisse engrosser une fille, car la seule chose étonnante aurait été que la fille engrossât le moine. Dans la correction, ces « bons » mots sont remplacés par des mentions telles que : « puis ajousta un propos si vilain [...] que je n'en ay voulu souiller ce papier » ; mais après quelques circonvolutions, Estienne ajoute : « Or si toutesfois quelcun estoit si curieux qu'il vousist sçavoir quel estoit ce vilain propos monachal, il le trouvera avec plusieurs autres es Nouvelles de la feu roine de Navarre », etc.

⁴⁴ XXXV, « De plusieurs sortes de questions, et aucunes non moins meschantes que frivoles, dont aussi estoient garnis lesdicts prescheurs », p. 763.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ XXXV, p. 771.

⁴⁷ XXXV, p. 772.

entière, elle ne peut pas être bonne. L'expression « questions curieuses » suscite un glissement sémantique similaire ; privé d'objet, en emploi intransitif, l'adjectif se met à désigner une propriété permanente de l'objet qu'il qualifie – d'autant plus permanente que ce dernier n'est pas un humain. Il prend alors une valeur proche de son sens objectif moderne, qui en fait un quasi-synonyme d'« étrange ».

Les occurrences examinées ici pourraient au demeurant donner le sentiment que la bonne curiosité n'existe pas, pour Henri Estienne. Le lexique de la curiosité paraît voué à des emplois négatifs ; dans certains cas, il paraît même porteur de connotations infâmantes. L'expression « bonne curiosité » apparaît pourtant dans l'*Apologie pour Hérodote*. Elle n'apparaît qu'une fois, dans un paratexte, tardif qui plus est, l'« Avertissement de Henri Estienne », mais le contraste par rapport aux autres emplois du terme est frappant. Ce texte répond aux attaques subies par la première édition de l'*Apologie*. Estienne se place dans la position d'accusé qui était celle d'Hérodote dans son projet initial, se défendant contre ceux qui l'ont accusé de colporter des histoires fausses :

Et dont leur procede ceste opinion? Faute (en partie) [...] d'avoir frequenté les pays estranges, ou bien, en les frequentant, d'avoir diligemment remarqué (à l'exemple de l'Ulysse d'Homere) les mœurs d'iceux, et tout ce qui se presentoit à leurs yeux ou oreilles digne d'estre noté. Ou bien s'ils ont esté assez *curieux* de ceci en leurs voyages, mais ils n'ont eu les moyens de satisfaire à une si *bonne curiosité* tels que je les pourrois avoir eus, cela doivent-ils considerer, et non pas me vouloir faire rendre conte où j'en ay tant appris⁴⁸.

On reconnaît l'argument de la sensibilité aux merveilles du monde. Rétrospectivement, cette attitude se voit désignée sans hésitation comme une « curiosité », ce qui permet d'envisager une version positive de cette attitude. Cette requalification tardive donne le sentiment d'un décollement entre les mots et les choses. Tout se passe comme si la disqualification littérale de la curiosité observée auparavant, orientée essentiellement contre l'Église romaine, permettait à Estienne de poursuivre par ailleurs un plaidoyer en faveur de l'ouverture aux merveilles du monde, d'autant plus libre qu'il évite le lexique de la curiosité, entaché de suspicion chrétienne. Les mots ne sont pas là, mais du point de vue thématique, les arguments développés en faveur d'Hérodote paraissent s'inscrire une tradition d'éloge de la *curiositas*, dont Jean Céard a développé les grandes orientations, en se penchant notamment sur les arguments développés par Pline et saint Augustin.

L'éloge de curiositas chez Pline et Augustin

Le premier s'interroge : si nous n'avions pas vu que les Pygmées étaient noirs, l'aurions-nous cru ? L'on peut généraliser : « combien y a il de choses qu'on estime impossibles avant qu'on les voye faites⁴⁹ ? » Cette mise en cause de l'incrédulité peut servir de support à une promotion de l'observation directe, si décisive dans le développement des savoirs ; à tout le moins elle crée, comme le commente Jean Céard, une « disponibilité à l'égard des faits les plus étranges ». On ne saurait dire plus clairement la proximité de cet argumentaire avec celui d'Estienne.

On retrouve avec plus d'insistance encore cette posture chez saint Augustin, qui à côté de ses attaques contre toutes les formes de *libido* « dénonce perpétuellement cette infirmité de l'esprit humain qui ne s'étonne que de ce qui est rare⁵⁰ ». Quelques siècles avant Estienne

⁴⁸ « Avertissement », p. 87 (nous soulignons).

⁴⁹ *Histoire naturelle*, VII, 1, cité par J. Céard, *La nature...*, p. 16.

⁵⁰ *La nature*, p. 23.

et Montaigne, l'évêque d'Hippone remarque que « les faits dont nous avons tous les jours des exemples sous les yeux [...] perdent par leur fréquence même une partie de leur prix », et dit encore que « la fréquence d'une expérience émousse peu à peu l'aiguillon de l'admiration⁵¹ ». Ainsi entendue, la *curiositas* est inlassablement encouragée par saint Augustin ; elle est une « vertu qu'il s'efforce sans cesse d'inculquer⁵² ». Tout homme qui aspire au savoir doit entretenir en lui cette « faculté de s'étonner, de rester disponible à la diversité déconcertante du monde, l'attention à ne pas laisser s'émousser en soi l'étonnement par le fait de l'habitude ou sous l'influence d'une science⁵³ ». Jean Céard rappelle que la faveur ainsi accordée à la curiosité va jusqu'à conduire saint Augustin à faire figurer dans la *Cité de Dieu* des listes de merveilles, souvent empruntées à Plin. Ces collections de *mirabilia*, disait déjà H.-I. Marrou, sont là à la fois pour éveiller le vulgaire, chez qui l'habitude a émoussé sens de l'analyse, et pour qui le réel, qui se limite au quotidien, ne pose aucun problème, et pour secouer le philosophe, dont les théories croient pouvoir tout expliquer. À l'un et à l'autre il oppose des faits qui obligent à s'avouer surpris⁵⁴.

Bien entendu, on trouve aussi une part de méfiance de saint Augustin face à la curiosité, mais elle s'exerce à l'égard de la curiosité déviante et excessive, celle justement qui, ne se contentant pas des merveilles qui nous entourent, s'intéresse aux prodiges les plus spectaculaires, poussant ses adeptes à sonder les mystères de la création divine, et à rechercher ses dérèglements. Marrou a montré en quoi cette critique était en liaison avec une conscience inquiète de la fin de la culture antique, se traduisant par des pratiques culturelles trop libres, éloignées de la réalité, de la pratique, et de l'éducation ; il évoque une pratique sensuelle, esthétisante et narcissique du savoir⁵⁵. À l'opposé, le contact rugueux avec l'inexplicable auquel se voue le *curiosus* est un exercice d'humilité, qui le contraint à une conscience aiguë des limites de l'esprit humain⁵⁶.

L'emprise de cette tradition sur l'*Apologie pour Hérodote* paraît évidente. Elle transparait dans maintes réflexions d'Estienne, et trouve un écho fidèle dans l'unique emploi positif du terme « curiosité ». Cette occurrence donne à entendre à qui ne l'aurait pas compris que c'est bien de la *curiositas* augustiniennne que parlait Estienne lorsqu'il louait l'aptitude à s'étonner face aux « merveilles » du monde (terme qui renvoyait déjà, au demeurant, aux *mirabilia*). Dans cet avertissement, comme revigoré par les attaques, Estienne appelle enfin un chat un chat, et nomme cette vertu à l'aide du mot français « curiosité », se l'appliquant au demeurant à lui-même, et non à Hérodote. Ce n'est que la confirmation d'un fait patent : ce traité des merveilles est un éloge de la curiosité. La merveille, c'est le vrai invraisemblable, et la sensibilité qui permet de la reconnaître est la curiosité. Si Estienne réserve la plupart du temps ce terme à la condamnation des curiosités déviantes, c'est sans doute pour pouvoir louer avec plus de liberté, sous le nom d'émerveillement, la curiosité positive.

L'éloge est bien réel, et l'on voit qu'il peut se réclamer d'une sainte tradition, qu'il marie sans difficulté avec l'enthousiasme humaniste. Mais ce n'est comme on l'a vu que le premier aspect de ce texte à double entrée : ainsi mis en place dans les paratextes, ce

⁵¹ *Ibidem*. J. Céard remarque que Cicéron adopte ce principe *a contrario*, expliquant que l'on n'est surpris par certains faits qu'en raison de leur caractère inaccoutumé, et non en raison de leur caractère admirable (*ibidem*).

⁵² *La nature*, p. 21.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958-83, p. 136-157 (cité par J. Céard, *La nature*, p. 21-22).

⁵⁵ *Saint Augustin*, notamment p. 350-352.

⁵⁶ *Saint Augustin*, p. 155.

plaidoyer pour Hérodote et sa curiosité est détourné et instrumentalisé, dans une direction qui écarte les considérations philosophiques, anthropologiques et historiographiques, pour leur substituer un objectif beaucoup moins serein, celui de la satire religieuse. Une tout autre curiosité entre alors en jeu.

L'INVERSION DU REGARD : LA CURIOSITE DU MONDE CATHOLIQUE

Nous suggérons plus haut que le dispositif relativiste qui fonde la réhabilitation d'Hérodote se mettait en place dans les textes liminaires, tandis que la machine satirique s'enclenchait, sur un mode plus implicite, dans le corps du texte, constitué par les quarante chapitres du traité, à travers les exemples qui illustraient cet argument initial. Cette structure est globalement celle du traité d'Estienne, mais elle est en partie troublée par la présence, dès les textes liminaires, de remarques qui sous couvert d'illustrer les mérites du regard relativiste, l'appliquent déjà au domaine religieux. Légitimées par la liberté de l'explication méthodologique, et présentées comme des exemples parmi d'autres, ces petites incursions satiriques vont en réalité souvent plus loin dans la logique sarcastique que ne le font les histoires racontées dans le corps du texte, et font ressentir plus fortement les rouages satiriques qui les sous-tendent.

La distance géographique. Si les Turcs nous voyaient.

Nous avons vu qu'il n'y avait qu'un coup de pouce à donner pour faire basculer le regard critique en direction de l'*analogon* moderne. C'est ce dont se chargent plusieurs remarques faussement explicatives, qui s'accumulent pour suggérer que la distance du regard n'a nullement besoin d'être imposée par un éloignement concret, et peut donc s'exercer sur la réalité dans laquelle nous vivons. Dans un premier temps, quelques exemples donnent à entendre que l'éloignement temporel radical qui nous sépare des mondes évoqués par Hérodote peut être remplacé par un éloignement moins infranchissable, tel l'éloignement géographique. Ce jeu d'assouplissement des types de distances prépare le basculement vers la satire religieuse, mais il ne lui est pas réservé, et commence par être énoncé sous la forme de remarques générales accentuant, sur un plan théorique, la mise en cause du nombrilisme hérité du Moyen Âge :

Quant aux mœurs et diverses complexions et façons de faire de divers pays descrites par Herodote, je trouve estrange qu'elles soyent trouvees si estranges qu'on ne les puisse croire : veu que si nous regardons quelle difference il y a entre les nostres et celles des peuples voisins, nous ne la trouverons guere moindre en son endroit : veu aussi qu'on voit le changement estre si grand es coustumes et manieres de faire d'un mesme pays de siecle en siecle⁵⁷.

L'évocation des peuples voisins ou des époques proches suggère que toutes les distances sont susceptibles de créer de l'incompréhension. Ces variations créent un jeu de miroir relativiste, qui finit par se retourner en spirale : la répétition du terme « estrange » exhibe cette circularité ironique. L'anormal bascule du côté de l'observateur. L'intérêt de la distance géographique (ou de la distance temporelle courte, évoquée à la fin de ce passage), par rapport à la distance temporelle longue, est qu'elle permet une attestation directe. Sa véracité est assez facile à établir. Il suffit de traverser les espaces pour en trouver des témoignages directs. Le parallèle permet d'étendre cette force probatoire aux récits

⁵⁷ « Au lecteur », p. 123.

d'Hérodote : si les voyageurs qui parlent des pays « barbares » peuvent raconter des histoires incroyables mais vraies, pourquoi l'historien antique n'aurait-il pu en faire de même ? Un peu plus bas, Estienne met en concurrence cette plausibilité et l'autorité de certains auteurs antiques que l'on croit sans autre examen. La force du spectacle présent est nécessairement plus convaincante :

Je passe encore plus outre : car je di que les autres historiographes, et ceux mesmement qui ont escrit les histoires modernes, racontent quelques choses plus estranges que tout ce qui a donné mauvais bruit aux escrits d'Herodote : qui toutesfois ne sont point tenues suspectes, pource que les auteurs ne sont point suspects. Mais ceux specialement qui escrivent pour le jourdhuy les histoires des pays barbares, nous recitent aucunes merveilles desquelles n'approchent point celles d'Herodote : j'enten merveilles tant es faicts de nature qu'es faicts des hommes, et en leurs mœurs et complexions. Dequoy nous voyons des exemples en ceux qui ont escrit de la Moschovie, qu'on appelloit anciennement Scythie [...]⁵⁸.

Au demeurant, Hérodote est d'autant plus autorisé à raconter des histoires invraisemblables que chez lui, la distance géographique s'additionne à la distance temporelle :

[...] si entre peuples voisins et qui sont du mesme temps, les façons de faire sont si discordantes, nous ne devons trouver incroyable la difference entre nous et ceux dont parle Herodote, estans si eslongnez de nous non seulement de distance de lieu, mais aussi de temps⁵⁹.

L'analogie entre éloignement temporel et éloignement géographique présente ainsi deux avantages majeurs. Elle présente des histoires étranges vérifiables, et elle favorise la réversibilité de la comparaison : entre nous et nos voisins, lequel est véritablement étrange ? Ces deux postulats se trouvent réunies de manière frappante dans un passage du chapitre V où l'autre observé, le barbare, ne se contente pas de nous conduire à nous regarder nous-mêmes, mais inverse lui-même le jeu de regard, et nous observe. On entre alors dans une logique du comble, un argument *a fortiori*, suggérant que même ceux que nous méprisons le plus peuvent nous trouver extraordinairement étranges et méchants. Le texte évoque des violences racontées non par Hérodote, mais par Thucydide, si horribles qu'elles paraissent invraisemblables. Estienne ne s'attache pas à montrer que les circonstances étant autres, il faut juger ces actes avec d'autres critères ; en sens inverse, il suggère que la réalité européenne contemporaine recèle des faits non moins cruels que l'Antiquité païenne. Redoublant la comparaison, il finit par imaginer ce que pourraient penser les Turcs s'ils voyaient ce qui se fait dans les pays chrétiens. La comparaison devient proprement une analogie : nous produirions sur les Turcs une impression comparable à celle que produisent les anciens païens sur nous :

Comme nous en lisons en Thucydide, où il décrit bien au long la pestilence qui emporta un nombre infini de personnes en Athenes. On trouvera là (à dire la vérité) des desbordemens enragez d'aucuns, lesquels se servoyent de ce tant horrible fleau comme d'une occasion d'exercer leurs meschancetez. Mais qui ne les pourra croire, s'informe de ce qui a esté fait à la dernière peste qui a esté à Lyon (ville de Chrestiens, et non de payens, comme Athenes) principalement par les soldats de la citadelle : et alors non seulement il adjoudera foy aux actes que Thucydide raconte, mais les jugera estre quasi pardonnables au pris de ces autres-là. Et (pour le faire court) à quelle meschanceté pensons-nous que ne se soyent desbordez ceux

⁵⁸ « Au lecteur », p. 128.

⁵⁹ « Au lecteur », p. 124.

qui faisoient un ordinaire d'aller violer les filles et les femmes pestiferees, mesmes alors qu'elles estoient sur le point de rendre l'esprit ? [...] Doutons-nous que si les Turcs avoyent ouy parler de telle chose, ils n'en eussent horreur, plus que de chose qu'ils ayent jamais ouye ? et qu'ils ne redoublassent la haine et inimitié qu'ils nous portent à cause de nostre religion⁶⁰ ?

L'évocation des événements de Lyon introduit le thème religieux avec malice. Le violent paradoxe de cette chrétienté sanguinaire constitue une nette annonce du développement satirique que va connaître le discours ; mais ce n'est encore qu'une annonce, accompagnée de plusieurs modalisations. La religion est ici présentée comme une circonstance qui augmente le caractère incroyable de ces massacres ; elle est évoquée de manière incidente, entre parenthèses, comme un intensificateur de la démonstration. Implicitement, elle est accusée de ne pas avoir empêché la méchanceté : elle n'est pas encore accusée de l'avoir provoquée. Plus frappante encore est l'intervention finale des Turcs. Une fois encore cette intervention est mise en scène avec ménagement ; elle est prise dans une succession de questions rhétoriques exprimant l'intensité de l'horreur. Mais elle opère un déplacement extrêmement provocateur, retournant le regard indigné contre le « nous » observateur des autres cultures, et le prêtant de surcroît à la pire altérité qui soit, l'ennemi contemporain. Le lecteur d'aujourd'hui ne peut s'empêcher d'entendre résonner l'écho que recevra dans la littérature satirique ce retournement du regard critique vers l'ici et le maintenant qui prétendait pouvoir évaluer l'ailleurs. Dans un contexte proche, c'est ce qui se passe chez Montaigne quand les barbares commencent à regarder les sujets du roi de France, s'étonnant que des hommes « portans barbe » obéissent à un enfant, et que les mendiants acceptent sans révolte de côtoyer l'opulence⁶¹ ; et deux siècles plus tard ce sera le regard « pers(/ç)an(t) » des épistoliers de Montesquieu.

Le décalage du propos est double : on bascule du comparé au comparant, mais aussi de l'authenticité des faits à leur évaluation. Dans l'argument de départ, Estienne prétendait établir la plausibilité des événements racontés par Thucydide en les comparant à des événements supposés connus du lecteur, et du moins proches de sa réalité. Il applique ainsi le programme annoncé par le titre du chapitre V : « Que tout ce que les poètes ont dict de la perversité de leur siècle, se pouvoit desja dire du siecle prochain au nostre ». Ce titre est glosé un peu plus bas :

[...] je di [...] que quant aux descriptions qu'ils nous ont laissees de la perversité de leurs siecles, ils n'ont rien dict que nous devons tenir suspect, si nous venons à faire comparaison avec le nostre⁶².

Selon cet affichage, ce qui est en cause, ce n'est pas l'horreur de ces faits, mais leur vraisemblance (mise en cause par leur degré extrême de cruauté). C'est en faveur de cette dernière qu'intervient la comparaison avec un fait moderne. Mais le caractère choquant du comparant fait pencher la balance en sens inverse. L'horreur du fait moderne crève l'écran ; c'est sur elle que se porte le regard. Parti pour établir la vérité du fait ancien, Estienne en arrive, par le jeu de son système analogique réversible, à établir l'horreur du fait moderne. Sa véridicité, elle, est extraite de la discussion ; en surface, les viols de pestiférées sont

⁶⁰ V, p. 169-170.

⁶¹ I, XXX, « Des Cannibales », p. 332. Voir aussi I, XXII, p. 170 : « Les Barbares ne nous sont de rien plus merveilleux que nous sommes à eux [...] »

⁶² V, p. 169.

relégués au rang des présupposés, lieu normalement dévolu à des faits dont la véracité est reconnue par tous.

Les philomesses théophages, ou le regard extérieur. Si Hérodote nous regardait.

La manifestation la plus spectaculaire de cette transposition du « nous » observateur en « nous » observé apparaît dès le début de la préface « Au lecteur », comme pour effrayer d'entrée de jeu les lecteurs un peu frileux. L'argument relativiste atteint ainsi son paroxysme satirique avant le corps du texte, et avant même d'avoir été pleinement exposé sur un plan théorique. Le thème religieux est abordé plus frontalement encore que dans l'extrait cité précédemment. Estienne entreprend de défendre Hérodote en comparant ce qu'il dit de la religion des Égyptiens à ce que l'on pourrait dire du catholicisme, si on le regardait de loin. Dans une charge qui dure plusieurs pages, il évoque successivement l'adoration d'une chose morte (les reliques), l'adoration d'objets matériels, le massacre des iconoclastes, qui consiste à punir des hommes qui ont cassé des objets, et enfin, la prétention de manger son Dieu. Le ton est donné d'emblée, avec l'emploi du mot forgé « philomesse », qui fait fi de toute discrétion quant à l'orientation idéologique réelle du propos – sur un ton que l'on ne retrouve pas dans le reste du livre :

[...] je sçay bien que les povres Egyptiens d'Herodote sont fort moquez quant à leur religion (si religion doit estre appelee) et ne nie pas que ce ne soit à bon droit : car on y voit de grans badinages : mais si nous venons aux philomesses qui ont esté il y a environ soixant'ans, et espluchons toute leur cabale, nous serons en danger de confesser qu'à comparaison il n'y a qu'honneur en la religion des Egyptiens. Notez bien lecteur, je vous prie, que je di A comparaison : comme voulant de deux maux declarer le moindre. Toutesfois a-fin qu'on ne die que je parle des neges d'antan, parlons de ce que voyent encores aujourd'hui tous ceux qui ont des yeux. O les grans fols qu'estoyent ces Egyptiens d'Herodote (dira quelcun) en ce qu'ils adoroient les bestes ! Grans fols estoyent-ils, cela je confesse : mais c'est à la charge qu'on me confessera que ceux qui adorent une chose morte, sont plus fols que ceux qui adorent une chose vivante. Ce que m'ayant esté confessé, le proces des philomesses est tout fait. Car ils adorent et ce où il y a eu vie, mais n'y en a plus, et ce où il n'y en eut jamais. Et entre les choses qui n'ont eu jamais vie ni aucun sentiment, ils n'adorent pas seulement celles qui sont le plus en estime, mais aussi les choses viles et abjectes : c'est à-sçavoir, non seulement l'or et l'argent, mais aussi la pierre et le bois⁶³.

Suit une discussion de plusieurs lignes sur l'adoration non seulement d'objets précieux, mais également de matières viles et abjectes. Estienne délivre un droit de réponse aux anciens Égyptiens, comme il le faisait avec les Turcs précédemment, mais en franchissant un cran supplémentaire dans la fiction, puisqu'il traverse à la fois les espaces et les temps :

Sur quoy les Egyptiens ne faudroyent pas d'alleguer, que leur adoration (entant qu'ils adoroient principalement les choses ayans vie, encore qu'ils eussent aussi des simulacres) n'estoit sujette au danger d'un tel deshonneur et telle infamie⁶⁴.

La comparaison se poursuit en faveur des Égyptiens, jugés « moins fols en leur adoration » parce qu'ils adoraient « des choses ayans vie » plutôt que des choses mortes. Ce portrait comparatif des deux religions repose sur une hiérarchie implicite des êtres, opposant objets ignobles et objets nobles, puis objets inertes et êtres vivants. C'est suivant la même logique

⁶³ « Au lecteur », p. 108-109.

⁶⁴ « Au lecteur », p. 109.

que les « Alexandrins qui ne voulurent point pardonner au Romain qui avoit tué un de leurs chats » sont ensuite estimés plus excusables que les « philomesses », accusés d'avoir « faict cruellement mourir ceux qui avoyent mutilé leurs images⁶⁵ ». La comparaison aggrave la négation de la valeur humaine, en lui ajoutant un degré : pour les adorateurs d'images et de reliques, la vie humaine passe à la fois après la vie animale et après la valeur des objets. Arrive ensuite le thème central, signalé comme tel par Estienne, le « cœur toujours saignant de la querelle » selon l'expression de J. Pineaux⁶⁶ : la doctrine de l'eucharistie. La provocation atteint son sommet ; pour porter l'accusation à son comble, Estienne recourt à l'un des fantasmes négatifs du siècle, le spectre du cannibalisme⁶⁷. C'est pire encore, puisque les catholiques prétendent manger leur Dieu : l'échelle des êtres mise en place depuis quelques pages a préparé cet ultime paradoxe, qui arrive avec une intensité maximale. Tout commence par une sournoise concession ; certes, tous les catholiques n'adorent pas les images :

Mais puisqu'il faut faire comparaison de la folie des uns avec la folie des autres, et que tous les philomesses n'adorent pas les images, parlons de ce qu'adorent tous universellement qui font profession de ceste religion, et qui est le principal point, et comme le fondement d'icelle, et lequel se maintient par tant de glaives et de feux⁶⁸.

Estienne s'amuse à ne révéler que progressivement la nature de ce culte commun. Le motif initial de la comparaison avec les histoires racontées par Hérodote refait surface, rappelant l'objectif affiché de la démonstration à un lecteur qui ne parvient déjà plus à y croire :

Considerons donc sans passion, que nous dirions si Herodote ou quelque autre historien ancien nous racontoit qu'en quelque pays les hommes seroyent theophages (c'est a dire mangedieux) aussi bien qu'ils racontent de quelques anthropophages, elephantophages, acridophages, phthiophages, et autres⁶⁹ : dirions-nous pas ceste theophagie estre incroyable, et que ces historiens auroyent controuvé cela de ces hommes, encore qu'au demeurant ils fussent barbarissimes ? Et toutesfois nous avons tous les jours certaines nouvelles des theophages, et (qui pis est) des theochezes⁷⁰. Que di-je certaines nouvelles ? nous demeurons en mesmes pays, en mesmes villes, en mesmes maisons avec eux. Quant aux autres mysteres morologiques et hyperbadinomorologiques⁷¹, qui accompagnent ceste theophagie, je les laisse au jugement du lecteur auquel Dieu aura faict la grace de luy oster le bandeau de devant les yeux : me tenant pour assuré que, quand il les aura bien considerez, il m'accordera ce que j'ay tantost dict, qu'à comparaison d'iceux il n'y a qu'honneur en la religion des Egyptiens [...]⁷².

⁶⁵ « Au lecteur », p. 110.

⁶⁶ J. Pineaux, *La Poésie des protestants de langue française du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'Édit de Nantes (1559-1598)*, Klincksieck, 1971, p. 92.

⁶⁷ V. en particulier F. Lestringant, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, 358 p.

⁶⁸ « Au lecteur », p. 110.

⁶⁹ Les deux derniers termes désignent des mangeurs de sauterelles et de poux (*ibid.*, notes 35 et 36).

⁷⁰ Les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* disent déjà : « tout ce qu'on mange se chie » (*Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, att. à Th. de Bèze, réimpr. Genève, Gustave Revilliod, 1867, p. 113).

⁷¹ Le premier terme, formé sur *moria* et *logos*, est employé par l'*Épître aux Éphésiens* de saint Paul (5 :4), et ressemble au titre de « morosophe » évoqué par l'*Éloge de la Folie* (ch. 5), dont est affublé Triboulet dans le *Tiers Livre* (XLVI et XLVII). Il est couramment repris par Marnix de Sainte-Aldegonde dans son *Tableau des différends de la religion* (1598-1601). Le second terme paraît propre à Estienne.

⁷² « Au lecteur », p. 110.

La mise en cause de la doctrine eucharistique est encadrée par un dispositif analogique complexe, mettant en perspective trois couples analogiques : 1. les deux cultes, 2. le jugement que leurs contemporains ont sur ces deux religions, et celui qu'ils pourraient avoir sur leurs cultures respectives ; 3. la comparaison plus générale de la vraisemblance selon Hérodote et selon ses juges du XVI^e siècle. Selon le propos affiché, c'est la troisième comparaison qui est l'objet du discours. La différence de jugement que chacun a sur sa religion prouve qu'il ne faut pas juger les récits d'Hérodote avec un œil moderne. Mais pour un lecteur chrétien du XVI^e siècle, l'analogie est écrasée par son premier terme, la mise en parallèle de pratiques alimentaires insolites et de l'eucharistie. L'avalanche de mots forgés à l'aide de racines grecques contribue à orienter le regard sur l'objet réel du spectacle satirique, la prétention de manger son dieu. Les mots barbares sont là pour dire la barbarie, et traduire par leur aspect composite la monstruosité des faits, que les mots usuels (*messe*, *communion*, et même *eucharistie*) recouvrent de leur trompeuse familiarité. Ces mots obscurs offrent en raccourci des représentations concrètes des faits insolites qu'ils désignent. L'étrangeté des mœurs s'imprime dans la morphologie lexicale. L'énumération des pratiques culinaires laisse supposer une gradation : même si l'on ne comprend pas tout, on sent bien que la théophagie est indépassable. La liste procède aussi par contamination ; un réflexe cratylique conduit le lecteur à supposer que ces mots obscurs et hérissés désignent des pratiques horribles. La satire corrige le dérèglement axiologique entre les mots et les choses en l'inversant : au lieu d'édulcorer les vérités auxquelles ils renvoient, comme le font (selon l'auteur) les appellations usuelles, les hellénismes laissent imaginer le pire là où il n'y a en réalité que de l'incongru (consommation de sauterelles ou de poux). Ce jeu d'érudit déplace la dénonciation : les mots insolites et le débat sur la vraisemblance permettent de condamner la doctrine romaine non pas comme blasphématoire et barbare, mais comme curieuse. La satire procède ainsi par litote. Elle exhibe l'étrange pour dénoncer le scandaleux. Le lecteur aura le réflexe de corriger le tir. D'entrée de jeu, Hérodote cède ainsi son statut d'objet d'observation ; à la manière d'un miroir, il renvoie son regard au lecteur du XVI^e siècle, et le contraint à se regarder lui-même, d'un œil extérieur. De même que chez l'historien, la curiosité est une sensibilité aux merveilles du monde, c'est-à-dire à sa variété, qui ne se laisse pas réduire à une vraisemblance donnée, de même le lecteur du traité est invité à regarder son univers sans se laisser aveugler par les apparences quotidiennes. Dans ce spectacle satirique, une fois encore, le moyen et le but se sont inversés : parti pour montrer que ce que raconte Hérodote n'est pas si incroyable que cela, Estienne en arrive à suggérer que sa civilisation l'est beaucoup plus qu'elle ne le croit⁷³.

Le regard postérieur. Si la postérité nous voyait.

Le plus frappant pour le lecteur moderne est qu'Estienne lui réserve explicitement une place aux côtés des observateurs du XVI^e siècle. C'est surtout le cas dans le corps du texte,

⁷³ Ce relativisme inversé, feignant de vouloir défaire la culture exotique des préjugés négatifs qui pèsent sur elle, pour en réalité les faire rejaillir sur une institution occidentale, se rencontre dans d'autres satires protestantes, tel le *Tableau des différends* de Marnix de Sainte-Aldegonde, qui quelques décennies plus tard (pour la publication du moins) met en parallèle la religion catholique avec la religion japonaise. « [O]res qu'ils soyent nos Antipodes et au reste, povres idolatres, et Payens du tout barbares », remarque le locuteur, les Japonais ont des « Iamambuxes » qui ressemblent aux jésuites, des « Bonzes » semblables aux moines, des « Tundes » équivalant aux évêques, et des « Fotocques » qui rappellent étrangement les saints catholiques (II, 325-328). Noms bigarrés et descriptions de l'extérieur sont là pour suggérer que cette religion haute en couleurs n'est que le reflet symétrique du culte romain ; il ne reste plus qu'à remarquer qu'une heureuse coïncidence lexicale (certes un peu forcée) confirme cette convergence, puisque de la religion « Japonicque » à la « Paponicque » la différence n'est que d'une lettre (II, 328).

où la postérité se voit convoquée régulièrement. Ne sera-t-il pas «incroyable à la posterité», lance ainsi Estienne dans le chapitre consacré à la «meschanceté» contemporaine, que le meilleur moyen de savoir qu'un homme «ne tenoit point la religion Romaine, et par conséquent méritoit d'estre brûlé tout vif», était de constater :

Qu'il ne paillardoit point, n'yvrongnoit point, ne juroit point, et qu'il alleguoit la sainte escriture. Tellement qu'un certain religieux ayant esté accusé pardevant son Evesque d'estre Lutherien, fut absouls par luy comme innocent, d'autant qu'il ne failloit à aucun des points susdicts⁷⁴.

Évoquant les prêches des curés, Estienne remarque que beaucoup d'entre eux sont si fous «qu'il sera impossible à la postérité de les croire⁷⁵. La postérité croira-t-elle que l'on privait les fidèles de la lecture des saintes Écritures, et «qu'il n'y a pas trent'ans qu'il se falloit autant cacher pour lire en une bible traduite en langue vulgaire, comme on se cache pour faire de la fausse monnoye, ou quelqu'autre meschanceté encore plus grande⁷⁶»? Ne lui sera-ce pas «matière de grande admiration» d'entendre que l'on vouait un culte aux cordeliers, et même à leur habit⁷⁷? «Sçachez postérité (quoy que soyez estonnee d'ouir ceci)», lance plus directement Estienne, qu'une fois leurs abus mis au jour, les gens d'Église se sont encore maintenus pendant des générations⁷⁸.

La postérité apparaît comme le double symétrique d'Hérodote. Elle est à peine plus irréaliste que lui : il a été, et ne saurait juger vraiment le XVI^e siècle ; elle n'est pas encore, mais pourra effectivement juger son passé. Mais elle est aussi une projection du « nous » qui prétend pouvoir juger l'historien antique : d'une part, parce que l'on peut supposer qu'elle sera chrétienne et raisonnable (peut-être protestante, qui sait), et d'autre part, parce que ce « nous » est lui-même déjà une postérité, celle d'Hérodote. L'intervention de cette spectatrice du futur finit de révéler le nœud logique du relativisme : nous sommes toujours l'autre de quelqu'un, et si les hommes du XVI^e siècle sont la postérité d'Hérodote, il leur faut s'attendre à être à leur tour jugés par leur postérité. Doit-on en déduire que la postérité est le vrai destinataire du traité ? Ce n'est pas sûr, car la satire anticatholique doit s'exercer dans le présent. Ce personnage au visage indéterminé semble plutôt intervenir pour que le lecteur du XVI^e siècle se projette en elle, afin de devenir spectateur de sa propre réalité. Son poste d'observation est d'autant plus privilégié que la postérité du XVI^e siècle est aussi une postérité pour Hérodote : elle est ce destinataire idéal, presque divin, capable de mettre en perspective les différentes époques et de leur appliquer un jugement différentiel, qu'évoque la dernière page du traité :

Maintenant je feray juge la posterité (qui pourra mieux juger sans passion) si Herodote raconte aucune folie si estrange que la susdicte, de ceux qui depuis si long temps ont presté et de ceux qui prestent encores aujourd'hui l'oreille à tant d'abus : et si d'autre part il recite une merveille qui deust sembler aussi incroyable que ceste-ci, à-sçavoir que le descouvrement de tels abus, semblables aux jeux d'enfans, ait cousté la vie à tant de mille personnes. Au demeurant je prie à Dieu au nom de son fils nostre seigneur Jesus Christ, qu'il face la grace à

⁷⁴ XX, p. 526.

⁷⁵ XXIII, p. 578.

⁷⁶ XXX, p. 687.

⁷⁷ XXXIX, p. 902.

⁷⁸ XXXIX, p. 975 ; voir aussi XL : « Qu'après que la postérité se sera esmerveillée de la longue folie des abus, elle s'esmerveillera comment le plein descouvrement d'iceux aura cousté la vie à tant de personnes, poursuivies par le clergé ».

celle que je pren pour juge, de ne voir tels abus autrement qu'en papier, ainsi qu'on les voit ici⁷⁹.

Les érudits du XVI^e siècle qui croyaient pouvoir toiser Hérodote sont pris au jeu de l'arroseur arrosé ; les voici placés sous le feu de regards multiples, incluant celui d'Hérodote, et les conduisant, dans l'idéal, à se scruter eux-mêmes. Regarde la poutre...

Cet objectif explique peut-être l'architecture un peu déconcertante des deux parties du traité. En effet dans le corps du texte, le dispositif de comparaison entre l'époque d'Hérodote et le XVI^e siècle se dédouble, et tend en réalité à être remplacé par un dispositif second, mettant en parallèle « notre siecle » et « le siecle prochain au nostre⁸⁰ ». Cette substitution s'effectue sous la poussée d'une logique nouvelle, que les textes liminaires n'avaient pas programmée, et qui s'expose dans les premiers chapitres : certains poètes prétendent que suivant un jeu de mot emprunté à Pierre Viret, le monde va « à l'empire⁸¹ », tandis que pour d'autres, il va s'améliorant. À la manière d'une déclamation scolaire, l'*Apologie* décline ces deux thèses, en confrontant des exemples contradictoires. Cette dynamique chronologique se superpose au dispositif relativiste, et tend à le phagocytter : la première partie du traité s'applique avant tout à montrer que « la meschanceté de nostre siecle outre passe celle dudict dernier⁸² », et se contente de rappeler épisodiquement que « le debordement incroyable de nostre siecle rend vraysemblable et croyable » celui du siècle passé⁸³. La seconde partie s'attache presque exclusivement à exposer la thèse inverse, selon laquelle le siècle précédent était plus grossier que l'actuel ; il lui arrive ponctuellement de comparer cette grossièreté, révolue mais attestée, à celle des temps antiques, en particulier dans le chapitre LX, consacré spécifiquement au regard de la postérité, mais cette mise en perspective n'encadre plus réellement le propos. Ce dispositif à double entrée brouille un peu les cartes, et en cela atténue l'efficacité du système relativiste ; en même temps il permet de multiplier les jeux de miroirs. Cette optique complexe est revendiquée par l'épître d'Henri Estienne « A un sien ami » :

Quant à ceux que je raconte en la premiere partie, ils nous servent de miroirs esquels nous contemplons nostre naturelle perversité,

[...]

Quant aux faits ou dictz recitez en la seconde partie, ils nous monstrent de combien les hommes d'un siecle sont plus lourds et grossiers que ceux d'un autre : mais en particulier ils nous sont autant de miroirs de leur naturel aveuglement en ce qui concerne leur salut [...]⁸⁴.

B. Boudou évoque la vocation « heuristique » de cette analogie interne aux temps modernes, qui produit « une sorte d'éloignement progressif », mettant « en évidence la discontinuité qui existe entre le XV^e et le XVI^e siècles pour convaincre de la rupture plus grande encore qui sépare l'histoire contemporaine de l'histoire ancienne⁸⁵ ». On songe à un dispositif d'accommodement optique permettant d'éduquer le regard du lecteur. Il reste que ce dispositif est à double entente : du côté de la réhabilitation d'Hérodote, il aide effectivement à passer de l'ici et maintenant à l'Antiquité, en offrant une période de

⁷⁹ XI, p. 991.

⁸⁰ Pour ces appellations v. par ex. le titre du chap. VI, p. 174.

⁸¹ P. Viret, *Les Dialogues du monde à l'empire*, Genève, J. Berthet, 1561.

⁸² C'est le titre du chap. IX, p. 228.

⁸³ XI, p. 252.

⁸⁴ « A un sien ami », p. 134-135.

⁸⁵ Introduction, p. 39.

transition. Mais dans la logique satirique, tout s'inverse : le regard porté sur le siècle précédent apparaît comme une manière d'approcher dangereusement le regard sur la réalité chrétienne moderne. Estienne commence par attaquer l'Église sclérosée du XV^e siècle, avant de montrer que celle de son époque ne vaut guère mieux, en dépit de quelques corrections.

L'objet observé. Le cabinet de curiosités catholique romain

Ces jeux d'optique et de logique ont vocation à rendre le lecteur du XVI^e siècle conscient du fait qu'il est lui-même déjà une postérité par rapport aux événements de son siècle, et qu'il peut les juger avec distance. Le traité étale sous ses yeux une Église en miettes, éparpillée en un fatras d'histoires invraisemblables et pourtant désignées comme véridiques. Dans le corps du texte, l'interrogation du réel programmée par les discours préliminaires s'expose essentiellement sur un mode résultatif. Dans les chapitres qui égrènent les vices des hommes d'Église, l'accent n'est pas mis sur la curiosité comme aptitude à s'étonner, mais plutôt sur la curiosité-objet, et plus exactement sur *les* curiosités qui résultent de cette observation.

L'anecdote apparaît comme le moyen adéquat de présenter une telle image, réduite et fragmentée, de l'institution romaine. Cette forme discursive chère à Hérodote⁸⁶ connaît une vogue singulière au XVI^e siècle. À mi-chemin entre l'adage (ou le proverbe) et la nouvelle, elle cumule les propriétés de toutes ces formes brèves, proposant un récit court et insolite, mais réputé porteur d'une vérité. Elle a pour caractéristique d'évacuer le contexte, ce qui n'est pas sans vertu satirique⁸⁷. Prétendant refléter l'Église romaine, elle la démantèle, la parsème en petites histoires coupées du contexte originel qui pouvait leur donner sens, et regroupées en des chapitres thématiques, qui les orientent dans une direction constamment accusatrice. L'index ajouté par Claude Ravot, puis repris, avec quelques corrections, par Estienne, termine ce travail, atomisant l'argumentaire en une juxtaposition alphabétique (donc arbitraire) de résumés narratifs, au sacrifice de tout enchaînement logique. Par rapport aux titres un peu abstraits et alambiqués de certains chapitres, le résultat est certes plus truculent : « Abbé Anglois qui ne se contentant de trois paillardes eut deux enfants de sa propre sœur » ; « Abbessse se levant à la haste d'aupres un prestre pour aller surprendre une de ses nonnains couchee aupres de son ami [...] »⁸⁸. Mais le sens a disparu.

On aura compris que l'anecdote, vouée à relater l'inédit, à surprendre, peut aussi transformer en étrange ce qui ne l'était pas. En cela, elle peut apparaître comme un équivalent littéraire de la curiosité de cabinet. Être séparé de leur milieu d'origine, c'est en grande partie ce qui condamne les ornithorynques empaillés à demeurer des objets d'étonnement plus que de compréhension, séparés du vrai savoir comme la petite histoire est coupée de la grande. L'anecdote est curieuse, comme la curiosité paraît vouée à rester anecdotique. Cherchant à surprendre, l'une et l'autre jouent sur un compromis un peu paradoxal entre miniaturisation et mise en valeur du détail concret. L'anecdote résume, elle se doit d'être brève, percutante, et mémorable⁸⁹ ; et pourtant elle se distingue du proverbe

⁸⁶ Introduction, p. 38.

⁸⁷ Cette coupure contextuelle est soulignée par R. Barthes à propos du fait divers (« Structure du fait divers », in *Essais critiques*, 1964, Point seuil, p. 188-197). Nous reprenons ici une réflexion sur l'anecdote satirique initiée dans « La théologie en miettes. L'anecdote satirique dans le *Tableau des différends de la religion* », à paraître fin 2011 dans les actes du colloque *Anecdotes philosophiques et théologiques*, Paris, Classiques Garnier, [coll. Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne].

⁸⁸ « Table d'Henri Estienne », p. 999.

⁸⁹ Estienne se montre soucieux de cette rapidité narrative, déclarant dans l'« Avertissement au lecteur » (p. 89) : « Et toutesfois, pour abbreger, j'ay serré en demie page tel conte qu'on avoit estendu en deux entières ».

en maintenant des informations singulières, qui l'empêchent de passer du cas à la loi. Estienne relate par exemple l'histoire d'une femme d'Amboise qui convainc le curé d'un village voisin, Onzain, de feindre de se faire châtrer par « un nommé maistre Pierre des serpens, natif de Villantroy en Berri⁹⁰ ». Les notations locales n'ont pas de fonction dans la conduite du récit, et elles paraissent répondre à une dynamique contradictoire avec la nécessité de schématisation narrative. Ordinairement elles contribuent à ancrer l'action dans une réalité authentique, aux couleurs de la culture populaire ; ici, elles ont surtout pour effet de les intégrer à un univers rabougri et morcelé, en rupture avec la communion des fidèles au sein de l'Église spirituelle. Voici la Jérusalem terrestre éclatée en petites bourgades singulières.

Le détail peut constituer le nœud de l'accusation. C'est ce que montre – hors anecdote il est vrai, car en contexte non narratif – le développement qui suit sur la barbe du Christ, où sa valeur contrastive par rapport au spirituel se fait nettement ressentir :

[...] il falloit que les povres crucefis de ce temps-là s'accommodassent à l'humeur des hommes d'alors, et que tombans entre les mains de ceux qui aymoient à porter la barbe du tout rase, ils eussent la patience de la porter rase pareillement : s'ils se rencontroyent parmi autres qui aimoyent à porter une barbette seulement au lieu d'une barbe, il leur estoit force se contenter d'une barbette. Comme au-contre quand ils estoient es pays où on portoit la barbe nouee à la ceinture, ou touchante jusques aux genoux, il leur estoit force de s'accoustumer à ceste mode, encore qu'elle ne leur fust plaisante. Car chacun vouloit que son crucefis trovast beau ce qu'il trouvoit beau : et voilà d'où vient qu'il y a tant de sortes de crucefis⁹¹.

L'absurdité de l'attitude assimilatrice, opposée à la remise en contexte philologique, est dénoncée par l'inversion de la relation causale : la personnification des « povres crucefis » les montre contraints de s'adapter aux caprices de la mode. On pense aux sarcasmes de Calvin dans le *Traité des reliques* contre l'adoration de l'alliance de Marie, qui suppose que l'on ait porté des alliances à son époque et dans son pays, comme dans l'Occident de la fin du Moyen Âge⁹². Mais derrière l'erreur historiographique se cache un scandale spirituel : la volonté de représenter Dieu conduit à une rencontre ridicule entre sa dimension spirituelle et les contraintes concrètes de la figuration. Le détail capillaire fait chuter la majesté divine dans un univers burlesque. Il dénonce l'idolâtrie par ses conséquences, qui sont la réduction du divin, et sa multiplication en des versions locales.

Réduction, multiplication : attirée par le petit, l'anecdote partage aussi avec la curiosité une certaine propension à l'accumulation. C'est ce dont témoignent les tableaux fantasmagoriques de J. Bosch aussi bien que les gravures satiriques de P. Brueghel, qui peuvent être décrits comme des panoramas anecdotiques. Paradoxalement, l'anecdote est propice au volume, car encline à l'agglutinement ; elle dresse un tableau, quoique morcelé. À l'inverse des grands *Specula* du Moyen Âge elle présente un miroir cassé, exhibant les désordres de l'univers qu'elle prétend figurer. Cette propension accumulatrice se conjugue bien avec le jeu de dédoublement du discours de l'*Apologie*, selon lequel parti pour réhabiliter Hérodote, Estienne se laisserait submerger par les exemples contemporains qu'il présente en faveur de l'historien antique. Certaines remarques soulignent cette dynamique,

⁹⁰ XV, p. 379.

⁹¹ XXVIII, p. 668.

⁹² *Œuvres*, Paris, Gallimard, [« Bibliothèque de la Pléiade »], 2009, p. 415 : « Pour ce que maintenant la coutume est que le mari donne un anneau à sa femme en l'épousant, ils ont imaginé qu'il se faisait ainsi adonc [...] ». Le chap. XXVIII de l'*Apologie* cité précédemment reprend presque littéralement de longs passages du traité de Calvin.

insistant à la fois sur le caractère incident de la thématique religieuse, et sur sa tendance à l'expansion. « Il est vrai », concède ainsi l'adresse « A un sien ami »,

que là sont *aussi* declarees les meschancetez de ceux qui s'entretiennent gros et gras en entretenant le povre monde en cest aveuglement, et prophanent en toutes sortes cela mesmes que par abus ils font tenir pour religion. Ausquels j'ay fait le proces avec telle ardeur, que je pourray m'estre oublié en quelque endroit [...]⁹³.

En attribuant l'accumulation des histoires accablantes à un épanchement involontaire, Estienne leur confère un statut ambivalent : il confirme leur caractère secondaire d'exemples au service d'une analogie, mais en même temps, il évoque une « ardeur » qui l'aurait saisi malgré lui, menaçant de détourner son projet initial. Comme les curiosités qui s'accumulent et s'accumuleront plus encore aux siècles suivants dans les cabinets, l'anecdote suscite un jeu dialectique de réduction et d'hypertrophie : en résumant, elle insiste sur des détails que l'on peut choisir truculents, fâcheux, ou les deux à la fois, et que l'on peut aisément multiplier, pour offrir une vision lilliputienne du monde.

Cette mise en scène morcelée de la religion romaine ne manque pas de vigueur satirique, mais il faut admettre, comme nous le suggérons plus haut, qu'elle est moins puissante que le système relativiste. Dans le passage consacré aux rites des « philomesses », le coup satirique consistait à montrer comme incongru et scandaleux non pas un abus manifeste, mais la doctrine de la transsubstantiation, un dogme essentiel de l'Église catholique. Le jeu de révélation de l'étrange au sein du familier fonctionnait à plein. Mais dans le corps du texte, le principe de comparaison entre les périodes vient introduire un autre principe d'enquête. Il ne s'agit plus de confronter les faits connus avec des faits inconnus, pour révéler leur ressemblance inattendue ; la comparaison ne sert plus qu'à évaluer la gravité de faits qui paraissent tous aussi condamnables les uns que les autres. L'idée que les crimes ainsi dénoncés puissent être méconnus, et qu'il faille les publier, ne disparaît pas, mais cette méconnaissance ne tient plus à la présence d'un vernis culturel qu'il faudrait faire sauter. Les crimes des prêtres, des prélats, des papes, et les abus des théologiens ne sont pas des blasphèmes rendus invisibles par la force de la coutume. Au mieux, celle-ci peut contribuer à ce qu'on les accepte, en sous-estimant leur gravité ; mais la raison pour laquelle ils sont supposés ne pas être connus du lecteur est plutôt une sorte d'*omerta* prêtée à l'institution ecclésiastique ; une fois mis au jour, ces abus n'ont pas besoin d'être décryptés pour manifester leur monstruosité. Si à travers ces anecdotes Estienne montre l'Église sous la forme d'un cabinet de curiosités, il n'exerce plus vraiment le regard curieux défini dans les paratextes.

On ne trouve pas dans l'*Apologie pour Hérodote* d'opposition explicite, textuelle, entre une bonne et de mauvaises curiosités. Le terme est employé, mais le plus souvent dans un sens assez restreint, celui de la dénonciation chrétienne, tandis que le pluriel « curiosités » n'intervient que dans un emploi très ponctuel. Cette tension entre deux sens du mot « curiosité » n'est pas interne au texte, mais elle reflète bien ce qui s'y joue, autour du terme moins parlant aujourd'hui de « merveille », qui désigne tout ce qui sort de l'ordinaire, et est ainsi propre à étonner l'homme. Ces merveilles superposables au latin *mirabilia* sont souvent négatives ; elles correspondent en grande partie à la méchanceté humaine. L'aptitude à l'émerveillement consiste à ne pas pour autant les juger fausses, quand elles

⁹³ « A un sien ami », p. 135 (nous soulignons).

nous sont rapportées du passé, et à ne pas les passer sous silence, quand elles se déroulent sous nos yeux. Le traité d'Estienne repose bien sur la comparaison entre deux catégories de merveilles, celles du passé et celles du présent, dont ressort un éloge de l'émerveillement, comme aptitude à les reconnaître. Ce que nous avons désigné comme une bonne et mauvaise curiosités, nous pourrions l'appeler bon émerveillement et horribles merveilles. La terminologie d'Estienne serait plus fidèlement respectée ; mais le lexique de la curiosité, plus discret dans le texte, exprime plus clairement les enjeux de cet argumentaire par rapport à la conception humaniste du savoir. On peut estimer que le choix par Estienne du mot « merveille » n'est pas seulement un fait d'histoire lexicale. Il présente au moins deux avantages : celui d'insister sur l'étonnement, l'impulsion intellectuelle produite par les faits étranges, ainsi perçus sous un angle *a priori* positif ; et d'autre part, celui d'esquiver les soupçons qui pèsent sur le désir de savoir, par rapport auxquels le lexique de la curiosité employé ailleurs semble jouer un effet de paratonnerre.

Les termes « merveilles », « s'émerveiller », permettent ainsi une certaine suspension du jugement sur les faits observés. Les merveilles observées par Hérodote sont parfois désignées comme des témoignages évidents de la méchanceté humaine, mais la relativisation par rapport à l'étrangeté des mœurs occidentales fonctionne réellement, dans les paratextes du moins. Ces merveilles témoignent en partie de la bigarrure de l'âme humaine, de ses infinies fantaisies, de sa grande capacité à l'errance, mais elles reflètent aussi la richesse de la création divine, sur le plan de la nature comme des faits humains. Du côté des curiosités des XV^e et XVI^e siècles, l'ambivalence ne tient pas : les faits relevés dans le corps du texte sont unilatéralement condamnables, et n'apportent aucune autre connaissance que la conscience de l'aptitude des hommes à l'erreur et à la méchanceté. Les catholiques de la fin du Moyen Âge ne sont pas des humains égarés que n'éclaireraient pas encore la lumière du Christ. Ils connaissent la vraie religion, mais ils l'ont dévoyée. Les faits curieux que l'on peut observer chez eux sont des détournements de la religion juste qui leur a été révélée, et qu'ils s'acharnent à polluer. L'observation critique de ces turpitudes ne vise pas une amélioration de la connaissance, mais une correction morale.

De la confrontation entre ces deux pôles de l'*Apologie pour Hérodote* se dégage une séparation entre la curiosité comme désir de connaissance lucide, soucieux de vérité, et les curiosités qui peuvent être observées sous l'impulsion de ce désir. Cette coupure nette entre l'observateur et ce qu'il observe fonde la réhabilitation d'Hérodote, et rejaillit sur l'observateur des misères de ce temps. On peut observer les misères sans être un misérable. Estienne réhabilite Hérodote, mais Hérodote libère Estienne, fournissant à l'imprimeur érudit les moyens de libérer en lui le protestant militant. Cette libération est bien entendu sujette à caution, puisqu'en réalité ce n'est qu'Estienne qui autorise ainsi sa propre parole critique à travers son apologie d'Hérodote ; et surtout, cette parole critique va bien plus loin que le simple constat objectif, voire inquiet, des turpitudes de ses contemporains, et glisse allègrement du côté de la surenchère satirique.

On constatera pour finir qu'au sein des variantes de la rhétorique épideictique, l'*Apologie pour Hérodote* tient une place singulière. On peut estimer que la rhétorique de l'éloge paradoxal se distingue en deux grandes veines, la réhabilitation paradoxale d'un côté, qui loue un objet inattendu, mais dans l'intention de vanter sérieusement ses mérites, et le pseudo-éloge de l'autre côté, qui consiste à faire l'éloge pour rire d'un objet en général infime ou infâme, lui aussi indigne des couleurs de l'éloge (ou jugé comme tel par l'auteur du discours), que l'on entend en réalité dénigrer⁹⁴. D'un côté un éloge inattendu mais

⁹⁴ Nous reprenons ici en les modifiant quelque peu certains des critères relevés par P. Dandrey dans *L'Éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, Puf, 1997, 337 p.

sérieux, de l'autre, un éloge fictif. On sait que les éditeurs se sont complus à compiler des recueils mêlant des textes appartenant à ces deux veines, indistinctement, sous le trait commun du paradoxe, et que les auteurs de leur côté s'ingénient souvent à écrire des textes qui ne révèlent pas facilement leur orientation réelle, mêlant les impressions de réhabilitation sérieuse et les impressions d'éloge pour rire : cette ambivalence est typique de la déclamation, telle qu'elle est pratiquée par Érasme dans son *Éloge de la Folie*.

Il reste que certains textes adoptent sans grande ambiguïté l'une ou l'autre des deux stratégies. Dans le traité d'Henri Estienne, la réhabilitation d'Hérodote est sans aucun doute sérieuse ; le fait que ce texte ait pour source une apologie sérieuse en latin en est un bon indice. Il s'agit bien d'une réhabilitation paradoxale, visant à réévaluer un historien qu'Henri Estienne estime être injustement condamné. Mais cette réhabilitation cache plusieurs discours clandestins. Le premier est l'éloge de la curiosité, qui entretient avec le sujet affiché un rapport simple, de l'exemple à la règle. Le cas singulier d'Hérodote prouve par remontée inductive qu'il existe une bonne curiosité. La part de jeu est ici minimale ; nous sommes dans le cadre classique d'un éloge paradoxal sérieux, se penchant sur deux sujets (Hérodote et la curiosité) dont la valorisation est problématique au XVI^e siècle.

Il est évidemment plus remarquable que cette réhabilitation sérieuse développe en son sein, de manière clandestine ou semi-clandestine, un second discours épideictique, qui n'est plus un éloge mais un blâme, la satire du catholicisme romain. Nous retrouvons le principe du pseudo-éloge, de l'éloge qui se retourne en blâme, mais avec cette singularité que l'objet de l'éloge, Hérodote, ne se confond pas avec l'objet du blâme, les méfaits du catholicisme. Le rapport entre propos apparent et message réel repose non sur une opposition antiphrastique, mais sur un glissement métonymique de l'argument à son illustration. Cette particularité a pour conséquence essentielle que les deux pôles du discours, éloge et blâme, peuvent se maintenir, malgré l'inversion axiale suscitée par le dispositif analogique. L'éloge d'Hérodote est détourné par la dérivation satirique, mais elle ne le dissout pas. Tout en détournant le propos, et en inversant les priorités, la satire des curiosités catholiques continue de faire argument en faveur d'Hérodote et de son nécessaire regard critique.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvre étudiée

ESTIENNE, H., *L'Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, éd. B. Boudou, Genève, Droz, 2007, 2 t., 1191 p.

Études critiques

BOUDOU, B., *Mars et les Muses dans l'Apologie pour Hérodote d'Henri Estienne*, Genève, Droz, 2000, 686 p.

CEARD, J., *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1977, rééd. 1996, 503 p.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958-83, 713 p.