

Isabelle Pantin

## **Le Colloquium heptaplomeres et sa cosmologie. Le problème de la cohérence du texte**

### **La question de l'attribution: de l'importance de la méthode**

Comme l'ont montré, à la suite de l'enquête pionnière de Jean Céard, différentes investigations menées notamment sur le *Theatrum universæ naturæ* et sur la *Démonomanie des sorciers*, il semble à peu près acquis désormais qu'une partie significative du texte du *Colloquium Heptaplomeres* a été constituée, presque à la manière d'un collage, à partir d'éléments tirés de livres de Bodin. On a aussi pu étudier la façon dont ont été réalisés les emprunts, leur caractère massif et parfois servile, mais aussi la présence de déformations, voire de contresens<sup>1</sup> prouvant qu'il s'agit bien d'emprunts. Tout ceci donne désormais beaucoup de poids à l'hypothèse, depuis longtemps soutenue par Karl Faltenbacher, selon laquelle le mystérieux dialogue serait une sorte de faux, composé après la mort de Bodin, non seulement attribué à cet auteur mais largement „imité“ de lui – sans doute à la fois pour détourner des soupçons et nourrir des curiosités.

Le collage, comme la fausse attribution, ont fait partie des procédés utilisés dans la littérature clandestine bien qu'on n'en ait pas, je crois, d'exemples significatifs qui soient antérieurs au *Colloquium*. Pour évoquer le cas le plus célèbre, le *Traité des Trois Imposteurs* est un texte composite; il a circulé dès le début avec l'apparence d'une curiosité déjà ancienne (avec la légende de ses origines médiévales), et il a été associé au nom de Spinoza<sup>2</sup>. D'autre part, Bodin était un bon candidat à la paternité d'un

---

1 Voir les articles de Jean Céard et d'Isabelle Pantin, sur le *Theatrum*, et celui de David Wootton, sur la *Demonomanie*, dans K. Faltenbacher éd., *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 53–68, 163–174 et 175–225.

2 Voir notamment J. Verduynde, „Bibliographie descriptive des éditions du *Traité des trois imposteurs*“, *Tijdschrift van de Vrije*, Université de Bruxelles, 1974–1975; Françoise Charles-Daubert, „Le *Traité des trois imposteurs* et *L'Esprit de Spinoza*“, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1988–1; Sur la nature composite du texte, voir A.W. Fairbairn et

ouvrage déiste: il ne s'était jamais clairement expliqué sur ses convictions religieuses et ses choix philosophiques ne s'accordaient pas en tout point avec les positions doctrinales de l'Église catholique.

Si l'hypothèse de Karl Faltenbacher se vérifie encore davantage (par une élucidation plus complète du processus de la constitution du texte), il n'y aura donc pas de quoi s'étonner outre mesure, ce qui n'empêchera pas d'admirer le travail soigné du contrefacteur présumé: pour éviter tout anachronisme évident, il s'est gardé, notamment, d'introduire dans son texte des détails qui auraient permis de le dater ou de le situer trop facilement; il a même subtilement répandu de petites touches d'archaïsme. Très remarquable aussi est l'hommage indirect qu'il a rendu à celui dont il usurpait l'identité: ce n'était pas seulement prendre un masque, mais vraiment parler avec les paroles d'un autre<sup>3</sup>.

En attendant l'édition critique qui devrait mettre fin aux principaux doutes, l'idée de la contrefaçon reste une hypothèse dont on dira simplement qu'elle a désormais acquis assez de solidité pour que les études sur le *Colloquium* ne puissent éviter de la prendre en considération. La thèse de l'attribution à Bodin tire sa plus grande force d'être ancienne et traditionnelle; c'est en raison de cette qualité qu'elle est longtemps restée prioritaire, bien qu'elle soit constituée seulement d'une collection d'indices dont aucun n'est concluant puisque aucun ne permet de démontrer que le

---

B. E. Schwarzbach, „History and structure of our *Traité des trois imposteurs*“, *International Archives of the History of Ideas*, 1996, vol. 148, p. 75–129; Françoise Charles-Daubert, „La critique anti-théologique dans les *Dialogues* de Vanini et le libertinage érudit“, *Kairos*, 12, 1998, p. 275–307; *Eadem*, *Les Libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 98 et 105–106.

3 D. Wootton („Pseudo-Bodin's *Colloquium heptaplomeres* and Bodin's *Demonomanie*“, in K. Faltenbacher éd., *Magie ...*, cit. *supra*, p. 175–225) propose comme auteur possible un admirateur (français ou du moins francophone) du *De veritate* d'Herbert de Cherbury (1624), qui aurait réincarné ce personnage, fondateur du déisme philosophique, dans le personnage de Toralba, et qui se serait aussi partiellement reconnu dans la pensée de Bodin. En commun dans ses deux œuvres de référence, cet auteur supposé aurait repéré des idées comme celle de l'existence d'un dieu suprême, infini, omnipotent et libre, celle de l'importance essentielle pour la vie religieuse de la vertu et de la piété, ou encore celle du rôle important des démons. Poussé par cette double inspiration, il aurait eu l'audace nécessaire pour développer un discours beaucoup plus radical. Si cette vision est juste, on observe que les deux sources présumées du texte auraient subi des traitements différents : la première (l'œuvre de Bodin), destinée aussi à servir d'écran, aurait été considérée comme une mine textuelle, tandis que la seconde n'aurait donné que des idées directrices. David Wootton l'explique en supposant que la motivation première du recours à Bodin était de donner le change.

texte existait avant les années 1620<sup>4</sup>. Etant la thèse prioritaire, elle laissait la charge principale de la preuve à ceux qui la mettaient en question. Mais l'équilibre s'est modifié depuis la thèse de Karl Faltenbacher, et surtout depuis que Jean Céard, dans l'article mentionné plus haut, a proposé pour la première fois une façon méthodique d'aborder la question à travers l'analyse philologique du texte. Comme je viens de le dire, il a montré, et d'autres ont confirmé, la possibilité de mettre précisément en évidence une caractéristique du *Colloquium*: sa teneur particulièrement forte en ce qu'on pourrait appeler des „éléments non singuliers“, entendant par là des éléments textuels ressemblant fortement à des éléments correspondants qui appartiennent à d'autres œuvres (alors que l'on ne se trouve pas devant le cas d'un manuel compilatoire ou d'un recueil de lieux communs). L'abondance de ces matériaux et le fait qu'ils soient souvent identifiables permet d'établir des comparaisons et de commencer vraiment à raisonner sur le mode de composition du texte.

La méthode ainsi indiquée par Jean Céard permet donc de revenir à la question de l'attribution du texte avec un type d'argumentation très différent de celui qui était utilisé jusque-là et qui consistait à collectionner les indices, qu'il s'agisse des témoignages externes (peu concluants, on vient de le dire), ou des références internes à des faits ou à des idées pouvant servir à une datation (et dans ce domaine, les résultats sont d'interprétation douteuse). Cette méthode permet d'enrichir les résultats de l'enquête chaque fois qu'on l'utilise, alors que la collecte des indices semble en panne depuis fort longtemps. De plus, elle est loin d'être épuisée: il faudra encore bien des efforts avant que le texte du *Colloquium* ne soit complètement exploré. Pour ceux qui souhaitent faire avancer la question de l'attribution, dans un sens ou dans un autre, il paraît donc désormais quasiment nécessaire de l'utiliser, de la mettre à l'épreuve, ou encore de la critiquer en profondeur. C'est le principal reproche que je ferais à l'article récemment écrit par Noel Malcolm pour montrer que l'attribution à Bodin est encore loin de devoir être abandonnée<sup>5</sup>. Remarquablement précise et documentée, cette étude s'attache à écarter une série d'objections à cette attribution, présentées notamment par

---

4 Le manuscrit Bnf Ms Lat. 6566 porte un *ex dono* attestant que Guy Patin a reçu l'ouvrage de Charles Guillemeau en 1627. Sur dossier de l'attribution, voir notamment l'introduction de François Berriot à son édition de la traduction française du *Colloquium* (Genève, Droz, 1984), et Noel Malcolm, „Jean Bodin and the authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69, 2006, p. 95–150.

5 Article cité dans la note précédente.

Karl Faltenbacher, Jean Céard et David Wootton dans le volume déjà cité de 2002 (*Magie, Religion und Wissenschaften ...*). Or elle envisage ces objections comme s'il s'agissait d'unités isolées, sans jamais tenir compte du fait que les plus importantes d'entre elles font partie d'une argumentation logiquement organisée et qui a déjà obtenu des résultats substantiels, bien qu'elle ne soit pas encore parvenue à son terme.

Bien entendu, il est fort peu probable que la nouvelle méthode aboutisse un jour à nous donner une date précise et un nom d'auteur capable de remplacer celui de Bodin: seule la découverte d'un manuscrit originel autographe, daté, signé et garanti authentique, ou d'un témoignage extérieur historiquement indubitable permettrait cela, et l'on voit mal de quelles archives secrètes de tels documents pourraient surgir. Le *Colloquium* restera donc vraisemblablement rattaché au *corpus bodinianum*, comme le *De mundo* ou le *Secretum secretorum* sont encore reliés au *corpus aristotelicum*, du moins pour ceux qui pensent que la réception des textes finit par devenir partie intégrante de leur identité. L'intérêt du renouvellement de l'approche se situe ailleurs. Il nous habitue à ne plus lire le *Colloquium* en tenant pour acquis qu'il sort du même atelier que la *République*, la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* ou la *Démonomanie*, mais à le considérer à la lumière des seules données certaines dont on dispose à son sujet: il s'agit d'un texte d'abord composé en latin, qui se fait connaître aux alentours de 1627, qui est presque aussitôt associé au nom de Bodin (non pas de façon arbitraire mais parce qu'il est facile de repérer en lui des éléments similaires à ceux qui se trouvent dans l'œuvre du philosophe), et qui possède, au moins dans certaines de ses parties, un caractère assez artificiel dû à sa façon de recomposer dans le cadre d'un dialogue des emprunts faits à des traités. Ces emprunts, dans l'état actuel des repérages, ont tous été faits à des textes du XVI<sup>e</sup> siècle, le plus tardif étant le *Theatrum universæ naturæ* de Bodin, paru en 1596, année de la mort de son auteur.

### **Collage et cohérence: la construction du *Colloquium***

Dans le programme qui se trouve ainsi ouvert, deux types d'enquêtes s'imposent comme complémentaires: d'une part la recherche des sources et des matériaux, de l'autre la réflexion sur l'organisation d'ensemble. Bien que la première soit la plus urgente et la seule capable d'apporter des informations sûres, je voudrais ici formuler quelques réflexions concernant la seconde.

L'hypothèse d'un collage s'est présentée à moi à la fin d'une étude portant sur la façon dont la conception de l'ordre du monde dans sa relation au divin, telle qu'elle est exposée dans le *Theatrum*, a été comme transplantée dans le *Colloquium*, où elle sert de préambule à un discours philosophique dont la teneur est assez différente<sup>6</sup>. L'idée du collage pose évidemment la question de la qualité de la colle, c'est-à-dire de l'homogénéité et de la cohérence du texte.

Même si l'on n'a encore procédé qu'à des sondages poussés, il apparaît déjà que la densité des „emprunts“ bodiniens dans le *Colloquium* n'est pas la même partout: très fréquents et très denses dans la première partie, ils semblent se faire plus rares dans les derniers livres, notamment dans le livre VI, le plus virulent dans l'attaque des cultes et des croyances. Le début du texte relèverait donc d'un bodinisme littéral, et la fin d'un bodinisme seulement possible: le philosophe n'a jamais rien signé d'aussi audacieux. A vrai dire, il n'a même jamais vraiment abordé la question majeure du *Colloquium*, celle de la comparaison entre les religions associée à leur contestation, et l'on a simplement le droit d'imaginer qu'il ait pu chérir secrètement les pensées qui sont attribuées aux plus radicaux des „sept savants“. Dans ce cas, il se serait mis en train en résumant sa propre philosophie de la nature, à grand renfort de citations – car à quoi bon refaire ce qui était déjà bien fait? Ensuite, il aurait pris son élan pour en tirer les conséquences les plus subversives, en laissant librement s'exprimer, dans ce testament clandestin, les griefs qu'il nourrissait tout particulièrement à l'encontre du catholicisme. Encore faudrait-il être sûr que les derniers développements du *Colloquium* sont bien la „conséquence“ des premiers.

Ce livre ne se présente pas, en effet, sous forme de miscellanées, de „diverses leçons“ ou de „serées“, selon une pratique très aimée par les auteurs de la Renaissance quand ils se proposaient de discuter du maximum de sujets sans s'astreindre à un plan contraignant. Il a l'allure d'un vrai dialogue philosophique organisé de façon progressive: à partir d'une certaine analyse de l'ordre du monde, il aboutit à une critique des religions, en condamnant celles qui n'ont pas l'air en accord avec ce que la discussion première a établi comme essentiel. Tout au moins, c'est l'impression que l'on a quand on regarde le texte de loin. On pourrait le juger comparable, pour sa structure d'ensemble, au deux *Curieux* de Pontus de Tyard, dont le

---

6 I. Pantin, „L'ordre du monde naturel dans le *Colloquium Heptaplomeres*: essai de mise en contexte“, dans Karl Faltenbacher dir. *Magie ...*, cit. *supra*, p. 163–174.

premier traite du monde naturel, et le second de métaphysique, l'un servant d'introduction et de fondement à l'autre<sup>7</sup>.

Les critiques qui esquissent à grands traits le sujet et le propos du *Colloquium* n'ont donc généralement aucune peine à mettre au jour sa logique: le dialogue commence par révéler la „loi de Dieu et de nature“, telle qu'elle s'exerce dans le monde sensible; cette „loi“ est désignée ensuite comme le fondement de la morale, de l'ordre social et de la piété; et son universalité, sa rationalité, comme son pouvoir de faire régner la concorde, servent enfin à fonder, par comparaison, la dénonciation des dogmes absurdes et de l'intolérance, source de désunion. D'autre part, l'unité du traité est renforcée par des thèmes récurrents, dont le plus important est celui de l'harmonie dans la diversité: c'est de lui que l'on part (avec l'évocation de la maison de Coroni et de la société qui s'y réunit), et à lui que l'on aboutit, sans compter les rappels intermédiaires (notamment au début du livre IV). Cependant, quand on regarde le texte de plus près, cette belle logique n'apparaît plus aussi clairement.

### **Changement d'orientation et flottements divers**

Le *Colloquium* a indiscutablement une intention et un sens. On sait, dès le début, que Coroni et ses hôtes veulent „rechercher jusques au fond les preuves de toutes choses, et spécialement celles qui regardent la piété“, selon les termes de Toralba<sup>8</sup>, afin de détruire radicalement l'athéisme épicurien. Ce programme est effectivement mis à exécution: l'immortalité de l'âme et l'importance des causes invisibles dans la marche du monde sont démontrées à l'aide d'une multitude d'exemples. On ne peut dire, cependant, qu'il couvre tous les aspects du livre: si l'épicurien est le seul ennemi inexpiable, puisqu'il est le seul à soutenir „que Dieu ne se mesle d'aucune affaire“ de façon à „coup<er> la racine de la crainte et du respect“ religieux en abolissant l'espoir des récompenses et la peur des châtements après la

---

7 Pontus de Tyard, *Deux discours de la nature du monde et de ses parties: a sçavoir le premier curieux traitant des choses matérielles et le second curieux des choses intellectuelles par Pontus de Tyard, seigneur de Bissy*, Paris, par Mamert Patisson, 1578. Ce texte, dans une version moins développée, était antérieurement paru sans cette division et sous un autre titre: *L'Univers, ou Discours des parties et de la nature du monde*, Lyon, J. de Tournes et G. Gazeau, 1557.

8 Ed. Berriot, p. 5; cf éd. Noack, p. 4: „... perspicuas omnium rerum et earum præcipue, quæ ad pietatem pertinent, demonstrationes exquirere ...“.

mort, au risque de détruire „la société ... entre les hommes“<sup>9</sup>, à quoi bon finir par soumettre le christianisme à une attaque aussi ravageuse? Le très catholique Coroni est, de toute évidence, un homme pieux, moral et éminemment sociable. On en déduit que sa religion n'est pas pernicieuse au point où l'est le matérialisme (selon le livre I), et donc que la critique du christianisme (surtout dans sa version romaine) ne peut constituer le pendant de la condamnation de l'impiété qui ouvre le livre, comme on le souhaiterait par amour de la symétrie. Senamy affirme d'ailleurs encore, dans le livre V, que les religions „sont toutes agreables a Dieu“, bien qu'il ajoute que „la meilleure luy <est> la plus agreable“<sup>10</sup>.

Ce flottement, en partie mais pas entièrement imputable à l'usage du dialogue, est bien le signe que le *Colloquium* est loin d'être un ouvrage aussi bien cadré que le sont, justement, les traités de Bodin. Ces derniers adoptent chacun une perspective assez claire, adaptée à un projet déterminé. Par exemple, dans la *République* ou dans la *Démonomanie*, l'auteur est, sans ambiguïté, un juriste français confronté aux problèmes de son temps: le fléchissement du pouvoir royal par suite des troubles civils et l'ampleur prise par le phénomène de la sorcellerie. Le *Theatrum universæ naturæ* (qui est un dialogue de type pédagogique) poursuit une réflexion analogue sur les fondements de l'ordre, et la même lutte contre ce qui les menace, par le biais d'une description de la nature physique qui, malgré son originalité, se conforme à un certain modèle (celui des *Initia doctrinæ physicæ* de Melancthon, notamment). Même s'ils ont un caractère foisonnant et parfois digressif, et n'évitent pas toujours les contradictions<sup>11</sup>, dans l'ensemble, ils tiennent une position constante (c'est particulièrement flagrant pour la

---

9 Ed. Berriot, p. 5; cf éd. Noack, p. 4: „... nec ullum ab immortali Deo negotium cuiquam impendere arbitraretur <Epicurus>“ (Senamus); „... quid tamen illi profuerunt <virtutes>, cum divini numinis metum et venerationem quasi securi quadam a radice amputaret? Nam sublata præmiorum spe, sublata numinis ac poenarum metu, hominum inter homines societas nulla stare potest“ (Toralba).

10 Ed. Berriot, p. 302; cf éd. Noack, p. 192: „Omnes ... omnium religiones, tum naturalis illa, quam amplectitur Toralba, tum Jovis gentiliumque Deorum ..., tum Mosis, tum Christi, tum Muhammedis, quam suo quisque ritu non fucata simulatione, sed integra mente prosequitur, æterno Deo non ingratos ac justos errores excusari confido, tametsi omnium gratissima est illa, quæ optima“.

11 Ann Blair (*The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton University Press, 1997) l'a notamment montré à propos du *Theatrum* dans lequel Bodin hésite entre les nécessités de l'ordre pédagogique et celles de la *copia* (p. 30 sq.), adopte un cheminement serpentin (p. 80), passe souplement d'un type d'argument à un autre (p. 83 sq.), et choisit ses autorités au gré de ses besoins (p. 107 sq.).

*Démonomanie*). Le *Colloquium*, en revanche, est un vrai texte polyphonique. De plus, comme on l'a vu, il est textuellement marqué par l'hétérogénéité à cause de ses multiples emprunts. Ce qui est particulièrement troublant, c'est l'alternance de deux attitudes vis-à-vis de son principal „corpus source“ (l'œuvre de Bodin): d'un côté il s'efforce de restaurer son intégrité, de l'autre il le vide de sa substance, et ce faisant, il mine sa cohésion.

### **Le statut indécis de la cosmologie bodinienne dans le *Colloquium***

Ce que le *Colloquium* a emprunté aux livres de Bodin c'est, au sens large, une cosmologie, un discours sur l'ordre du monde naturel et sur ses causes (la démonologie en constitue une partie essentielle). De cette cosmologie, il respecte les principaux caractères. Il n'y ajoute rien, alors même que des améliorations auraient été faciles, même en supposant que sa rédaction ait eu lieu avant la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Andreas Kleinert<sup>12</sup> a justement souligné l'absence, dans le dialogue, de toute dette apparente envers la Révolution scientifique: alors que les „sept savants“ s'intéressent à l'action à distance et au magnétisme, ils ne semblent pas connaître les thèses de William Gilbert; alors qu'ils évoquent les comètes à plusieurs reprises, ils paraissent ignorer que les théories sur ces corps vagabonds ont profondément évolué depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. On ajoutera qu'ils évoquent sans sourciller les dix sphères des cieux comme s'ils étaient encore des personnages de *L'Univers* de Pontus de Tyard (composé en 1557)<sup>13</sup>.

---

12 „Les sciences dans le *Colloquium heptaplomeris*“, in K. Faltenbacher éd., *Magie, Religion und Wissenschaften ...*, p. 79–88.

13 Notons que le texte de Tyard, amplifié en 1578 (voir *supra* la note 7), puis de nouveau en 1587 (dans les *Discours philosophiques de Pontus de Tyard*, Paris, L'Angelier, 1587), conserve dans ses versions tardives le long développement sur les sphères. La négation des sphères célestes, remplacées par la représentation d'un espace céleste fluide, est une thèse plusieurs fois proposée au cours de la Renaissance (sous l'influence, notamment, du stoïcisme); elle commence à s'imposer grâce aux travaux menés par Christoph Rothmann et Tycho Brahe sur la trajectoire de la comète de 1585; Tycho Brahe la soutient dans son *De mundi ætherei recentioribus phaenomenis* (1588), et elle est largement acceptée au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Voir notamment Miguel Granada, „Christoph Rothmann and the dispersal of the celestial spheres. The letters to the Landgrave of Hessen-Kassel of 1585“, *Acta Historica Astronomiae*, 1999, vol. 5, p. 34–57; *Idem*, „Did Tycho Eliminate the Celestial Spheres Before 1586?“, *Journal for the History of Astronomy*, 2006, Vol. 37, Part 2, No. 127, p. 125–145; Michel Lerner, *Le Monde des Sphères. II La fin du cosmos classique*, Paris, Belles Lettres, 1997, p. 3–66.

Pour ce qui est de l'avancement des sciences, le *Colloquium* pourrait avoir été écrit avant 1560. Et ce qu'il faut surtout remarquer, c'est sa façon de reprendre à la lettre le discours cosmologique utilisé comme source (celui du *Theatrum*), alors même que celui-ci, sans être archaïque, trahit une certaine indifférence envers le progrès des connaissances considérées pour elles-mêmes. Ce qui intéressait Bodin dans le *Theatrum* c'était de montrer que les phénomènes physiques cadraient avec sa conception générale de la causalité naturelle. Il n'avait pas besoin pour cela d'avoir sur lesdits phénomènes l'information la plus à jour possible. Dans bien des cas, Pline suffisait largement à fournir les exemples requis. Cette attitude, il faut le souligner, était courante à la Renaissance chez les auteurs de manuels généraux de physique ou de „discours philosophiques sur l'univers“, pour se référer une fois de plus à Pontus de Tyard. C'était plutôt dans les traités spécialisés que se manifestait l'exigence d'une information pointue et actualisée.

Sur ce point, l'auteur du *Colloquium* s'est situé dans la même ligne que celui du *Theatrum*. La recherche scientifique poursuivie pour elle-même ne l'intéressait visiblement pas beaucoup; ce qui lui importait, à lui aussi, c'était d'utiliser des exemples, pris aux sciences naturelles, au bénéfice d'un discours plutôt métaphysique (sur „les secrets cachés des choses relevées“ comme le dit le titre français). On dirait même que son indifférence envers la notion même d'histoire des sciences était plus profonde que celle de Bodin: il a tout mis sur le même plan, sans se soucier de la chronologie ni accorder un statut particulier aux découvertes ou aux travaux relativement récents. Les rares allusions qui sont faites à ces travaux sont complètement décontextualisées. Par exemple, les noms de Nicolas de Cues, Oronce Finé, Pedro Nunez et Jean Borrel sont cités par Senamy à propos de la duplication du cube dans une discussion générale sur les oracles et les démons, exactement de la même façon que s'ils sortaient de Plutarque: ils interviennent entre un passage inspiré du *De defectu oraculorum*, et un autre qui s'appuie sur le *De Deo Socratis*<sup>14</sup>. On est tenté de rapprocher ce trait de certaines remarques faites par David Wootton (dans son article déjà cité) à propos des emprunts faits à la *Démonomanie*. Bodin, dont la visée démonstrative était forte et qui souhaitait s'appuyer sur des témoignages ayant valeur de preuves juridiques, a pris soin de situer et de dater précisément ses histoires de sorciers. Les mêmes histoires, transplantées dans le *Colloquium*, deviennent des récits qui ne se rattachent à rien et qui sont parfois rapportés avec des inexactitudes.

---

14 Livre IV, éd. Berriot, p. 217, éd. Noack, p. 137. Cf Finé *De quadratura circuli* (1544); Pedro Nunez, *De erratis Orontii Finæi* (1546); Jean Borrel, *Ad problema cubi duplicandi* (1554).

Soucieux de ne rien ajouter à Bodin, notre énigmatique auteur n'a pas déformé non plus sa doctrine de l'ordre du monde et de la Providence. Il en présente même une sorte de synthèse relativement unifiée. Cette volonté de ne pas „déconstruire“ le texte source se marque dans le fait que lorsqu'il est question de points doctrinaux fondamentaux, l'emprunt peut couvrir sur plusieurs pages, en conservant l'ordre et la logique de l'original. Dans ce cas même, cet original est redistribué dans le discours des différents personnages du dialogue: un texte foncièrement monologique, comme celui du *Theatrum*, devient dialogique, mais sans perdre son unité.

En travaillant sur la conception de „l'ordre naturel“ dans le *Colloquium*, principalement développée dans le livre II, j'ai eu l'occasion de vérifier cette manière de faire. Sur de très longs passages, où alternent les répliques, le livre II du *Colloquium* se calque sur le livre I du *Theatrum universæ naturæ*, en le suivant à la lettre et en respectant ses accents et ses principales articulations<sup>15</sup>. C'est ainsi que se trouve exposée de nouveau la théorie d'un ordre naturel qui se maintient en manifestant la transcendance et la liberté absolues de Dieu, *princeps legibus solutus*, libre de toutes les lois, y compris celles qu'il a lui-même instaurées, étant donné que la contrainte s'exerce toujours à sens unique, ne pouvant en aucun cas remonter du bas vers le haut.

Cette reprise quasiment textuelle garantit une certaine cohérence doctrinale. En revanche, comme le contexte a changé, et que, surtout, la visée du livre semble se déplacer progressivement (de la dénonciation de l'irrégion à celle de la religion chrétienne, pour le dire grossièrement), le transport accentue des problèmes et des contradictions qui n'existaient qu'en germe chez Bodin; ou bien il affaiblit certains éléments qui contribuaient à structurer sa pensée. Le tout risquant d'affaiblir sensiblement sa signification.

### **Transplantation, perte de sens et cohésion menacée**

Ainsi, la plus grande difficulté que pose la conception de l'ordre naturel dans le *Theatrum*, est l'articulation entre la providence ordinaire (qui s'exerce à travers les lois de la nature) et la providence extraordinaire (qui requiert la suspension de ces lois). Les philosophes désireux de conserver les deux doivent trouver entre les deux un certain équilibre, un „tempérament“

---

15 Ce tableau de correspondances, qui aurait dû être joint à mon article sur „L'ordre du monde naturel ... (K. Faltenbacher éd., *Magie, Religion und Wissenschaften* ..., p. 163–174) et a été omis accidentellement, sera partiellement reproduit ici en appendice.

s'accompagnant de la reconnaissance d'une dominante. Si ce choix n'est pas fait, ni la science, ni la croyance ne sont solidement fondés. Or Bodin, dans le *Theatrum*, accorde une place si grande à la providence extraordinaire, par le rôle considérable qu'il accorde à ses démons, qu'il se situe à un extrême. Il réintroduit Dieu comme cause directe de phénomènes naturels, et juge impie de considérer seulement la nature comme une chaîne de causes physiques liées par la nécessité.

Il semble avoir ainsi miné la notion de providence ordinaire; et pourtant il ne renonce pas à fonder sur celle-ci la vision d'un monde ordonné et harmonique, en s'inspirant d'une conception stoïcienne, plutôt rationaliste, dont on pourrait penser qu'elle est incompatible avec l'envahissement de la démonologie. Bodin conserve l'idée que la „loi de Dieu et de nature“, difficile à trouver dans l'histoire et à fonder dans le droit, se révèle à travers l'ordre naturel. C'est ce qui motive son hostilité envers les épicuriens (par laquelle il rejoint Melanchthon pourtant bien plus prudent envers la providence extraordinaire). Son goût pour les causes finales, et ses mises en garde contre l'extension de la catégorie du fortuit vont dans le même sens<sup>16</sup>. L'œuvre de Bodin peut ainsi déconcerter un lecteur moderne qui y voit une étrange alliance de rationalisme et de crédulité; mais cette étrangeté peut encore être mise sur le compte du changement des mentalités.

Le *Colloquium* présente le même type de mélange: une abondance d'anecdotes démoniaques, dont l'authenticité n'est jamais soumise à la critique, insérées dans un discours philosophique qui prétend rendre raison de toutes choses. Or le mélange „tient“ moins bien car le monde de notre dialogue a beaucoup plus de jeu que celui de Bodin: il est moins orienté, moins structuré, moins rigide. S'agissant de la démonologie, on l'a vu, le *Colloquium* a perdu l'essentiel de la rigueur scientifique qu'affichait la *Demonomanie*.

De plus, l'opposition entre le bien et le mal cesse d'y être un véritable clivage structurant, alors que chez Bodin, il sert vraiment à comprendre la marche du monde. Le livre III mis à part, Satan a presque disparu du dialogue (qui dénonce plus vaguement des impies, des hypocrites, des méchants, des iniques et des cruels), et les démons y sont devenus des agents indéterminés de la volonté divine. La discussion sur le Léviathan et sur les diables, au livre III, est même surtout destinée à condamner radicalement l'idée que Dieu puisse être cause du mal, ainsi que le manichéisme et toutes les croyances faisant du mal un principe positif agissant dans l'univers. Sur ce point, les personnages se trouvent d'accord:

---

16 Voir notamment Ann Blair, *The Theater ...*, p. 18–25, 118–126.

- Salomon: L'Écriture Sainte nie absolument que le mal vienne de la matière [...]  
Toralba: Il est aisé de faire veoir clairement qu'il n'y a aucune trace de mal dans la matière [...]  
Salomon: L'erreur dérive de ce que tout le monde croit que le mal soit quelque chose, et cependant ce n'est rien [...]. Car, tout de mesme que les tenebres ne sont autre chose qu'une privation de lumière, aussy le mal n'est autre chose qu'une privation du bien [...]  
Octave: St Augustin s'est servy, non pas de cette définition, mais de cette description du mal comme privation du bien, pour ne vieillir pas dans les sentimens des Manicheens qu'il avoit suivy longtemps.  
Salomo: Quod malum a materia prodeat, sacræ litteræ constanter negant [...]  
Toralba: Nullam peccati labem in materia esse, ex eo perspicue demonstratur [...]  
Salomo: Errorum omnium origo inde manavit, quod malum aliquid esse arbitrentur, cum tamen nihil sit omnino [...] Ut enim tenebræ nihil aliud sunt quam lucis privatio, sic malum nihil aliud est quam boni privatio [...]  
Octavius: Hanc mali non quidem definitionem, sed descriptionem ex boni privatione amplexus est Augustinus <Contra Faust. Manich.>, ne, in placitis Manicheorum, in quibus diutissime acquieverat, consensisse videretur<sup>17</sup>.

La discussion porte ensuite simplement sur la compatibilité entre ce principe et les morales qui définissent les vices et les vertus (surtout celle d'Aristote, vivement critiquée), ainsi que les paroles bibliques sur le châtement des méchants. Ce qui est notable ici n'est pas la réfutation du manichéisme, ni la reprise de la solution augustinienne au problème du mal, car ces positions sont compatibles avec la philosophie de Bodin. Plus importante est l'insistance mise sur ces thèmes et l'utilisation qui en est faite.

### **Changement de régime, changement de critères de vérité**

Il s'y ajoute que rien ne vient justifier le changement de régime qui se produit vers la fin du livre IV, quand les „sept savants“, après bien des hésitations, admettent qu'il est permis à un homme de bien d'entrer dans la contestation des religions, ou plutôt, puisque leur avis à tous semble être au contraire que de telles disputes mettent en péril la piété, quand ils ne peuvent s'empêcher de se lancer au cœur du sujet en mettant en cause la prééminence du christianisme.

La question a déjà été posée à la fin du livre III: constatant que la discussion a dérivé sur les „corps surnaturels“, Coroni estime urgent de décider „s'il est licite à un homme de bien de discourir de la religion“<sup>18</sup>. De

---

17 Livre III, éd. Berriot, p. 139–140, éd. Noack, p. 86–87.

18 Ed. Berriot, p. 176, éd. Noack, p. 111 (... *an viro bono de religione disserere liceat*).

nouveau la conversation s'aventure sur un terrain risqué en évoquant la différence de valeur entre les religions, ce qui pousse Coroni à rappeler que ce sujet n'a pas encore été établi comme licite<sup>19</sup>. De fait, tous les participants semblent d'accord pour estimer que les disputes sur les religions présentent surtout des inconvénients. Coroni finit pourtant par ouvrir une brèche: bien que les lois divines défendent aux chrétiens de débattre entre eux „des points capitaux de leur religion“, comme l'a rappelé Curtius, il est permis „entre ceux de diverses sectes, de disputer de leur religion pour connoître la meilleure“ et remettre dans le droit chemin les égarés<sup>20</sup>. Mal lui en prend, car Senamy met aussitôt en cause la divinité du Christ.

A partir de ce moment, donc, le ton change. Auparavant, on tenait pour acquis quantité de faits souvent étranges, et parfois énoncés sans aucune garantie (ou celle d'autorités très floues), au nom d'une conception générale de l'ordre naturel sur laquelle tout le monde s'accordait sans démonstration préalable. Désormais l'on procède à la critique des témoignages (celui des Evangélistes est récusé au livre V, parce qu'ils se contredisent entre eux<sup>21</sup>); les équivoques ou les expressions imagées et obscures sont blâmées<sup>22</sup>, alors que le livre III avait plutôt fait l'éloge des „secrètes allégories“ des Ecritures; et l'on pourchasse l'illogisme ou l'irrationalité dans les dogmes. L'incarnation, par exemple, c'est-à-dire la double nature du Christ, est dénoncée comme une impossibilité conceptuelle puisqu'elle suppose la conjonction du fini et de l'infini<sup>23</sup>, et ce, au nom d'un simple principe physique: „sans toute l'estendue *de la Nature*“, dit Toralba, „tout autant de fois que de deux Natures contraires, il s'en compose une troisieme, les deux autres périssent

---

19 Ed. Berriot, p. 198, éd. Noack, p. 125: „Quoniam in disputationem de religionibus sensim delapsi videmur, priusquam longius progrediatur, explicanda quæstio nobis est, hesternodie proposita: an scilicet viro bono de religionibus disputare liceat?“

20 Ed. Berriot, p. 206–207, éd. Noack, p. 131: „semper tamen licuit ac licebit, inter varias sectarum familias, de optimo religionum genere disceptare, ac Neophytos, Catechumenos, Energumenos, Ismaëlitas, Judæos, Paganos et Epicureos a recta via oblique oberrantes, argumentis, auctoritate, antiquitate, eruditione, demonstrationibus perspicuis in rectam salutis viam deducere, pro ea quæ homini cum homine intercedit humanitatis et caritatis conjunctione“.

21 Ed. Berriot, p. 349–354, éd. Noack, p. 224–226.

22 Ed. Berriot, p. 358, 361–362, éd. Noack, p. 229, 231–232, etc.

23 Problème introduit par Coroni à la fin du livre V et traité au livre VI, éd. Berriot, p. 387 sq.; éd. Noack, p. 247 sq.

à cause de la confusion des formes<sup>24</sup>; c'est une phrase qu'Aristote (si souvent décrié au début du *Colloquium*) aurait pu approuver. Même l'épisode de la tentation de Jésus au désert est récusée pour un motif analogue: il supposerait que le même être soit habité à la fois par un bon et un mauvais démon<sup>25</sup>.

Cela ne va pas sans quelque inconséquence: Salomon peut déclarer sans être démenti qu'il n'y a „aucune contrariété“ dans l'Ancien Testament, contrairement à ce qui se passe pour le Nouveau<sup>26</sup>; et l'on s'étonne un peu que nos apôtres de la tolérance et de l'harmonie dans les discordances (ils le prouvent encore, au début du livre VI, en admirant la diversité des cérémonies) considèrent finalement comme intolérable la multiplicité d'opinions et d'interprétations chez les chrétiens.

Ces diverses remarques ne visent pas à affirmer que le *Colloquium* soit un livre incohérent: la vision cosmologique posée dans les premiers livres, celle d'un monde totalement habité et ordonné par Dieu, persiste dans les derniers livres. On observera simplement que cette vision a été constituée pour combattre l'athéisme, dans le *Theatrum* de Bodin comme dans la première partie du *Colloquium*, ainsi que pour dénoncer l'emprise de Satan (chez Bodin seulement). Elle semble donc avoir perdu son sens et sa fonction dans les deux derniers livres du dialogue qui sont principalement engagés dans l'attaque contre les Evangiles, qui attire d'autant plus l'attention qu'elle est l'élément le plus original et le plus novateur du dialogue. Cette attaque met d'ailleurs elle aussi en œuvre des procédures critiques qui ne sont pas utilisées ailleurs dans le *Colloquium*.

Les réflexions sur la cohérence d'un livre sont toujours fragiles, car elles sont subjectives et soumises aux préjugés d'une époque. Celles-ci le sont d'autant plus qu'elles portent sur un texte mal connu et insuffisamment rattaché à un contexte historique et intellectuel. Le dernier mot reviendra donc à la philologie et à l'analyse intertextuelle.

---

24 Ed. Berriot, p. 388; éd. Noack, p. 247: „In natura quidem universa quoties ex duabus naturis inter se repugnantibus tertium quoddam ab utraque diversum conflatur, perit utraque natura propter conflationem formarum“.

25 Ed. Berriot, p. 361, éd. Noack, p. 231.

26 Ed. Berriot, p. 354, éd. Noack, p. 226: „Veterum quidem instrumenta tabularum nihil a se discrepant, sed novis tabularum legibus ita repugnant, ut raro similia utriusque loca reperiantur“.

## Appendice

### La liberté absolue de dieu pour gouverner la nature: L'ordre des arguments dans le *Colloquium* (L. II) et le *Theatrum universæ naturæ* (L. I)

Cette mise en correspondance ne porte que sur des extraits et ne vise qu'à montrer à quel point l'ordre des arguments est semblable dans les deux textes. Les numéros en gras correspondent à ceux des pages dans l'édition Noack (pour le *Colloquium*) et dans la première édition du *Theatrum* (1596). Le texte français (dans l'édition Berriot) est en note.

„M.“ et „Th.“, dans le texte du *Theatrum*, désignent Mystagogus (le maître), et Theorus (l'élève).

#### COLLOQUIUM II

##### Liberté absolue de la Première Cause:

**19 Toralba:** [...] illud, ni fallor, contra Peripateticos statuendum [...] scilicet nulla necessitate primam causam ad agendum obligari, sed ea libertate omnia moderari, ut hominum ac belluarum impetus coërcere, naturas exanimes regere, ignes quominus ardeant prohibere, rerum universitatem nutu quaterere ac rursus erigere, si velit, possit; contra quam Peripateticos, Epicureorum ac Stoicorum tota natio decrevit, qui non modo causam primam necessitate trahi ad agendum, verumetiam ea quæ natura fiant, a Deo prohiberi posse negant <Alexander Aphrodis. l. 1, 17><sup>27</sup>.

#### THEATRUM I

**27** [*Erreur d'étendre la nécessité au futur comme l'a fait Aristote, puisque les événements futurs dépendent de Dieu*], qui non modo voluntates hominum flectere: quo velit, et unde velit reflectere possit, verumetiam belluarum impetus coërcere, et exanimes naturas regere, ignes etiam quominus ardeant prohibere, ac naturæ vim totam tollere, ac retinere: capitalior tamen eorum <Alex. Aphrodis. lib. I difficult. c. 18> // **28** sententia qui non solum primam causam necessitate trahi ad agendum: verumetiam ea quæ natura fiant a Deo prohiberi non posse et sentiant et scribant.

---

27 „**Toralbe:** [...] il fault, si je ne me trompe, premierement establir contre les Peripateticiens [...] que la Première Cause n'est forcée par aucune nécessité pour agir, mais qu'elle gouverne toutes choses avec tant de liberté qu'elle peut, quand il luy plaist, reprimer les emportemens des hommes et des brutes, reigler les corps inanimez, empescher les feux de bruler, bouleverser tout l'univers et le restablir apres à sa fantaisie, contre ce que toutes les sectes des Peripateticiens, des Epicuriens et des Stoiciens ont avancé, qui ne veulent pas seulement que la première cause agisse par nécessité mais encor nient <Alexandre Aphrodis. Livre Ier, c. 18 ...> que Dieu puisse mettre obstacle à ce qui doit arriver naturellement“, éd. Berriot, p. 33.

**Absurdité de la position d’Aristote (qui la soumet à la nécessité):**

**20 Toralba:** [...] Nihil tamen absurdius, quam causam primam rerum omnium effectricem ac conservatricem profiteri eandemque servili officio ac necessitate obligare <Libr. 8 *Physic. Libr. 2 de generat.*>, ac nihilominus sibi ipsi liberum arbitrium tribuere. Liberum, inquit <Libr. 4. *Metaph.*>, hominem diximus, quia causa sui et quem aliena potestas cogere non potest [...]<sup>28</sup>.

**Fridericus:** Est in rebus elementaribus quidem magna varietas et inconstantia, sed orbium caelestium mutuis sese complexibus rapientium certissimæ ac immutabiles conversiones ab immutabili causa pendere convincunt.

**Toralba:** Immutabilem Deum esse, physicis omnibus ac theologis inter ipsos convenit. At illi putant, inferiorum causarum vi ac potestate superiores cohiberi. Probabilius poetæ, qui fictis fabulis Jovem imperio deorum inferiorum absolvi confitentur, superioribus tamen *tès adrasteias* legibus teneri affirmant [...]<sup>29</sup>

[...] nihil tamen absurdius dici potest, quam primam causam rerum omnium effectricem et conservatricem (nam effectus causae secundae, effectus est causae primae, ut ait Scot. lib. 3. Senten. d. 8. qu. ult.) ab aeterno confiteri, eandem tamen servili necessitate ad agendum obligare, sibi vero liberum arbitrium asserere: sic enim ille, Liberum, inquit <Lib. 1 *Metaphys.*>, hominem dicimus, qui causa sui est, et quem aliena potestas cogere non potest: [...]

Th.: Nonne constans Oceani motus, quem totum a Luna pendere videmus, ac certissimi syderum ac coelestium orbium mutuis sese amplexibus rapientium motus immutabili et continuo cursu etiam causas superiores necessitate ferri convincunt?

M.: Inferiores quidem superiorum imperiis obligari aequum est, et universae naturae consentaneum: quis tamen tam ineptire velit, ut inferiorum vi ac potestate superiora cohiberi putet? nam poetæ fictis fabulis Saturnum planetarum altissimum Jovialibus legibus solutum, sed *adrastias* imperiis teneri confitentur [...]

---

28 „**Toralbe:** [...] Cependant, il n’y a rien si esloigné de la raison que d’admettre une première cause, effectrice et conservatrice de tout, et la vouloir obliger <Livre 8 de la *Phisique; L. 2 et 5 Metaphis.; livre 1er de la Generation*>, par une obeissance serville, a quelque nécessité, et neantmoins se donner a soy mesme un libre arbitre. Nous posons, dict il <Livre 1er de la *Metaph.*>, l’homme libre qui est la cause de soy mesme et qu’une puissance estrangere ne peut pas contraindre [...]“; éd. Berriot, p. 33–34.

29 „**Federich:** On trouve veritablement une grande diversité et beaucoup d’inconstance dans les choses elementaires, mais les roulemens certains et immuables des globes celestes qui s’entraignent les uns les autres par mutuels embrassements font bien connoistre qu’ils dependent d’une cause qui ne change point. **Toralbe:** Les Naturalistes et les Theologiens sont d’accord entre eux que Dieu est immuable, mais ils estiment que par la vertu et la puissance des causes inferieures, les superieures sont contrainctes. Les Poetes qui, par leurs fictions fabuleuses, veulent que Jupiter ne depende point des deitez inferieures, mais touttefois qu’il soit dependant des lois superieures du Destin, en parlent bien plus probablement [...]“; éd. Berriot, p. 34.

**Toralba:** Si verum est, quod Aristoteles scribit, laude ac vituperio dignum esse neminem ob ea quæ necessario facit, profecto Deum æternum /21 nullam laudem aut gratiam pro suis erga nos meritis iudicat promereri, quoniam hæc necessario facere cogitur. Ex eo quoque sequitur, rerum universarum procuratione Deum absolvi, quoniam providentia duabus tantum in rebus cernitur, primum ut res unaquæque sit, deinde ut bene sit. At utrumque necessitas excludit, quia series causarum necessaria rerum ordinem stabilem et immutabilem efficit, ut nec flammæ incendio, qui in fornace fuerit, eripi nec salutem cuiusdam contra naturæ vim prospici possit. At sublata providentia [...] mundum ipsum subverti necesse est [...]<sup>30</sup>

**Senamus:** Hoc argumentum probabile videri potest, non tamen necessarium, ut sublata providentia mundus concutiatur. Quia si Deus prospicit universitati, aut propter se id facit, aut propter mundum; non propter se, quia mundo carere facile potest, alioquin non esset se ipso contentus, id est *autarkestatos*, ut non modo a Platone et Aristotele, sed etiam a se ipso <*mot hébreu*>, quod idem est, appellatur. Non enim providet mundo propter mundum, quia mundus Dei finis esset, ac propter mundum

Putat // 29 enim <*In Ethicis ad Nicom.*> Aristoteles, et recte putat, neminem ob ea quæ necessario facit laude dignum esse: quare nec Deum ullam laudem aut gratiam ab hominibus promoveri iudicat, pro tam multis ejus beneficiis quibus assidue obruntur et cumulantur: quamquam graviores etiam absurditates hanc opinionem consequuntur.

Th.: Quænam?

M.: Quod scilicet nulla sit providentia si necessitate mundus stat: [...]

Th.: Cur non?

M. Quia providentia duabus tantum in rebus cernitur, primum ut res unaquæque sit, deinde ut bene sit: at utrumque necessitas excludit: quia necessaria causarum series ordinem stabilem et immutabilem facit, ut aliter esse non possit, nec ordo rerum converti, ne flammis quisquam aut ullis presentibus aut futuris periculis eripi. At providentia sublata Deus tollitur [...]

Th.: Hoc quidem incongruum mihi videtur, sed illud me angit, quod si Deus providet ac prospicit universitati rerum omnium, aut propter se, aut propter mundum providet: non propter seipsum, quia mundo nihil ipsi opus est: alioquin non esset *autarkestatos* (id est sufficientissimus sibi ipsi: hoc enim significat Graeca vox, cui respondet Hebraica *Sadai*) quo nomine seipsum appellat: non propter mundum, quoniam mundus Dei finis esset, et propter mundum // 30 dum bearetur: semper enim finis praestantior est iis quæ dirigantur ad finem.

30 „**Toralbe:** S’il est vray ce qu’a escript Aristote que personne ne merite louange ny blasme pour ce qu’il fait de nécessité, il veut donc que nous ne devions aucune louange ny aucune grace a Dieu pour ce qu’il fait pour nous, parce qu’il y est contrainct de nécessité. On peut aussi inferer de la que Dieu ne se donne aucun soin de toutes choses, parce que sa providence consiste seulement en deux chefs: premierement que chaque chose soit et secondement qu’elle soit bien, et l’un et l’autre se fait sans nécessité, parce que la suite nécessaire des causes établit un ordre stable et immuable qui ne peut estre autrement, en sorte que celluy qui sera dans la fournaise ne pourra point estre garenty des flammes, non plus qu’aucun se sauver de la puissance de la nature, mais, ostée la Providence [...] tout le monde s’en iroit sans dessus dessous [...]”, éd. Berriot, p. 34–35.

bearetur; semper enim finis præstat iis, quæ ad finem diriguntur<sup>31</sup>.

**Toralba:** Hoc quidem, Sename, argumento usus est Alexander, ut Aristotelis decreta tueretur ... Dicere, inquit, nolle Deum res nostras procurare, alienum a majestate divina; invidi enim est et iniqui, cum possis nolle meliora [...]<sup>32</sup>

**Salomo:** <en désaccord avec Senamus: Dieu a d'abord créé pour lui-même> quia non congruit divinæ majestati quicquam agere [...] quam propter se ipsum.

Omnia, inquit, creavi propter me, etiam impium ad diem ultionis, nec mundi creatione aut procuratione melior futurus erat aut beator, quia nec optimus ante nec beatissimus fuisset. In eo ipso tamen sibi placet, ut potentiam creatis rebus ac intelligentibus perspicuam faciat, nulla vi, nulla necessitate, nulla denique felicitate potiore ductus ...<sup>33</sup>

M.: Hoc quidem argumento Alexander Aphrodisiensis <In lib. difficult. I. c. 19.> ut magistri sui decreta tueretur usus est, non certè congruit divinæ majestati quicquam agere propter finem alium a seipso.

Omnia, inquit, creavi propter meipsum, etiam impium ad ultionem et gloriam meam: nec mundi creatione aut procuratione beator ac melior futurus est, quia nec optimus, nec beatissimus esset: at in eo ipso sibi gaudet ac placet, cum bonitatem, potentiam, ac sapientiam conspicuam facit, nulla vi, nulla necessitate, nulla utilitate adductus.

---

31 „**Senamy:** Cet argument peu sembler probable, mais il n'est pas convainquant, qu'ostée la Providence ce monde seroit bientost bouleversé, parce que si Dieu en a soin, ou il le fait pour l'amour de soy, ou pour le monde mesme. Ce n'est pas pour soy, parce qu'il se peut ayement passer du monde, autrement il ne seroit pas content en luy mesme, c'est a dire *autarkestatos*, ainsi que non seulement Platon et Aristote l'appellent, mais, comme il se nomme luy mesme *Scadai*, qui signifie *tres satisfait*, lequel nom est exprimé dans l'Exode, c. 6, et a esté indiqué aux Patriarches. Il n'a pas aussy soin du Monde a cause du Monde, parce que le Monde seroit donc la fin de Dieu qui ne seroit bienheureux que par le Monde, car la fin est toujours plus noble que les choses qui vont a cette fin“, éd. Berriot, p. 35.

32 „**Toralbe:** Alexandre, mon cher Senamy, s'est servi de ce mesme argument <Livre I, c. 19, Des difficultez> pour deffendre l'opinion d'Aristote qui, [...] parle de cette sorte: de soutenir, dict il, que Dieu ne veuille pas prendre un soin de nous, c'est faire tort a sa Majesté, car il n'appartient seulement qu'aux envieux et aux injustes de ne vouloir pas que les choses soient mieux quand ils peuvent les rendre telles [...]“, éd. Berriot, p. 35–36.

33 „**Salomon:** [...] *J'ay tout créé*, dict il <*Aux Proverbes*> pour moy mesme, mesme l'impie au jour de ma vengeance. Et il ne devoit pas être meilleur ou plus heureux par la creation du monde et par sa conservation, parce qu'auparavant il n'eut donc pas esté le tres bon et tres heureux: il se plaist toutefois en cella qu'il fait veoir son pouvoir manifeste aux choses creées et intelligentes sans contraincte, sans nécessité et sans motif d'une felicité plus grande [...]“, éd. Berriot, p. 36.

**Dieu peut changer l'ordre le la nature:**

[*Coroni: comment concilier une cause première immuable et un ordre des causes secondes muable?*] 22 ...

**Salomo:** < citations bibliques > quæ verba majestatem ac naturam divinam semper stabilem ac æternam significant, non tamen eripiunt, sed potius confirmant liberam Dei voluntatem.

**Senamus:** Quid igitur hoc carmine volunt: *Fata regunt orbem, et certa stant omnia lege?*<sup>34</sup>

**Toralba:** [*Dieu ne dépend absolument que de lui-même et peut changer les lois de la nature, étant naturæ legislator suis legibus solutus*]

[...] Quid enim frequentius quam ex secali siliginem nasci? ex frumento non semper, sed tam nimis sæpe lolium; contrave ex homine serpentem gigni; sæpissime monstra ex omnium animantium genere oriri, novos etiam et inauditos morbos grassari, tum aquarum ingentes eluviones, incendia terrarum inopinata, prodigiosos animantium partus, imbres lapideos, sanguineos, lacteos siligineos, portenta denique stupenda nasci vidimus, quorum plena est antiquitas, pleni libri, plenæ Græcorum, Ebræorum Laninorumque Litteræ, ut non modo præter naturam, sed etiam repugnante natura fieri sit necesse < *Julius Obsequens de prodigiis. Polydor. Vergil. de Prodig. Joachim Camerarius De portentis. Livius et Plinius passim* ><sup>35</sup>.

Th.: Causarum progressus necessarii ac rerum naturalium constantia nonne arguunt naturæ necessitatem?

M.: Immo sensu ipso, et experientia docemur naturam mutari: verum est quod ait ille, // 31 *Fata regunt orbem, et certa stant omnia lege.*

Videmus enim, et quidem sæpe, ex siligine frumentum nasci, ex frumento lolium: contrave ex homine serpentem gigni ... : sæpe monstra exoriri, novos etiam et antea inauditos morbos grassari. tempestatum quoque inusitados impetus, aquarum ingentes eluviones, et incendia terrarum inopinata erumpere, ac portenta valde stupenda: imbres lapideos, sanguineos, lacteos, siligineos, quarum rerum plena est antiquitas, pleni libri plenæ historiae, ut ea divinitus præter naturam fieri sit necesse < *Julius Obsequens. Polydore de Prodigis. Joachim Camerarius, De ostentis. Titus Livius ubique* >.

34 „**Salomon:** [...] lesquelles paroles designent la grandeur, la Majesté et la nature de Dieu eternelle et immuable, mais elles ne luy ostent point, au contraire, designent plustost et prouvent la liberté de sa divine volonté. **Senamy:** Quest ce donc que l'on entend par ce vers: *Fata regunt orbem et certa stant omnia lege*, qui peut estre tourné de cette façon: *Les destins eternels font subsister le monde / Par d'infailibles lois dans sa machine ronde?*“, éd. Berriot, p. 37.

35 „**Toralbe:** [...] Car y a t'il rien de plus ordinaire que de veoir naistre du bon grain d'un meschant. Du froment, veritablement pas trop souvent et cependant que trop souvent, de l'yvroye? Et, au contraire d'un homme on a veu naistre un serpent, et tres souvent des monstres, de toutes sortes d'animaux. Combien arrive t'il aussy chaque jour de nouvelles

**Octavius:** Hippocrates noster, cum popularium et incredibilium et incurabilium morborum vim præter naturam semper animadvertisset, divina quadam potestate cieri scripsit. Id axioma Fernelius *archiatros* <*In abditis causis morborum*> variis ac stupendis dæmonum actionibus illustravit, idque contra naturalium causarum et affectionum progressiones consuetas<sup>36</sup>.

Quare cum Hippocrates popularium et incurabilium morborum vim præter naturam animadverteret, divina potestate cieri scripsit <*Hippocr. et Galen. in lib. Epidem. et aphorismis*>: quod Hippocratis axioma Fernelius <*lib. de abditis rerum causis*> archiatros clarissimus, commentariis rerum stupendarum, præter ordinarios causarum naturalium progressus illustravit.

[...]

**Confirmation: la puissance infinie de Dieu**

**23 Toralbe:** [*la puissance des hommes est inférieure à celle des démons*], quæ tamen vis ac potentia dei potestati æqualis esset, si Deus agendi necessitate obligaretur, quoniam causa quæque quo potentior est, eo majores parit effectus <*Scoti argumentum acutissime collectum lib. II Sententiarum*>, si autem prima causa necessario ageret, omnium consequentium causarum potestas esset infinita et rei finitæ vis infinita esse nequit.<sup>37</sup>

[*Th. demande plus de preuves pour convaincre les Epicuriens*] **33**

M.: <*Scot. Libr. I Sentent. d. 2*> Causa quæque quo potentior est, eo majores effectus parit, eoque magis si est infinita: si ergo prima causa necessario agit, omnium consequentium causarum vis est infinita, et consequenter vis infinita rerum finitarum: absurdum consequens, ergo antecedens.

---

maladies dont on n'avoit jamais ouy parler auparavant, de grands debordemens d'eaux, des incendies de terres impreveues, des enfantemens prodigieux d'animaux, des pluies pierreuses, de sang, de lait et de grains? Enfin combien voyons nous naistre de monstres estonnans dont toute l'antiquité est plaine, ainsi que les livres <*Julius Obsequens, De prodigiis; Polidorus, De Prodig.; Joachim Camerar. De ostentis; Tite Live, partout; Pline, dans toute son Histoire Natur.*> et les escrits des Grecs, des Hebreux et des Latins, en sorte qu'il est necessaire que cella arrive non seulement outre, mais mesmes encor contre la nature?“, éd. Berriot, p. 37–38.

36 „**Octave:** Nostre Hippocrate <*Dans ses Aphorismes; et Gallien dans son livre de l'Epidemie*>, ayant remarqué que la violence des maladies populaires et incurables estoit toujours au dessus de la nature, a avancé qu'elles estoient causées par une divine puissance, lequel aphorisme le Medecin Fernel <*Dans son livre des Causes cachées des choses*> a rendu considerable par plusieurs et divers raports estonnans des effectz des demons, et ce contre les suites ordinaires des effets et des causes naturelles“, éd. Berriot, p. 38.

37 „**Toralbe:** [*la puissance des hommes*] toutesfois seroit esgalle a celle de Dieu, si Dieu agissoit par nécessité, parce que tant plus la cause est puissante, plus les effectz sont grandz. Donc, si la premiere cause agit par nécessité, la puissance de toutes les causes secondes seroit infinie et la force d'une chose bornée se trouveroit n'avoit point de limites. **Coroni:** Cet argument seroit convainquant si l'antecedant estoit conclu par une demonstration“, éd. Berriot, p. 39.

Quicquid naturaliter agit, ad extremum suæ potestatis ac facultatis agit, verbi gratia ignis urit ad summum, non modice aut intra modum, sed quantum quantum illi a natura tributum est. Ergo si prima causa naturaliter agit, ut Aristoteli placet, vim suam omnem, quæ quidem est //24 infinita, in causam secundam infundere oportet, eadem ratione secundas causas vim infinitam tertiis tribuere, has item consequentibus ad extremas usque communicare, hoc est ea quæ sunt finita, fluxa, caduca, locupletare ac augere infinita quadam vi ac potestate, cum omnes philosophorum familiæ, ad Epicureos usque primam causam infinitæ bonitatis ac potestatis esse fateantur<sup>38</sup>.

Atque isto quidem modo causarum omnium exæquata esset potestas, item secunda causa cum infinita ista potentia coelo finito ac terminato coherens, nec ageret, nec moveret in tempus. Quod quidem Averroi adeo absurdum visum est, ut ab Aristotelis sententia discedens primam causam, quod esset infinita, segregaverit a coeli agitatione ac secundam causam orbi primo ac finito conjugarit, ne finita infinitis, sempiterna caducis necessaria connexionis serie copularet. Quæ connexio necessaria eo absurdior est, quo mentes omnes ac formas a materia segregatas simul ac semel a prima causa pendere scripsit Aristoteles <Metaph. L. 9>, quam sententiam Avicenna et Averroës Academicos secuti repudiarunt, quia secun-

M.: Quicquid necessario ac naturaliter agit, ad extremum suæ potestatis ac facultatis agit, ut ignis urit ad extremum, non modice aut intra modum, sed quantum illi natura tributum est; ergo si prima causa agit non voluntate, vim suam omnem, quæ est infinita, in secundam causam infundere necesse est, et eadem ratione secundas causas vim infinitam tertiis, et ad extremas usque communicare: hoc est, ea quæ sunt finita, fluxa, caduca, locupletare ac munire infinita quadam vi, bonitate, potestate: cum omnes Philosophi, atque adeo Epicurei ipsi, primam causam infinitæ bonitatis ac potestatis esse fateantur.

Th.: Isto modo causarum omnium esset æquata potestas, et secunda causa cum ista infinita potentia coelo finito coherens, nec ageret, nec moveret in tempore.

M.: Hoc quidem Averroi tam ineptum, et incongruum visum est, ut ab Aristotelis sententia discesserit, et primam causam, quod esset infinita, segregaverit a coeli motione, ac secundam causam finitam orbi // <34> primo ac finito conjugaverit, ne finita infinitis copularet, mentes inferiores suo quamque ordine ac serie collocans, quem secutus est Avicennas <Averroes Metaph. IX, ch. 4> et uterque ab Aristotele discrepans <Leon L'Hebreu De Amore III> Hic enim <Aristo.> mentes omnes a prima, simul nulla interjecta connexionis serie, pendere scripsit, causarum omnium ordine conturbato, quod illi

38 „**Toralbe**: On le propose ainsy: Tout ce qui agit naturellement agit dans toute l'estendue de sa puissance et de sa faculté, par exemple le feu eschauffe au souverain degré et non médiocrement ou a demy <intra modum>, mais tout autant que la nature luy a esté libérale de chaleur: donc, si la première cause agit naturellement, comme le veut Aristote, il fault qu'elle communique aux causes secondes toute sa vertu qui, sans contredict, est infinie; par la mesme raison, il fault aussy que les causes secondes respendent dans les troisièmes cette vertu infinie et celles cy aux inférieures jusques aux dernières, c'est a dire que les choses bornées, passagères et périssables, puissent estre enrichies et augmentées par une puissance infinie, veu que <cum> toutes les sectes des Philosophes, et des Epicuriens mesmes, confessent qu'a la première des causes appartient une puissance et une bonté infinie qui ne luy peut estre contestée“, éd. Berriot, p. 39–40.

dam causam a prima, tertiam a secunda <Averroes, Avicenne> abhorrent. certa serie derivari tradunt<sup>39</sup>.

**Est-ce compatible avec l'existence d'une science de la nature ?**

**Senamus:** Hæc quidem Toralbæ demonstratio subtiliter et argute est conclusa, sed ex eadem demonstratione suvertitur tota naturalis disciplina.

**Coronæus:** Quonam modo ?

**Senamus:** Quarum enim rerum habetur ulla scientia, causas earum necessarias esse oportet <Alex Aphrodisias, *Metaphys. I.II*>. At Toralbæ demonstratio causarum necessitatem tollit, omnem igitur de natura scientiam funditus subverti oportet, quoniam eorum quæ casu feruntur aut aliter fieri possunt, scientia non magis constare potest, quam reperiendi thesauri disciplina<sup>40</sup>.

**Toralba:** Res naturales nec casu, nec temere, nec ordine cæco fiunt, sed iisdem legibus et eodem tenore progrediuntur, ut posita causa sequatur effectus, nisi divina voluntate in omnibus, aut humana in quibusdam, aut vi dæmonum in pluribus prohibeantur. Neque enim si lapidem

Th.: Vereor ut videar ineptus: adhuc enim haereo in hac ambiguitate, si naturales causae non sunt necessariae, naturalis scientia nulla futura est: quarum enim rerum habetur scientia, causas earum necessarias esse oportet: <Alexan. in lib. II *Metaphysic.*> si non sunt necessariae causae naturales, nulla erit naturalis scientia.

M.: Rerum quidem contingentium scientia nulla esse potest, ut nulla est scientia inveniendi thesauri:

at res naturales, neque casu ac temere, neque caeco fiunt ordine, sed eodem tenore progrediuntur, nisi divina potestate prohibeantur, quae potestas non destruit, sed astruit scientiam: neque enim si lapidem sustineo quominus deorsum feratur, propterea

39 „De plus, une cause seconde s'attachant a un Ciel finy et borné avec cette infinie puissance n'agiroit point et ne l'esbranleroit point dans son temps: ce qu'Averroes a trouvé si mal imaginé que, quittant l'opinion d'Aristote, il ne veut pas que la cause premiere ait part aux mouvemens des Cieux, et donne une cause seconde au premier mobile qui est borné, afin de ne pas enchaîner les choses finies avec les infinies, les Eternelles avec les perissables, par une suite ou ordination necessaire, lequel enchaînement necessaire est d'autant plus absurde qu'Aristote a avancé que toutes les pensées et les formes séparées de la matiere dependoient ensemble et une fois de la cause premiere, laquelle opinion Avicene et Averroes, conformement aux Academiciens, ont rejetée, parce qu'ils veulent que les causes secondes dependent de la premiere, et la troisieme des secondes, par une certaine suite et ordination naturelle qui ne peut estre autrement“, éd. Berriot, p. 40.

40 „**Senamy:** Cette demonstration de Toralbe est ingenieuse, subtile et delicatte, mais elle pervertit tout l'ordre de la Nature. **Coroni:** Par quel moyen? **Senamy:** Parce qu'il fault que, des choses qui dependent d'une science, les causes en soient necessaires: mais le raisonnement de Toralbe, ostant la necessité des causes, fait qu'il n'y a plus aucune science touchant les choses naturelles, parce que ce qui n'arrive que par hazard ou qui peut estre autrement ne peut non plus estre reduict soubz les reigles d'une science que les moyens pour descouvrir un thresor“, éd. Berriot, p. 40.

sustines, quominus deorsum feratur, aut ignem prominus sursum abripiatur, propterea subvertitur demonstratio, lapidem deorsum vergere, quia gravis, ignem sursum, quia levis sit<sup>41</sup>.

tollitur demonstratio naturalis, qua docemur gravia deorsum ferri proprio motu.

### La première cause agit donc de sa libre volonté

**Octavius:** Ex ratione Toralbæ colligimus, primam causam liberam esse, non naturalem, non violentam. Nam si cogeretur, non esset voluntas libera in Deo, quam aut a superiori causa, aut ab aequali, aut ab inferiori cogi oporteret. Non a superiore, quia supremo nihil superius, non ab aequali, quia non esset aequalis si cogi posset; a seipso cogi non posset, multo minus ab inferiori aut imbecilliori causa, cum suprema causa tot ac tantis opibus locuples sit, ut excelsior esse nequeat. Non esset autem Dei natura praepotens et //25 excellens, si subjungeretur ei necessitati vel naturae, qua coelum, maria, terrae ac totus hic mundus regatur, eaque vis ac potestas majore et meliore vi praedita esset quam Deus ipse<sup>42</sup>.

**M.:** Si prima causa voluntatem habet aut liberam esse oportet, aut necessitate coactam: si coacta, non est voluntas, sed a superiore, aut ab aequali, aut ab inferiore, aut a seipsa cogi oportet: non a superiore, quia principio nihil prius, supremo nihil superius: non ab aequali, quia non esset aequalis si cogere posset: quamquam nihil habet aequale nisi seip-// 35 sum: a seipso cogi non posset: relinquatur ergo ut ab inferiore causa cogatur: quod absurdum est [...] Num enim esset Dei natura praepotens neque excellens, siquidem ea subjecta esset ei necessitati vel naturae qua coelum, maria, terrae ac totus hic mundus regatur: eaque vis ac potestas, meliore et majore vi praedita esset quam Deus ipse, sive inanima natura, sive necessitas vi magna incitata.

---

41 „**Toralbe:** Les choses naturelles ne se font pas par hazard, a la legere et par un ordre aveugle, mais par de telles lois et une telle conduite qu'en trouvant la cause on connoist l'effect si la volonté de Dieu ne l'empesche en toutes choses, celle des hommes en quelques unes, et la puissance des Demons en beaucoup: parce que si j'empesche une pierre, en la soustenant, de tomber en bas, ou, par quelque autre invention, le feu de s'eslever, cella ne destruit pas la demonstration que la pierre doit aller en bas parce qu'elle est pesante, et le feu en hault parce qu'il est leger“, éd. Berriot, p. 41.

42 „**Octave:** Nous pouvons recueillir du raisonnement de Toralbe, que la premiere des causes est libre, surnaturelle et non contraincte, car si on la contraignoit, Dieu ne seroit pas libre dans sa volonté, parce qu'il faudroit qu'il fut contrainct par une cause superieure ou une esgalle ou une inferieure. Il ne peut pas estre contrainct par une superieure, le souverain ne voyant rien au dessus de luy, ny par une esgalle, parce que s'il en estoit contrainct elle seroit plus forte que luy et, par consequent, plus d'egalité, or s'il ne peut pas estre contrainct par soy mesme, bien moins le sera il par une puissance plus faible que la sienne et par une cause qui depend de luy, la cause premiere estant si abondante en toutes sortes de richesses qu'elle n'a rien au dessus d'elle et ne peut pas estre plus qu'elle est. Et puis la nature de Dieu ne seroit pas toute puissante et excellente comme elle est, si elle estoit adjoincte a cette nécessité ou a cette Nature par qui sont gouvernez les Cieux, les Mers, les terres et tout cet Univers, et laquelle auroit une puissance plus grande et meilleure que celle de Dieu mesmes“, éd. Berriot, p. 41.

Isabelle Pantin