

Krystyna Antkowiak

DIEU ET L'HOMME DANS LE MICROCOSME DE MAURICE SCÈVE

Le titre du *Microcosme* rattache l'oeuvre de Maurice Scève à une longue tradition philosophique qui essayait de définir un être humain par rapport à l'univers: dans l'Antiquité, Platon essayait de démontrer l'analogie entre l'organisme de l'homme et l'univers pour prouver ainsi que celui-là est une fidèle réplique de celui-ci: les néo-platoniciens voyaient en l'homme le point de rencontre de deux réalités: matérielle et spirituelle, de deux matières: céleste et terrestre, de deux âmes: raisonnable (d'origine divine) et sensitive (commune aux hommes et aux animaux).

Le thème du microcosme continue dans la tradition patristique. Nemesius d'Emèse dans son *De Natura hominis* caractérise l'homme comme un être qui unit en lui les éléments mortel et immortel, raisonnable et irraisonnable et dont la nature comprend tous les éléments de l'univers.

Au Moyen Age, le thème microcosmique présente deux variantes: ou bien on considère que l'homme est microcosme pour son corps, dont on exalte la perfection structurale et fonctionnelle en affirmant qu'il a été créé à l'image du monde réel qui à son tour est l'image du monde idéal (*De Mundi universitate sive de Microcosmus et Megacosmus* de Bernard Silvestris XIII^e s.), ou bien on pense que l'homme est microcosme par la nature de son âme (*Microcosmus* de Geofroy de St Victor XII^e s.¹).

Au XV^e siècle, le thème de l'homme-microcosme apparaît chez Nicolas de Cuse dont l'influence se laisse voir dans

¹ L'histoire du thème microcosmique depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Age est présentée dans l'article de M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, [dans:] *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1969, t. 2, pp. 109-125.

l'élaboration de ce thème par Maurice Scève lorsqu'il considère l'homme comme microcosme parce que celui-ci est "l'enveloppement de tous ses développements possibles"².

En France, au XVI^e siècle, Charles de Bouelles reprend le thème microcosmique et son influence se manifeste aussi dans le poème scévien lorsque le poète lyonnais présente l'homme qui devient microcosme grâce à son immense activité cognitive et créatrice³.

L'oeuvre de Scève se rattache aussi à une autre tradition philosophique, liée étroitement à la précédente - celle de la *dignitas hominis* à laquelle le poète lyonnais fait allusion dans son apostrophe au premier enfant d'Adam et d'Eve:

O premier né du monde, ores montres tu comme
L'Éternel a cheri la dignité de l'Homme
Son pareil procreant [...]⁴

(I, 537-539)

Comme la tradition microcosmique, celle de la *dignitas hominis* est aussi très vieille⁵: on la retrouve dans l'antiquité classique (Ovide, Manilius, Cicéron) et dans l'antiquité chrétienne (*Bible, Psaumes, Genèse*). Elle continue dans la tradition patristique chez des auteurs tels que Grégoire de Nysse (*De hominis opificio*) et, déjà cité, Nemesius d'Emèse dont le *De natura hominis* est le texte le plus important de ceux qui traitent le thème de la dignité humaine.

L'étape médiévale de ce courant philosophique constitue un passage entre la tradition patristique et le quattrocento italien. Jean Erigène, dans son *De divisione naturae*, continue l'idée de Nemesius sur la place médiane de l'homme dans la hiérarchie des êtres; Alain de Lille souligne la possibilité pour l'homme de changer sa nature.

² H. S t a u b, *Le Curieux Désir*, Droz, 1969, p. 102.

³ *Ibidem*, p. 103.

⁴ M. S c è v e, *Microcosme*, Garigliano-Vrin, 1976 (toutes les citations renvoient à cette édition).

⁵ L'histoire du thème de la *dignitas hominis* depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du XVI^e siècle est présentée dans l'article de J. D o m a n s k i, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [dans:] *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, Warszawa 1985, pp. 11-71.

Cette apologie de l'être humain trouve son épanouissement dans l'Italie du XV^e siècle, à l'époque où des auteurs tels que Bartolomeo Fazio, Gianozzo Manetti, Pic de la Mirandole ont mis ce thème dans les titres mêmes de leurs oeuvres⁶.

La problématique de la *dignitas hominis* envisageait la position centrale de l'homme dans l'univers, l'homme en tant que microcosme, les capacités créatrices de l'homme, la liberté de décision et l'immortalité de l'âme⁷.

Vu l'allusion consciente à la problématique de la *dignitas hominis* dans l'oeuvre de Scève, rien d'étonnant à ce qu'on y retrouve presque tous les thèmes constitutifs de l'apologie de l'homme, élaborés au cours de la longue histoire de ce thème.

L. Sozzi, dans son article *La "dignitas hominis" chez les auteurs lyonnais du XVI^e siècle*⁸, a démontré les emprunts de Scève à la tradition de l'apologie de l'homme. On pourrait y ajouter encore la ressemblance de l'homme à Dieu, qui consiste en une analogie entre la connaissance divine, créatrice dans le domaine des choses, et la connaissance humaine qui s'avère telle quant aux notions⁹.

Mais c'est surtout l'influence des traités humanistes du Quattrocento italien qui se laisse voir dans le *Microcosme* où l'on trouve une apologie de l'effort humain qui n'est plus considéré comme une punition ou une pénitence, mais qui est une mise en oeuvre des capacités créatrices de l'homme et qui est la continuation de la tâche de création que Dieu a commencée:

Ne vois-tu, ô Adam, que ton Dieu se dispose
A travailler en toy, comme en soy il repose?

(I, 485-486)

⁶ *De excellentia ac praestantia hominis* (1447) de Bartolomeo Fazio, *De dignitate et excellentia hominis* (1452) de Gianozzo Manetti, *Oratio de dignitate hominis* (1486) de Giovanni Pico della Mirandola.

⁷ S. Ś w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, Warszawa 1983, t. 6, p. 190.

⁸ Dans: *L'humanisme lyonnais au XVI^e siècle*, Presses Universitaires de Grenoble, 1974, pp. 125-338.

⁹ H. S t a u b, *op. cit.*, p. 86.

Par le fait que le *Microcosme* commence par le récit de la création du monde (même si ce récit n'est qu'un prologue) il semble renouer avec la tradition des hexamérons dont les auteurs tels que Grégoire de Naziance, Jean Damascène, St Ambroise, St Basile, George de Pissidie appartenaient à la tradition patristique, la même qui nourrissait la réflexion sur la dignité de l'homme dans l'Italie du XV^e siècle.

Ce rattachement paraît d'autant plus possible que les hexamérons ont connu un grand succès à la Renaissance. En 1527 est sortie l'édition de l'*Hexaméron* de St Ambroise, en 1532 celle de l'*Hexaméron* de St Basile, toutes les deux préfacées par Erasme qui attribuait à l'oeuvre de St Basile une valeur supérieure aux oeuvres antiques.

Ainsi, l'oeuvre de Scève met-elle en scène Dieu créateur et l'homme créatif¹⁰.

Malgré tous ses rapports avec la tradition philosophique le *Microcosme* n'est pas seulement un traité philosophique en vers, car il possède une action dramatique dont trois moments principaux retracent l'histoire de l'humanité: la Création de l'homme, sa Chute, l'Annonce de la Rédemption. Les personnages participant à ce drame sont: Dieu, Adam, Eve et leur fils. Tout cela semble rattacher le *Microcosme* au théâtre religieux médiéval (p. ex. le *Jeu d'Adam*).

Ainsi, bien que l'homme soit placé au centre du poème consacré à son apologie, la personne divine ne cesse d'être présente dans l'oeuvre - elle décide de chaque événement important de l'action et y participe.

Tout au début, c'est Dieu qui crée l'homme, et le moment de la création montre déjà l'attitude exceptionnelle du Créateur envers cette nouvelle créature et prouve que la grandeur de l'homme a été voulue par Dieu: créé à la fin de la tâche de la création, l'homme en est le couronnement et il est conçu par Dieu comme un être exceptionnel non seulement parce qu'il est le résumé du monde, mais parce qu'il aura aussi la possibilité de se développer en créant des réalités nouvelles:

En ce Paradis bas estre un tems confiné

¹⁰ M. Thibaut de Maisières, *Les poèmes inspirés du début de la Genèse*, Louvain 1931, voir Introduction.

Pour y multiplier infinité de Mondes
 Monstrans l'immensité des ses vertus profondes [...]

(I, 108-110)

C'est pour cela que Dieu donne à l'homme des capacités manuelles:

D'argile molle, et tendre, à l'oeuvre obeïssante
 Composa une masse, et de main toutpuissante
 L'ébauchant presque en rond sur la terre estendue
 D'un bout, et des deux flancs en branches l'a fendue
 Distinctes de rameaux et noueux, et flechiblas
 Pour aptes instruments à tous labeurs possibles.

(I, 111-116)

Mais ensuite, ayant créé le corps humain, le Créateur lui-même le trouve beau et prend plaisir à le regarder:

Puis tout en un instant ce Modelle si beau
 Fut solidé en os vestus de chair, et peau:
 Forme qui tant luy plût, et tant il eut en grace [...]

(I, 125-127)

On peut supposer que cette perfection du corps humain demande une âme aussi parfaite, et c'est pourquoi Dieu lui donne une triple âme qui sera non seulement la source de la vie, mais aussi la source des capacités intellectuelles:

Que de son saint Esprit luy soufla en la face
 Une alaine de vie, une ame vegetante
 Croissant de sensitive en ratiocinante,
 Qui firent ce corps vif bouger, mouvoir, courir,
 Et apte en tout, par tout, et de tout discourir.

(I, 128-132)

L'homme a été donc créé par Dieu comme une créature parfaite: la beauté et la perfection de son corps s'accompagnent autant de possibilités créatrices, intellectuelles que manuelles, il est seigneur de toutes les créatures qui vivent au Paradis et il aspire déjà à la vie éternelle:

Se contemplant en luy, qui jà tout respiroit
De vie humaine, et jà l'éternelle aspirait [...]

(I, 135-136)

Mais cette grandeur voulue par Dieu risquera bientôt d'être anéantie par le péché du premier couple. Chassés du Paradis, Adam et Eve connaissent la misère de leur condition: Adam n'est plus maître sur la terre. Toute la nature leur devient étrangère et hostile; ils sont menacés par les phénomènes atmosphériques - l'orage, la pluie, le froid - et par les animaux; ils sont sujets aux maladies, à la peur, aux ennuis et à la mort:

Ensemble dechassés du plaisant Paradis,
Dans lequel innocens divinement jadis
Toute chose ils avoyent et nommée et connue,
Ores toute incertaine en leur mémoire nue:
Et en soy avec eux par vengeance, et rigueur,
De leur péché commis perdit toute vigueur.
Les brutaux, qui à eux familiers s'appliquerent
Farouches les fuyant à eux s'inimiquerent
La terre, qui tout bon doit bonne porter,
Commença des chardons et ronces à getter,
Et de soy engendrer mainte vermine immonde
Pour plus les molester multiplier ce monde.

(I, 365-376)

En ce moment crucial où se joue le destin humain, Dieu intervient. Et bien que l'homme lui ait désobéi le Créateur prend pitié de lui:

Adonc Dieu offensé, et neantmoins piteux,
De leur coulpe, et estat par trop necessiteux [...]

(I, 377-378)

[...]

Mais, comme Dieu aydant, de peaux les a vestus,
De la honte, et de l'air, outragés, et batus.

(I, 381-382)

Bien plus, dans sa puissance et sa bonté, Dieu convertira chacun des péchés de l'homme en source de bienfait: c'est

ainsi que la désobéissance d'Eve n'aura que des conséquences bénies car la Mort entrant dans son sein la rendra capable d'enfanter une nouvelle vie:

Diray-je, Eve, que trop tu fus pour toy friande,
 Ou vrayement pour nous heureusement gourmande?
 La Parque te rendant dedans ton sein entree
 Idoine à concevoir autre vie engendree?
 Car depuis mort de l'un se fit engendrement
 De l'autre, qui encor n'a son commencement [...]

(I, 323-328)

La Mort génératrice de la vie signifie le triomphe de la vie sur la Mort et l'enfant qui naîtra de l'union d'Eve avec Adam sera une preuve de plus de l'amour de Dieu pour l'homme, d'un amour si fort que même le péché de celui-ci n'a pu l'anéantir:

Bienviennes, Enfanton, premiere vie nee,
 Et premiere engendree en terre fortunee
 De voir son Createur si bas s'humilier,
 Et d'un Dieu en plusieurs sur soy multiplier.
 O premier né du monde, ores monstres tu comme
 L'Eternel a cheri la dignité de l'Homme
 Son pareil procreant, et l'orgueilleux peché
 Ce miraculeux bien ne luy a empesché [...]

(I, 533-540)

Ensuite, pour récupérer la faute du premier homme, Dieu établira son Eglise sur les trois vertus évangéliques (foi, charité, espoir) auxquelles Adam s'est opposé par son péché.

Car sur ce trois vertus sur toutes les plus hautes
 Negligees ainsi par tes trois lourdes fautes
 Dieu des lors établit son eternelle Eglise
 Pour le restaurement de ton erreur commise.

(I, 355-358)

Et, enfin, même le crime de Caïn n'empêchera pas Dieu de permettre à celui-ci de se multiplier et de dominer la terre:

Maugré ta cruauté ta puissante mesgnie
 Peuplee se voirra croistre en gent infinie [...]

(I, 553-554)

Tous ces exemples montrent que la puissance divine dépasse celle de Satan jusqu'à faire de la victoire momentanée de celui-ci le moyen de réaliser ses projets divins. Ainsi, l'âme humaine devient-elle témoin de la bataille entre les forces du bien et du mal et c'est à travers la faiblesse humaine que se manifeste la puissance divine.

Cependant, l'amour de Dieu pour l'homme ne se limite pas à la pitié. L'aidant dans sa misère, Dieu continue à le considérer comme une créature exceptionnelle, comme son image et ne permet pas qu'il périclite:

Ne veut perdre au besoin son oeuvre, ne son temple,
 Dans lequel il se voit, et sa raison contemple [...]

(I, 379-380)

C'est pourquoi il fait de sorte que l'homme prenne conscience de ses possibilités (pouvoir créateur) et qu'il les mette en oeuvre: lorsque, après l'orage, Adam est "tristement estonné" (I, 446) par l'hostilité et la violence de la Nature, Dieu lui envoie "Son Génie meilleur pour sa garde ordonné" (I, 445) et celui-ci l'encourage à l'effort ce qui non seulement lui permettra de vivre malgré l'hostilité de la nature, mais aussi de manifester son pouvoir divin:

En le heurtant luy dit: Où est celle vertu,
 Que forcer tu devrois de l'urgence abbatu?
 Si quelque chose encor te reste du pouvoir,
 Que divin je t'ay veu, et que tu peux avoir,
 Icy employer faut tout ton virile effort:
 Contre l'aversité se prouve l'homme fort.

(I, 447-452)

Envoyé par Dieu, l'Ange tutélaire n'est donc pas descendu pour aider l'homme occasionnellement. En lui apprenant que le péché commis n'a pas totalement détruit sa nature, non seulement il lui a inspiré l'espoir, mais aussi il lui a montré la direction de sa vie: l'effort constituera désormais une

partie intégrante de la condition humaine, mais cet effort ne sera ni punition ni pénitence imposée au pécheur chassé du Paradis: comme s'il avait oublié la faute de l'homme, Dieu donnera à son activité une dimension nouvelle et grandiose: le travail humain sera la continuation de la tâche divine de création:

Ne vois tu, ô Adam, que ton Dieu se dispose
A travailler en toy, comme en soy il repose?

(I, 485-486)

Adam commence donc une activité qui lui permettra de satisfaire aux besoins les plus fondamentaux: assurer la nourriture, le logement, les vêtements. Il construit la hutte, il laboure le champ et, peu à peu, il semble retrouver la tranquillité qu'il connaissait au Paradis. Mais celle-ci sera bientôt détruite encore une fois par un nouveau péché: le crime de Caïn.

A ce moment la misère d'Adam et d'Eve semble être à son comble: ils sont désespérés par la mort de leur enfant, et Dieu, est de nouveau courroucé contre le pécheur. Le poète souligne la tristesse de l'homme:

Roidement esbranlés de si grand'defortune,
Que, voire moindre assés, les pouvoit perdre au monde,
Si foibles ne pouvant nager contre telle onde [...]

(II, 66-68)

Encore une fois, lorsque l'homme est au fond de sa chute, Dieu se montre miséricordieux, "secourable" et

Qui n'oublie les siens, quoy qu'ils soyent esprouvés,
Pour la centieme fois benin aux reprovés.

(II, 63-64)

Cette fois-ci, pour consoler Adam et Eve et pour renouer avec les encouragements précédents de l'Ange, Dieu montre avenir qui, grâce à leurs efforts, sera glorieux:

Par revelation luy fait connoistre en songe
Future verité sous presente mensongé,
Et en sa vision plaisamment apparoistre [...]

(II, 75-77)

Et Adam verra dans son sommeil l'Homme qui, ayant satisfait aux besoins les plus fondamentaux,

De curieux desir toujours insatiable
Et en invention subtile esmerveillable,

(II, 89-90)

parcourra la terre pour connaître d'autres pays et s'arrêtera en Grèce où il créera les arts et les sciences. La fin de cette conquête sera marquée par l'invention de la peinture. Après avoir fait son portrait, l'homme "d'aise tout rempli" (III, 807), se regarde avec joie (III, 806) comme son Créateur l'a regardé au moment de la création.

Après le péché Adam et Eve ont eu honte de leurs corps:

L'un et l'autre confus des yeux trop plus ouverts
Apperçoivent la Mort se voyant descouverts:
Et la teste baissée, estonnés et douteux,
Des feuilles du Figuier se couvrirent honteux [...]

(I, 359-362)

A présent, le fait que l'homme regarde son portrait avec satisfaction signifie que la joie et l'orgueil d'être homme se sont substitués à la tristesse, à la honte et à la misère. Le passage de la misère à la gloire, cette longue métamorphose effectuée grâce à l'effort qui a permis à l'homme-pécheur d'atteindre au premier degré de la divinisation¹¹, est donc achevée. Et le poème s'achève sur l'hymne à la grandeur de l'homme "rempli de nature divine" (III, 967), "de Dieu similitude, et de son fils image" (III, 969) et sur l'annonce de la Rédemption qui lui permettra d'atteindre la vie éternelle à laquelle il aspirait au moment de sa création.

Le *Microcosme*, "véritable épopée du progrès humain"¹², chante donc l'humanité "en marche vers la réconciliation avec le Créateur"¹³, mais d'autre part, conformément à la tradition

¹¹ A.-M. Schmidt, *La poésie scientifique en France au XVI^e siècle*, Paris 1938, p. 160.

¹² P. Albony, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris 1969, p. 35.

¹³ J. Ch. Payen, J. P. Chauveau, *La poésie des origines à 1715*, Paris 1968, p. 64.

de la *dignitas hominis*¹⁴, Scève souligne l'aspect religieux de la dignité humaine en démontrant qu'elle est étroitement liée à la personne divine. C'est Dieu qui a créé l'homme supérieur aux autres créatures, qui lui a fait prendre conscience de sa grandeur au moment même de sa chute et qui enverra son Fils pour que l'homme puisse, grâce à la Rédemption, atteindre à la vie éternelle.

De ces trois moments, celui de la chute paraît le plus important parce qu'il révèle les motifs de l'attitude de Dieu envers l'homme. Comme on l'a déjà vu, au moment de la chute Dieu ne permet pas que l'homme périsse et ne lui inspire pas la crainte mais l'espoir parce qu'il se voit guidé par la miséricorde ("offensé et néanmoins piteux"). Plein de pitié, "Dieu auxiliaire" aide ceux qui sont en danger bien qu'ils l'aient offensé. Il n'est donc pas le Dieu vengeur de l'*Ancien Testament*, mais plutôt le Dieu "maternel" des *Evangelies*.

On a vu aussi que, malgré le péché que l'homme a commis, Dieu n'a pas cessé de le considérer comme un être exceptionnel, créé à son image. C'est pourquoi il l'a investi de sa confiance en faisant de lui - répétons-le malgré le péché - le continuateur de la tâche divine de création, ce qui fait penser à Jesus-Christ confiant à St Pierre - malgré le réniement de celui-ci - la fondation de son Eglise.

Cette analogie semble éclairante pour la caractérisation des rapports entre Dieu et l'homme et elle renvoie au système de valeurs des *Evangelies*.

Bien que, à aucun moment, Dieu ne soit appelé Père, et l'homme ne soit appelé son fils, on ne peut pas s'empêcher de comparer l'amour plein de confiance que Dieu a pour l'homme à l'amour d'un père qui, quelles que soient les erreurs commises par son enfant, ne cesse de l'aimer, de lui faire confiance et de le considérer comme son successeur. Cela fait penser aussi à ce mystérieux rapport entre l'homme et Dieu: c'est lui qui appelle ses élus et leur octroie sa grâce non d'après leurs mérites, mais malgré leurs péchés, et grâce à Sa grâce et sa miséricorde.

¹⁴ Le caractère religieux de la tradition *dignitas hominis* au Quattrocento italien a été souligné aussi bien par O. Kristeller dans son *Renaissance Concepts of Man and other Essays*, New York 1972, que par Ch. Trinkaus dans son *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970.

Un tel rapport entre Dieu et l'homme après la chute de celui-ci signifie aussi que la nature humaine n'a pas été entièrement avilie par le péché. Même si l'homme, à cause de sa faute, est sujet à différents tourments et malheurs, il lui reste les talents dont Dieu l'a pourvu au moment de la création et qui le rapprochent de son Créateur. Puisque Dieu aime l'homme dans sa misère comme Il l'a aimé au Paradis, Il le lui apprend au moment même de la chute pour que l'homme ne se considère pas comme un être ignoble et pour qu'il ait la force de se relever et de surmonter les obstacles, ce qui doit lui permettre de prendre conscience de son pouvoir.

Puisque l'homme - malgré son péché - a gardé les talents que Dieu lui avait donnés, puisque Dieu même l'a encouragé à les utiliser et que l'effort rend l'homme digne de la Rédemption, les résultats de l'activité humaine ne peuvent pas être mauvais. Ainsi, bien qu'il se rende compte des conséquences contradictoires du progrès humain (l'invention de l'imprimerie et celle du canon à poudre), Scève ne manque-t-il pas de faire l'apologie de l'acquis de l'humanité.

Tout cela nous renvoie à un autre thème caractéristique des Evangiles - celui de la misère de l'homme, qui non seulement n'empêche pas sa grandeur mais qui est quelquefois à l'origine de celle-ci, ou bien n'est que momentanée tandis que la grandeur est la vraie vocation de l'homme. C'est ainsi que le poète appelle l'avenir glorieux de l'homme "Future verité", tandis que la misère d'Adam n'est qu'un "présent mensonge" (II, 75-76).

Dans le *Microcosme* ce passage de la misère à la grandeur s'effectue grâce à l'effort et aux talents de l'homme. Mais, d'autre part, Scève tient à souligner que la grandeur n'empêche pas l'homme d'être humble envers Dieu. Et cette humilité, qui est une des vertus chrétiennes, s'oppose à l'orgueil qui a été la source des péchés du premier couple et de leur fils. Adam le reconnaît lorsqu'il voit dans son songe la destruction de la tour de Babel:

Disant tout à part soy (ou dire luy sembloit
 Du fantasma deceu) que leur fait ressembloit
 Au sien outrecuidé, quand contre la defense
 Du formidable Dieu de sa propre licence

Trop temeraire osa l'arbre à luy defendu
Imprudemment toucher.

(II, 321-326)

Il comprend alors que l'ambition des constructeurs de la tour confinait à l'orgueil et que c'est pour cela que Dieu les a punis. Mais il voit aussi que, méditant sur son échec, l'homme a pris conscience de ce que devait être la juste direction de son activité:

[...] sa fiere grandeur ne peut en haut s'estendre
La delibere en bas immesurable rendre.

(II, 345-346)

C'est pourquoi, après avoir expliqué à Eve l'ordre des cieux et le rang des éléments - ce qui constitue la démonstration de ses capacités intellectuelles - Adam s'adresse à Dieu pour le remercier de la révélation du savoir pour reconnaître sa supériorité et pour le louer:

O puissant eternal en tes faits merveilleux!
C'est le bout de ta main, ton doigt miraculeux,
Qui, suivant ta parole, estendu en ceste oeuvre
Ta bonté, ta grandeur, et ton pouvoir deskeuvre
A la capacité de nostre entendement,
Toy plus grand chose encor pouvant infiniment.

(III, 615-620)

Le problème de l'humilité apparaît aussi lorsque Scève caractérise la liberté de l'homme qui a retrouvé sa grandeur:

Luy libre et non subget à controuvés hommages
Dependant de son Dieu, qui pour soy l'a créé
A sa gloire, et auquel s'est le plus agréé [...]

(III, 454-456)

L'homme est donc soustrait à l'influence astrale, mais sa liberté s'exerce dans les limites que lui a assignées la gloire de Dieu. C'est donc la liberté assagie d'un homme accompli, liberté qui s'oppose au "libre arbitre" (I, 259-260) du premier couple au Paradis, à celle de Caïn et à celle des

constructeurs de Babel. Enfin, l'humilité de l'homme envers son Créateur s'accroît le plus fortement lorsque, après avoir retrouvé la joie et l'orgueil d'être ce qu'il est, après avoir acquis la connaissance de l'univers, ayant dominé, grâce à ses inventions, la nature, l'homme "Seigneurant en air, eau terre aussi" (III, 933), "Seul sur tous animaux capable de raison" (III, 956), reconnaît qu'il n'est rien en comparaison avec Jésus-Christ qui viendra récupérer son péché:

A luy, qui, se montrant la voye, et verité,
Et la vie éternelle à ceste humanité,
Commencement, et fin principiant son bout,
Son Rien, son Microcosme, unira à son Tout.

(III, 991-994)

C'est ainsi que le *Microcosme* apporte la conception de l'humilité: le rôle dominateur que l'homme exerce sur la terre ne l'empêche pas de reconnaître que la grandeur de Dieu dépasse la sienne. Son humilité ne consiste pas à se considérer comme miséreux et abject, mais, tout en connaissant sa valeur à reconnaître la supériorité de Dieu et à se soumettre à Lui. La conscience de sa dignité ne se confond donc pas avec l'orgueil.

Ainsi apparaît la confiance de Scève en la raison humaine, grâce à laquelle l'homme non seulement a acquis la connaissance de l'univers et de soi-même (III, 933-934), mais aussi ayant tiré la leçon de la faute commise, a compris quels doivent être ses rapports avec Dieu.

Le bilan du *Microcosme* est donc foncièrement optimiste: grâce à la miséricorde divine qui se manifeste au moment même du péché du premier homme, celui-ci est capable de retrouver sa dignité et de contribuer à son salut.

Ce message contenu dans le poème scévien dépasse la problématique de la *dignitas hominis* dont la réflexion sur les conséquences du péché originel ne faisait pas partie. Et, bien qu'il soit difficile d'établir des rapports précis entre la pensée de Scève et celle d'Erasme, on ne peut pas s'empêcher de penser à l'éminent humaniste hollandais qui affirmait que le péché n'avait pas totalement avili la nature de l'homme et qui croyait aux possibilités de la raison humaine. Il est notoire aussi que, par de telles opinions, Erasme s'opposait au

pessimisme des penseurs liés à la Réforme, qui affirmaient que les possibilités créatrices de l'homme avaient été entièrement détruites par le péché et que l'homme ne pouvait rien faire pour son salut, celui-ci ne dépendant que de la grâce divine.

On a vu qu'avant d'aborder la réflexion sur les conséquences du péché originel, Scève a consciemment fait allusion à la tradition de la *dignitas hominis*, ce qui peut s'expliquer facilement par l'atmosphère intellectuelle de Lyon dont les imprimeries ont largement contribué, dans la deuxième moitié du XVI^e siècle¹⁵, à la publication des traités sur la dignité humaine. Ce qui est intéressant, c'est que le message optimiste du *Microcosme* s'oppose aux opinions de Jean Calvin qui dans son *Institution de la Religion Chrétienne* commence, lui aussi, le chapitre consacré aux conséquences du péché originel, par une allusion au courant de la *dignitas hominis*.

D'abord, tout en reconnaissant la justesse de l'opinion selon laquelle l'homme doit se connaître lui-même, Calvin s'oppose à ceux qui ont identifié la connaissance de la nature de l'homme à la conscience de la dignité humaine. D'après lui, la vraie connaissance de soi est celle qui dissuade l'homme d'avoir confiance en ses forces et qui le ramène à l'humilité¹⁶.

Dans la suite, le même chapitre contient d'autres opinions auxquelles s'opposent (ne serait-ce que par hasard?) celles qui sont exprimées implicitement dans le *Microcosme*.

Si, tout au long de son poème, Scève démontre l'origine céleste de la dignité humaine, Calvin, par contre, soutient

¹⁵ Voir L. S o z z i, *op. cit.* (*supra*, note 8).

¹⁶ "Ce n'est pas sans cause que par proverbe ancien a tousjours esté tant recommandée à l'homme la cognoissance de soymesme. [...] Mais d'autant que ce commandement est plus utile, d'autant nous fault-il plus diligemment garder de l'entendre mal. Ce que nous voyons estre advenu à d'aucune philosophes. Car quand ilz admonestent l'homme de se congnoistre ilz l'ameinent quant et quant à ce but, de considérer sa dignité et excellence, et ne luy font rien contempler, sinon dont il se puisse eslever en vaine confiance et s'enfler en orgueil.

Or la vérité de Dieu nous ordonne bien de chercher autre chose en nous considérant, à sçavoir une confiance laquelle nous retire loing de toute presumption de nostre propre vertu, et nous despouille de toute matière de gloire, pour nous amener à l'humilité". J. C a l v i n, *Institution de la Religion Chrétienne*, Paris, Société des "Belles Lettres", 1936, t. 1, p. 81 (toutes les citations renvoient à cette édition).

l'opinion contraire: si l'on aboutit à la conscience de sa valeur, c'est qu'on s'est examiné soi-même d'après les critères humains; si l'on examine sa nature d'après les critères divins on ne trouve rien qui permettrait d'avoir confiance en ses capacités, ses forces et ses talents¹⁷.

Le *Microcosme* nous apprend que, à cause de son péché, l'homme a perdu ses privilèges, mais qu'il a gardé ses capacités créatrices par lesquelles il reste *similitudo Dei*, et que, malgré le péché, Dieu continue à l'aimer et à reconnaître sa dignité.

A cet optimisme du poète lyonnais, Calvin s'oppose de nouveau, et dans un autre fragment affirme que le péché a rendu la nature humaine odieuse à Dieu¹⁸, car les défauts se sont substitués aux qualités¹⁹.

Si Scève affirme que l'homme est capable du mal, il reconnaît aussi qu'il est capable du bien (III, 939-944); Calvin, lui, est persuadé que la nature humaine, souillée par le péché, n'est capable que du mal²⁰.

Scève a exalté tout au long de son poème la raison humaine (III, 324, 400, 622, 869) qui avait contribué le plus à la conquête de la réalité: Calvin, de son côté, affirme que toutes les parties de l'homme, y compris la raison avaient été "souillées et du tout remplies de [...] concupiscence"²¹.

¹⁷ "Car selon l'opinion de la chair, il semble bien d'avis que l'homme se cognoisse lors très bien quand, en se confiant en son entendement et en sa vertu, il prend courage pour s'appliquer à faire son devoir, et, renonçant à tous vices, s'efforce de faire ce qui est bon et honneste. Mais celuy qui se considère bien selon la reigle du jugement de Dieu ne trouve rien qui puisse eslever son coeur en bonne fiance, et d'autant qu'il s'examine plus profondément, d'autant est-il plus abatu, tant qu'entièrement dejecté de toute espérance, il ne se laisse rien parquoy il puisse droictement instituer sa vie". *Ibidem*, p. 83.

¹⁸ "Nous tous donc, qui sommes produitz de semence immunde, nayssons souillez d'infection de péché, et mesmes devant que sortir en lumière, nous sommes contaminez devant la face de Dieu". *Ibidem*, p. 87-88.

¹⁹ "Ainsi a esté effacée l'image celeste qu'il portoit: d'autant qu'estant aliéné de Dieu par le péché, semblablement il a esté estrangé de la communion de tous biens, lesquelz ne se peuvent avoir qu'en iceluy. [1539] Pourtant au lieu de sapience, vertu, sainteté, vérité, justice, desquelz ornemens il estoit vestu, ayant la semblance de Dieu, sont survenues horribles pestes, à sçavoir ignorance, faiblesse, ordure, vanité, injustice". *Ibidem*, p. 86.

²⁰ "Car nostre nature n'est seulement vuide et destituée de tous biens mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut estre oysive". *Ibidem*, p. 91-92.

²¹ "C'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jus-

D'après Scève, la conscience de sa dignité ne mène pas l'homme à l'orgueil car il sait reconnaître la supériorité de Dieu: d'après Calvin, la conscience de sa dignité est, inévitablement, source d'orgueil et de vanité. De plus, elle n'est pas la connaissance, mais elle mène l'homme à l'ignorance²².

Scève a chanté dans son poème "la rédemption et [le] retour au Paradis par le savoir"²³ en affirmant ainsi - comme on l'a déjà dit - que l'homme pouvait contribuer à son salut et que son union avec Dieu acquise grâce à la Rédemption était un couronnement de la dignité humaine²⁴.

Par contre, Calvin affirmait que Dieu avait destiné les uns au salut, les autres à la damnation et que sa décision ne s'appuyait que sur sa miséricorde sans qu'il prenne en considération la dignité de l'homme²⁵.

Toutes ces oppositions peuvent être tout à fait contingentes: aussi est-il difficile de prouver que le *Microcosme* ait été écrit pour réfuter les opinions de Calvin exposées dans son *Institution de la Religion Chrétienne* même si, du point de vue

ques à la volente, depuis l'ame jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette consupiscence, ou bien, de soymesme, que corruption". *Ibidem*, p. 92.

²² "Puis qu'ainsi est, que l'homme estant enclin de soymesme à se flatter, il n'y a rien qui luy puisse estre plus plaisant que quand on le chatouille de vaines flatteries. Parquoy celuy qui a le plus exalté l'excellence de la nature humaine a tousjours esté le mieux venu. Neantmoins telle doctrine, laquelle enseigne l'homme d'acquiescer en soymesme, ne le fait qu'abuser: et tellement abuser, que quiconque y adjouste foy en est ruiné". *Ibidem*, p. 82.

²³ R. L a l o u, *Histoire de la poésie française*, Paris 1961, p. 61.

²⁴ Les humanistes du Quattrocento italien (Ficino, Pico, Cuse, Manetti) affirmaient que si la mort du Christ était nécessaire pour récupérer le péché du premier homme, l'Incarnation avait pour but de réaliser l'union de la nature divine avec la nature humaine et de parfaire ainsi la dignité de l'homme (voir S. Ś w i e ź a w s k i, *op. cit.*, t. 6, p. 190). Le fragment final du *Microcosme* qui présente l'homme devenu digne de la Rédemption semble se rapprocher de cette idée.

²⁵ Ne disposant pas du texte français du chapitre sur la predestination, je cite en polonais: "Uważamy, że ten zamysł, o ile chodzi o wybranych, opiera się na bezinteresownym jego miłosierdziu, bez jakiegokolwiek względu na ludzką godność". *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, opr. L. Szczucki, Warszawa 1972, p. 388.

de la chronologie, cela était possible²⁶. Toujours est-il que l'oeuvre de M. Scève, abordant le même problème difficile et honteux pour l'humanité, lui a donné une solution optimiste et encourageante.

Université de Łódź
Pologne

Krystyna Antkowiak

BÓG I CZŁOWIEK W POEMACIE *MIKROKOSMOS* MAURYCEGO SCEVE'A

Poemat M. Scève'a nawiązuje poprzez swój tytuł do filozoficznej koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, poprzez aluzje w tekście - do tradycji godności człowieka, poprzez opis stworzenia świata - do literatury heksameralnej, a poprzez wątek dramatyczny (historia człowieka od upadku po odkupienie) - do teatru religijnego (*Jeu d'Adam*). Ten ostatni element wydaje się najistotniejszy w poemacie Scève'a: moment, w którym Bóg mimo grzechu Adama czyni go kontynuatorem dzieła stworzenia, jest analogiczny do sceny, w której Chrystus powierza Piotrowi (mimo jego zaparcia się) misję utworzenia Kościoła. Jednocześnie moment ten charakteryzuje stosunek Boga do człowieka: stwórca kocha człowieka ojcowską miłością i mimo grzechu widzi w nim swe dziecko. Moment ten ilustruje także myśl, że natura ludzka nie została doszczętnie upodlona poprzez grzech i że człowiek może, dzięki swemu wysiłkowi (szczególna rola przypada tu rozumowi), stać się godny odkupienia. Wiara, że natura ludzka, mimo upadku, nie zatraciła całkowicie swej boskości, zbliża poemat Scève'a do nurtu myśli Erazma z Rotterdamu, a jednocześnie przeciwstawia się opiniom na temat skażenia natury ludzkiej zawartych w *Nauce religii chrześcijańskiej* Kalwina. Choć trudno jest dowieść, mimo zbieżności chronologicznej, że *Mikrokosmos* jest odpowiedzią na poglądy Kalwina, to jednak faktem jest, że poemat Scève'a zawiera przeciwstawne im, optymistyczne rozwiązanie zagadnienia skutków grzechu pierworodnego.

²⁶ La version définitive de l'oeuvre de Calvin date du 1559, et il ne faut pas oublier qu'il travaillait à son élaboration depuis 1536. Le poème de Scève a paru au début des années soixante. On place, approximativement, sa composition à la fin des années cinquante.