

# ATHÉISME ET POLITIQUE À LA RENAISSANCE : LE CAS DU *CYMBALUM MUNDI* (1537)

ALAIN MOTHU

*CELLF 16-18, Sorbonne-Universités, CNRS UMR 8599*

*alain.mothu@sorbonne-universite.fr*

## ABSTRACT

The atheist was long considered as a lonesome fool, a cousin of the monster or the beast, but between 1540 and 1560 he began to be taken seriously and regarded as a real threat to Christianity, just like any « heretic ». The *Cymbalum Mundi* (1537), an atheist work whose author, Bonaventure des Périers, we are told, had previously adhered to the Reformation before turning away from it, informs us of one possible cause of this new attitude towards atheists, which seems not to be a fantasy but to correspond to reality. The *Cymbalum* points towards the social disappointment caused by the Reformation everywhere it was established: the ruin of the hopes of equality and freedom that many people had invested in it gave rise to the idea that no help would come from Heaven (perhaps empty) and provoked a change in attitude of the churches.

## KEYWORDS

Athéisme, Bonaventure des Périers, *Cymbalum mundi*, Épicurisme, État de nature égalitaire, Guerre des paysans, Indifférentisme religieux, Hérésies, Libertins spirituels, Lucien, Luther, Rebeyne de Lyon, Réforme religieuse

L'athéisme ne naît bien sûr pas au XVII<sup>e</sup> avec la forme philosophique « moderne » que nous connaissons désormais assez bien: cette savante rétorsion de la théologie rationaliste issue de la Révolution scientifique, qui naît avec le *Tractatus thologico-politicus* de Spinoza et connaît son chant du cygne un siècle plus tard avec le *Système de la nature* du baron d'Holbach<sup>1</sup>. À le considérer *per se*, l'athéisme prend racine dans les nécessités empiriques auxquelles nos vies sont arrimées et dans un bon sens concrétiste, certains

<sup>1</sup> Voir G. Mori, *L'Ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci Editore, 2016. Mori accepte bien sûr entièrement l'idée d'un athéisme philosophique plus ancien.

disent « matérialiste », qui n'est sans doute pas moins universel que la superstition. Non seulement les « croyants » les plus performants ne songent jamais à leur dieu dans quantité de situations ordinaires, mais le poids du réel s'impose à eux dans autant de circonstances où il s'agit de faire des choix entre le Ciel et la Terre. Un berger, par exemple, fera toujours davantage confiance à son fusil qu'à la prière pour protéger son troupeau du loup. Quant à l'expérience de l'injustice ou du « mal », déclinable sous tant de formes physiques et morales au cours d'une vie, elle n'est pas non plus de nature à susciter beaucoup d'émois religieux, particulièrement quand elle touche des innocents, et cela en dépit de toutes les consolations et théodicées que l'intelligence religieuse ou crypto-religieuse s'est ingéniée à inventer. Thucydide avait déjà dit l'essentiel sur le sujet dans sa description de la grande épidémie de peste qui toucha Athènes entre 430 et 426<sup>2</sup>. « Domine, quare obdormis ? Exsurge ! », lit-on aussi à plusieurs reprises dans les Psaumes – or nul n'ignore que Sommeil est le frère de Triépas<sup>3</sup>. Ces questions ne requièrent bien sûr aucune propédeutique philosophique, au sens technique du terme ; ce sont elles qui fonctionnent au contraire comme des propédeutiques à la philosophie.

## 1. L'ÉMERGENCE D'UN ATHÉISME PHILOSOPHIQUE AU XVI<sup>E</sup> SIÈCLE

Les témoignages concernant l'ignorance ou l'atonie religieuse des gens du peuple, voire leur franc scepticisme à l'égard des énoncés religieux et de l'efficacité providentielle de Dieu, ne manquent pas dès l'Antiquité, et le Moyen Âge, réputé parfois si religieux, ne fait pas exception<sup>4</sup>. Toutefois

2 Guerre du Péloponnèse, II, 52-53. C'était aussi le thème du Bélérophone perdu d'Euripide (cf. Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* [1977], trad. Pierre Bonnechere : La Religion grecque à l'époque archaïque et classique, Paris, Picard, 2011, p. 414-415). La dépendance des dieux à l'idée de justice est déjà patente dans l'Odyssée : « Zeus puissant, oui certes, il y a encore des dieux sur le grand Olympe, si vraiment les prétendants ont payé leur folle insolence » (XXIV, 351-352, trad. M. Dufour et J. Raison, Paris, Garnier, 1961).

3 Ps. VII, 7 et autres. Voir sur le sujet Daniel Ménager, « Quelques réflexions sur le sommeil de Dieu et sur celui du Christ à la Renaissance », *Religion et littérature à la Renaissance*. Mélanges en l'honneur de Franco Giacomone, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 443-454.

4 Platon convenait déjà dans ses *Lois* (948c) que la plupart des hommes observent un athéisme pratique. Pour le Moyen Âge, on verra les travaux très documentés (et la bibliographie) de Dorothea Weltecke : « *Der Narr spricht : Es ist kein Gott* ». *Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt, Campus-Verlag, 2010 ; « The Medieval period », dans Stephen Bullivant (dir.), *The Oxford handbook of*

l'athéisme dans son expression « philosophique » réfléchie et un tant soit peu élaborée s'avère moins facile à appréhender, sitôt qu'est exigée l'assomption à la première personne de la formule *Non est Deus* et non simplement sa formulation/réfutation scolaire, généralement destinée à faire dialectiquement reluire la « vérité » révélée. Bien sûr, nul historien ne s'attend vraiment à ce qu'une profession de foi athée ait traversé les âges : sa conservation eût tenu du miracle, puisque aussi bien il ne reste déjà plus grand-chose de l'abondante critique païenne du christianisme, ni de l'ample littérature que les Églises ont autrefois écartée comme « hérétique »<sup>5</sup>. À l'âge même de l'imprimé, que sont par exemple devenus tous ces textes que Calvin combat en 1545 dans son traité *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz*<sup>6</sup> ?

Toutefois cette explication par la persécution ou la censure n'explique pas tout. C'est un lieu commun cognitiviste de dire que les hommes ne croient jamais seuls<sup>7</sup>, et il est pareillement vrai que l'on ne doute jamais seul d'une « vérité » communément admise autour de soi. Or, ne pas croire en Dieu ou – pour le dire sans pré-supposés psychologiques – ne pas *consentir* à l'existence de Dieu, fut longtemps une position socialement insoutenable, car regardée à la fois comme une preuve d'ignorance crasse, eu égard au consensus savant sur le sujet ; comme un signe d'indignité morale, en vertu du renoncement présumé à la source de toute morale pour n'obéir qu'aux injonctions charnelles de son être ; et enfin comme un acte d'insubordination politico-religieuse à l'égard de son prince et de sa nation, qui professent un Dieu auquel ils doivent tout. Ajoutons-y l'inqualifiable forfaiture que représente encore la trahison de ses propres ancêtres, morts et enterrés chrétiennement, et l'on comprend que

*atheism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2013, chap. 11, p. 164-178 ; « L'athéisme et le doute au Moyen Âge : un problème controversé », *Revue de l'histoire des religions*, 2015-3, p. 339-361. Le constat de D. Weltecke recoupe maints constats plus anciens concernant par exemple la faible christianisation de l'Occident avant l'âge des Réformes (voir par ex. Jean Delumeau : *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971), ou découlant de la psychologie cognitive appliquée aux rapports d'inquisition (tel, dernièrement, Jean-Pierre Albert, « À propos de l'incroyance, XIIIe-XVIe siècle », *Littératures classiques*, n° 92, 2017-1, p. 15-30).

<sup>5</sup> Voir sur le sujet l'Introduction de Luca Bianchi à *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

<sup>6</sup> C'est la question que se pose Mirjam Van Veen, éditrice du volume I des *Scripta didactica et polemica* de Calvin comportant le traité cité (*Ioannis Calvini Opera omnia*, ser. IV, Genève, Droz, 2005), Introduction, p. 10. Il en a va presque de même de l'« abondante littérature doctrinale » produite par leurs prédécesseurs médiévaux du « Libre Esprit » (voir Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* [1957], revised and enlarged Edition, New York, Oxford U.P., 1970, p. 149).

<sup>7</sup> Voir par ex. J.-C. Guillebaud, *La Force de conviction. À quoi pouvons-nous croire ?*, Paris, Seuil, 2005, chap. 8, spéc. p. 271-273 et 279-280.

l'athée soit par excellence « sans foi ni loi », comme on l'a mille fois déclaré<sup>8</sup>. C'est bien pourquoi des hommes ont pu fort longtemps et fort souvent pu vivre absolument sans Dieu, ne jamais compter sur lui ni le craindre à aucun moment, et ne jamais se l'avouer. Et se déclarer donc tranquillement chrétien uniquement par scrupule moral, coutume et loyauté civique. Cela, on l'a maintes fois rappelé depuis Montaigne<sup>9</sup>.

L'éveil d'un soupçon *réfléchi* et *consenti* au sujet de l'existence de Dieu suppose donc un contexte socio-historique particulier où la pesanteur collective dont nous parlons s'allège au point de déverrouiller le réflexe d'autocensure. Le phénomène s'est certainement réalisé à diverses occasions au cours de l'Histoire, à l'époque des « Lumières » grecques évidemment<sup>10</sup>, mais aussi épisodiquement au cours du Moyen Âge, dans certaines cités médiocrement christianisées ou de plus large tolérance intellectuelle et certains milieux universitaires ou courtisans relativement insularisés<sup>11</sup>. Que les preuves *indiscutables* de cet athéisme fassent à chaque fois défaut, un hyper-

8 Par exemple Gabriel Dupréau, *Des faux prophètes, séducteurs, & hypocrites, qui viennent à nous en habit de brebis : mais au-dedans sont loups ravissants*, Paris, Jaques Macé, 1563, f. 97v : « Mais combien y a il aujourd'huy d'Atheistes, c'est-à-dire, d'hommes sans Dieu, qui ne sont ne Juifz, ne Turcz, ne heretiques, ne Catholiques, ne Chrestiens ? Qui n'ont ne foy, ne loy, mais qui se moquent de toutes les religions, coustumes, ordonnances, & ceremonies du monde, & qui vivent comme Epicuriens, sans attente d'autre vie que de ceste cy, non plus que les bestes brutes ? » ; ou le *Brief discours envoyé au Roy Philippe*, s.l. [Hollande], 1565, p. 18 (« Atheistes sans Foy & sans Loy ») ; Pierre Viret, *L'Interim fait par dialogues*, Lyon, 1565, p. 113 (« Atheistes et epicuriens [...] sans foy, sans loy, sans religion ») ; etc.

9 *Essais*, II, 12, éd. Villey p. 149. Bien sûr, l'idée que « c'est le νόμος qui nous fait croire aux dieux » était déjà un lieu commun sophistique : cf. Euripide, *Hécube*, 798 sq. ; Platon, *Lois*, X, 889e ; et W. Burkert, *La Religion grecque*, *op. cit.*, p. 410-412.

10 Le sujet est très documenté. Outre l'excellent chapitre de W. Burkert (*ibid.*, chap. VII, p. 402 sq.), mentionnons les travaux plus récents de David Sedley, « The Atheist Underground », dans *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, éd. Verity Harte et Melissa Lane, Cambridge U.P., 2013, p. 329-348 ; Tim Whitmarsh, *Battling the Gods : atheism in the Ancient World*, New York, Knopf, 2015 ; et Jean-Marc Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 54-69.

11 Outre D. Weltecke, citée plus haut (n. 4), assez réservée sur ce point, on verra ici les exemples donnés par Peter Dinzelsbacher, *Unglaube im "Zeitalter des Glaubens"*, Badenweiler, Bachmann, 2009 ; et dans le volume dirigé par Olaf Pluta (dir.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009. N'oublions pas non plus, en arrière-plan, l'article-phare de Susan Reynolds : « Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism », *Transactions of the Royal Historical Society*, 1 (1991), p. 21-41, et les travaux d'Alexander Murray, dont « The Epicureans », dans *Intellectuals and Writers in the Fourteenth-Century Europe*, éd. Piero Boitani et Anna Torti, Tübingen : Gunter Nar, 1986, p. 138-163.

criticisme instruisant le dossier à charge ne peinera jamais à le montrer<sup>12</sup>, mais ce sera au prix d'options (ou de préjugés) herméneutiques eux-mêmes fort discutables, consistant par exemple à minorer l'éradication systématique des manuscrits indésirables au fil de l'Histoire, ou la nécessité ancienne d'écrire à mots couverts, tout en jugeant par contre fiable et signifiante la moindre profession de foi ou manifestation de piété publique. Or, si l'on nous accorde que l'idée du Dieu chrétien transcendant et providentiel n'a rien d'originale ou de naturel<sup>13</sup>, et que la machine humaine sait produire des énoncés vide de sens à pure visée performative sociale (pour faire « lien » avec les autres : tenir sa bonne réputation et s'éviter des ennuis, par exemple), on consentira aussi à l'idée qu'il a pu exister des Tartuffe avant Molière et des curés Meslier avant Jean Meslier. Et bien sûr aussi (la profusion de magnificences artistiques étant souvent alléguée en la circonstance), des artistes nécessiteux ou cupides avant l'âge moderne.

Il reste qu'avant le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, environ, les « épicuriens » étaient fustigés comme dépravés, insensés, etc., sans être jamais vraiment pris au sérieux et jugés dangereux. Dorothea Weltecke a bien souligné ce point<sup>14</sup>. L'ennemi, c'était l'hérétique, réel ou fantasmé, bientôt majoritairement l'hérétique dit « luthérien », à compter des années 1520. Sur le marché étroit du Salut, celui-ci était en effet regardé comme un sectaire menaçant directement le monopole idéologique et politique (mais aussi économique) de l'Église, alors que l'athée, par contre, faisait figure de détraqué isolé : un proche cousin du monstre et de la « beste brute ». Soit un être déréglé et

12 Prenons Jacques Le Goff dans son introduction au collectif qu'il a dirigé sur *L'Homme médiéval* (*L'Uomo medievale*, Rome-Bari, Laterza & Figli, 1987) : « S'il y avait un type humain à exclure du panorama de l'homme médiéval, c'était bien celui de l'incroyant fondamental [...]. Au moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle et même jusqu'à la fin de notre période, on ne rencontre dans les textes qu'un nombre infime de négateurs de l'existence de Dieu. On peut même, dans la plupart de ces rares cas, se demander s'il ne s'agit pas d'une mauvaise lecture des textes ou de l'extrapolation par les rapporteurs des propos de ces originaux isolés à partir d'outrances verbales émises dans un moment de rage ou – pour quelques intellectuels – d'ivresse conceptuelle ? » (trad. fr., Paris, Seuil, 1989, p. 9-10).

13 Le mythe moderne de l'*homo religiosus* doit beaucoup à Calvin, pour qui les hommes ont « un sentiment de Divinité en eux, voire d'un mouvement naturel » (*Institution de la religion chrétienne*, I, 3 ; autres réf. et commentaires chez François Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, 1955, rééd. Genève, Labor et Fides, 1985, p. 118 et n. 35), de sorte que l'« athée », au sens strict, n'existe pas : il n'est que celui qui résiste à l'évidence, s'efforçant d'éteindre en lui la divine étincelle.

14 Ainsi dans la conclusion à son article de *The Oxford Handbook of Atheism*, *op. cit.*, p. 176 : « In contrast to modern obsessions with the atheism debate, the medieval worlds [*sic*] did not take atheism all too seriously. Instead, religious and secular elites largely considered alternative religious convictions as much more dangerous than no belief at all. »

méprisable, impur, vivant d'ailleurs généralement dans l'ombre, comme s'il était frappé par la honte d'exister (d'où sa forte propension au suicide)<sup>15</sup>, mais foncièrement inoffensif sur l'échiquier politico-religieux et socialement peu nuisible, l'athée ne pouvant corrompre qu'un entourage très proche et des gens sans importance. Naguère, Henri Weber a même fait remarquer qu'antérieurement au développement de la Contre-Réforme (1545 *sq.*), l'Église romaine, avant tout soucieuse de « défendre ses privilèges et de pourfendre l'hérésie », se montrait largement indifférente à « toutes les formes de l'épicurisme » et aux « spéculations philosophiques » qui lui paraissaient « entièrement étrangères aux points essentiels de la théologie réformée »<sup>16</sup>. Ce constat nous semble globalement exact.

Ce sentiment d'innocuité relative de l'athéisme évolue justement vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est difficile de dater précisément la prise de conscience qu'il représente un danger, car le processus fut progressif, mais en France au moins, si l'on se fie aux analyses bien documentées de Henri Busson et de François Berriot, dans leurs livres classiques sur le rationalisme et l'athéisme au XVI<sup>e</sup> siècle, elle semble en effet s'amorcer dès le début des années 1540 et s'affirmer largement à partir de 1560<sup>17</sup>. Que les termes ἄθεος, *atheus*, *athéiste*, etc., supplantent alors le classique *impius*, comme on l'a plusieurs fois relevé<sup>18</sup>, n'est pas forcément le plus significatif, mais plutôt le fait que les apologistes,

15 Le constat clinique en a été établi par Jérôme dans son *Chronicon* à propos de Lucrèce, qui se serait suicidé après avoir absorbé un philtre amoureux (confusion probable avec la *Lucretia* romaine de la fin du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., qui se tua à la suite d'un viol, selon Denys d'Halicarnasse et Tite-Live). Ce fut précisément le cas de l'auteur du livre dont nous allons bientôt parler, selon Henri Estienne : « Je n'oublieray pas Bonaventure Des Periers, l'auteur du detestable livre intitulé *cymbalum mundi*, qui, nonobstant la peine qu'on prenoit à le garder (à cause qu'on le voyoit estre desesperé, et en delibération de se deffaire) fut trouvé s'estant tellement enferré de son espee sur laquelle il s'estoit jetté, l'ayant appuyee le pommeau contre terre, que la pointe entree par l'estomach sortoit par l'eschine » (*L'Introduction au Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes...*, [Genève], 1566, p. 309 et 414 – texte identique).

16 H. Weber, « Eléments de rupture entre la Renaissance et la Réforme en France » (1976), repris dans *A travers le XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nizet, 1986, t. II, p. 7-29, ici p. 17. Plusieurs intellectuels, comme Ficin, More ou encore Castellion, ont certes perçu le « danger » plus tôt : voir Joseph Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 30, 153, 327, 337...

17 H. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1957, p. 516-517, 584 *sq.*, *passim* ; *idem*, « Les Noms des incroyants au XVI<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI (1954), p. 273-283 ; F. Berriot, *Athéismes et athéistes en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Lille, ANRT, et Paris, Éditions du Cerf, [1984], p. 594 *sq.*

18 H. Busson, « Les Noms des incroyants... », *ibid.*, spéc. p. 274-278 et 282-283 ; Concetta Bianca, « Per la storia del termine *atheus* nel cinquecento », *Studi filosofici*, 3, 1980 [*Annali dell'Istituto universitario orientale*, Napoli e Firenze], p. 71-104.

tant catholiques que protestants, commencent à regarder les athées – encore fréquemment appelés « épicuriens » ou « lucianistes » – comme formant une « secte » ou une « école ». L'athéisme deviendrait à leurs yeux une faction plus ou moins organisée, munie d'un corps de doctrines relativement homogène (centré sur la négation de toute providence – au bénéfice du *fatum* plutôt que de la *fortuna* épicurienne – et de l'immortalité de l'âme), complotant secrètement contre la religion et contre toute loi divine en général. L'athéisme s'apparenterait ou s'assimilerait alors à l'hérésie : c'est là une évidence qui s'imposera à l'humaniste Gabriel Dupréau, quand il insérera en 1569 un long article « *Athei* » dans son dictionnaire des « vies, sectes et dogmes de tous les hérétiques »<sup>19</sup>.

Divers témoignages attestent de cette sensibilité nouvelle des défenseurs de la religion, à l'égard de l'athéisme, comme d'ailleurs envers d'autres mouvements contemporains teintés d'irréligion : « libertins » spirituels à divers degrés panthéistes-mystiques et « achristes » majoritairement déistes, ces derniers noms apparaissant d'ailleurs eux aussi vers 1540-1545, à une époque où l'on percevait, *dixit* Busson, « des signes très certains d'une explosion irréligieuse »<sup>20</sup>. Concernant le seul athéisme, bornons-nous à évoquer quelques témoignages précoces concernant ou pouvant concerner l'ouvrage auquel nous allons bientôt prêter une attention particulière, le *Cymbalum mundi* (1537). On remarque d'abord que son auteur n'est jamais présenté comme une figure isolée, mais associée à d'autres, que ce soit chez le catholique Guillaume Postel en 1543 ou chez Calvin en 1550<sup>21</sup>. Mais dès juillet 1538, dans une lettre

19 *De vitiis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum ...*, Coloniae, apud Gervinum Calenium & haeredes Ioannis Quentel, 1569, n° 77 : « Athei », p. 70-73. L'index indique pour cet article : « Athei qui dicantur, & Atheismi sectatores » (fol. f3r).

20 *Le Rationalisme...*, *op. cit.*, p. 190. Ce sont les conclusions de son article déjà cité sur « Les Noms des Incrédules... ».

21 G. Postel, *De Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum Concordia Liber*, Parisiis, Petrus Gromorsus, 1543, p. 72 (« Facit fidem impie vivendi & more brutorum quicquid collibitum est sequendi omnium consuetudo, non paucorum etiam publica impietatis professio, id [et] arguit nefarius Tractatus Villanovani de tribus prophetis, Cymbalum mundi, Pantagruellus & novae insulae quorum autores olim erant Cenevangelistarum antesignani. ») ; J. Calvin, *Des scandales qui empeschent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile, & en desbauchent d'autres*, Genève, Jehan Crespin, 1550, p. 74 : « Rabelais, Degovea, Deperius & beaucoup d'autres » qui ont abandonné l'Évangile, rejoignent « Agrippa, Villeneuve, Dolet, & leurs semblables » pour la condamner, dégorger des « blasphemes execrables contre Jesus Christ & sa doctrine » et estimer « quant à leurs ames, qu'ils ne differoyent en riens des chiens & des porceaux ». Voir aussi l'édition d'Olivier Fatio, à laquelle nous renverrons désormais : Genève, Droz, 1984, p. 137-140. Dans une lettre fameuse de mai 1550 concernant Jacques Gruet, exécuté à Genève en juillet 1547 pour athéisme et

interceptée à Lyon en août, le pasteur André Zébédée, ancien professeur du collège de Guyenne réfugié à Genève, déclarait à un ami Bordelais que « France est par grans espritz tirée à l'enseigne de Epicure », et il en citait pour preuve le *Cymbalum mundi*, avant de signaler qu'il avait aussi appris à Lyon des choses surprenantes concernant « Dolet, Rabelez, et Marot ». Ces quatre personnages se fréquentaient et il semble bien, explique Gabrielle Berthoud, que Zébédée avait cru les trois derniers « plus attachés à la Réforme qu'ils ne l'étaient réellement »<sup>22</sup>. Citons enfin le témoignage du très catholique Gatien Hervet, qui avait lui aussi séjourné à Lyon, où il avait connu Étienne Dolet, et qui, dans la dédicace de sa traduction du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise (1543), dénonce en ces termes l'apparition récente d'une secte d'athées :

Depuis quelques années s'est élevée, ou plutôt a été suscitée des enfers cette maudite secte qu'on appelle les athées [*nefaria quae τῶν ἄθεῶν dicitur, secta*], qui, outre beaucoup d'horribles blasphèmes, professent avec ténacité que le destin et la nécessité inflexible des causes mènent tout, et que rien presque n'est en notre pouvoir ; les raisons et les autorités qu'on leur apporte, tirées de l'Écriture sainte ou de ses commentateurs, ils les rejettent entièrement<sup>23</sup>.

Simple fantasme de défenseurs de la religion, parallèle à celui qui va bientôt viser les « sorciers » ? L'analogie se justifie mais, comme telle, elle n'explique rien, car les fantasmes ne naissent pas totalement « hors-sol » et le contexte, en l'occurrence, est dans les deux cas celui d'une mise en crise de la société chrétienne. Nous ne pouvons nous étendre sur le cas particulier des sorciers<sup>24</sup>, mais pouvons en dire un peu plus sur les athées, ceux-ci bien réels.

rébellion politique, Calvin parle bien son appartenance à une « secte infecte et plus que diabolique » qu'il s'agit de réduire au silence (Berriot, *Athéismes...*, *op. cit.*, p. 450).

22 G. Berthoud, « Lettres de réformés saisies à Lyon en août 1538 », *Revue de théologie et de philosophie*, 24 (1936), p. 154-178, ici p. 177-178. La lettre était destinée à Charles de Candelez, conseiller au Parlement de Bordeaux. Elle faisait partie d'un lot de neuf missives saisies sur un Bordelais anonyme.

23 *Alexandri Aphrodisaei, de Fato et de eo quod est in nostra potestate, a Gentiano Herveto Aurelio versus*, Lugduni, apud Aegid. et J. Huguetan fratres, 1544, Préface (dédiacée à François Ier), A5v, datée de Lyon, 22 novembre [1543] [BnF R-9497 et 26207]. Cité et traduit par Henri Busson, *Le Rationalisme...*, *op. cit.*, p. 265 et n. 5 ; cf. aussi, du même, « Les noms des incrédules... », art. cit., p. 273.

24 Nous inclinons à regarder leur cas comme une exacerbation délirante du cas des athées et autres incroyants : les Églises se confrontent au développement de l'incroyance religieuse et cherchent à l'interpréter. La grille de lecture diabolique est alors la seule qui soit à leur portée.

## 2. ATHÉISME, RÉFORME ET QUESTION SOCIALE

De cette « nouveauté » que représenterait l'émergence en France d'un athéisme philosophique, assumé et aussitôt redouté, pendant le premier XVI<sup>e</sup> siècle, il ne nous appartient pas de débrouiller ici les causes profondes, le plus souvent annexées à l'éclosion de ce que l'on appelle communément l'« Humanisme »<sup>25</sup>. Mais pour ce qui concerne au moins une cause prochaine, le *Cymbalum mundi*, dont nous avons entrevu la « mauvaise » réputation, est susceptible de nous apporter quelques lumières.

Rappelons que ce petit ouvrage fut écrit en français (en dépit de son titre latin) par l'humaniste et poète Bonaventure des Périers (*ca.* 1510 ? - *ca.* 1543)<sup>26</sup>, lyonnais d'adoption à la vie fort mal connue, et qu'il est connu par deux éditions datées respectivement de 1537 (Paris) et 1538 (Lyon), aujourd'hui rarissimes car assez rigoureusement supprimées peu après leur parution. Il se présente comme une série de quatre innocents « dialogues poétiques, fort antiques, joyeux, & facetieux », cependant son caractère athée – d'inspiration essentiellement épicurienne – ne fait selon nous aucun doute, en dépit des allégories obscures, équivoques et chausse-trappes herméneutiques qui le farcissent à profusion et en compliquent la compréhension<sup>27</sup>. Cela, non

25 On invoque communément les aspects prométhéens de l'Humanisme (promotion d'un monde commensurable à l'homme, rendu créateur de ses lois, sciences, arts et morale, au détriment obligé de Dieu), celui-ci associé à la redécouverte des lettres et de la pensée antiques, à l'affranchissement subséquent des *auctoritates* patristiques et scolastiques, ainsi qu'à l'élargissement cosmologique et ethnologique du cosmos, à l'affermissement de l'État-nation sécularisé, phénomène lui-même solidaire de l'essor du capitalisme, sans oublier l'essor formidable d'une imprimerie impulsant une ouverture intellectuelle et culturelle inédite difficile à contrôler, etc. On se perd facilement dans cet écheveau de causes difficiles à organiser.

26 L'attribution a été mise en doute par Michael A. Screech, préfacier de la réédition en 1983, chez Droz (Genève), de l'édition du *Cymbalum* par Peter Hampshire Nurse publiée initialement en 1958 (Manchester Univ. Press). Screech ignore cependant la lettre de Zébédée, qui précise que l'auteur du *Cymbalum* fut « cleric de Olivetaïn à mectre la bible en françoys » (ce qui est le cas de Des Périers : voir *infra*), et use par ailleurs d'arguments peu vraisemblables. C'est à cette édition que nous renverrons désormais, en employant le signe *CM*.

27 Nous justifions ce point de vue dans « Le livre de Jupiter. L'athéologie du *Cymbalum mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXVIII-2, 2016, p. 333-361. Pour son inspiration épicurienne, voir aussi « L'érotique épicurienne du *Cymbalum mundi* », *ibid.*, LXXIX-3, 2017, p. 529-549. Pierre Bayle, qui n'a jamais vu le *Cymbalum* mais prête foi, *via* Voetius [*De atheismo*, 1639 : cf. *Selectarum Disputationum theologicarum*, Pars prima, T. I, Utrecht, Waesberge, 1648, p. 199-200], à ce qu'en a dit Mersenne dans un rare colophon de ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), en a correctement jugé, après Voetius lui-même : « il est possible qu'un homme seme l'atheisme, ou l'épicurisme dans des ouvrages badins, & pleins de fictions, & qu'on se serve de cette ruse afin que si l'on étoit poursuivi, l'on eût des

seulement des contemporains l'avaient compris et assuré, mais songeons que Lucien Febvre en personne a consenti à voir dans le *Cymbalum* une exception remarquable à sa thèse fameuse sur l'impossibilité de l'athéisme au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>. Pour cause, Mercure, descendu du Ciel pour faire relier le livre de Jupiter, qu'il va aussitôt se faire voler, est sous une multitude de rapports un décalque du Christ, alors que son père Jupiter, *alias* Dieu le Père, est présenté comme un personnage de farce ou de comédie dénué de toutes science, prévoyance et providence. L'influence du très épicurien et « théocide » *Zeus tragédien* de Lucien est ici manifeste. Les docteurs de Sorbonne qui examinèrent notre ouvrage en juin / juillet 1538, le déclarèrent dépourvu d'éléments hérétiques et pourtant « pernicieux », donc « à supprimer », comprirent certainement de quoi il retournait<sup>29</sup>. Cependant Bonaventure, sans doute protégé par sa charge récemment acquise (mai ou juin 1536) de valet de chambre de Marguerite de Navarre, sœur du roi, ainsi que par l'ambiguïté savamment agencée de son texte, échappa aux poursuites.

Sous quel rapport ce livre nous renseignerait-il sur les causes (prochaines) de l'athéisme de la « première modernité », ou du moins sur l'une de ces causes, étant entendu qu'il y en eut certainement d'autres et qu'il n'est pas question d'ériger en cas général celui qui nous préoccupe ? En ceci d'abord que son auteur serait passé par la Réforme avant de s'en détourner. Nous savons de source sûre qu'il participa à l'établissement de la première Bible en français appuyée sur les textes grecs et hébreux, celle de Pierre Robert Olivétan publiée à Neuchâtel en 1535 ; Zébédée s'en fait l'écho dans sa lettre citée, signalant que « celluy qui a faict le *Cymbalum mundi* » provenait du milieu réformé « et avoit esté clerc de Olivétain à mectre la bible en françoys »<sup>30</sup>. Bientôt Postel, dans son *De Alcorani* déjà cité (1543), nommera « cénévangéliste », autrement dit *nouvel* et *vain* évangéliste, l'auteur du *Cymbalum*, qu'il associe à celui du *Pantagruel* et des *Nouvelles îles*, c'est-à-dire Rabelais, et à celui de *tribus*

échapatoires » (*Dictionnaire historique et critique*, 2e éd., Rotterdam, Reinier Leers, 1702, t. IV, art. « Periers [Bonaventure des] », p. 2381, Rem. B).

28 Febvre parle peu de Des Périers dans son *Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris, Albin Michel, 1942), cependant il consacre la même année un livre à son *Cymbalum*, où il défend la thèse de son athéisme, inspiré selon lui par sa lecture du *Contra Celsum* d'Origène : *Origène et Des Périers ou l'énigme du Cymbalum Mundi*, Paris, Droz, 1942. Celse ne nous paraît pas être une source majeure.

29 « [...] non continet errores expressos in Fide, tamen quia perniciosus est, ideo suppressendus » (Nurse, Introduction au *CM*, p. X) ; Francis M. Higman, *Censorship and the Sorbonne*, Genève, Droz, 1979, p. 85-86.

30 Lettre citée par G. Berthoud, « Lettres de réformés... », art. cit., p. 177.

*prophetis*, « Villanovanus »<sup>31</sup>. Enfin Calvin, qui disposait d'énormément d'informateurs et était d'autant mieux informé, en la circonstance, qu'il était un parent d'Olivétan et avait contribué par deux préfaces à sa Bible, déclare nettement dans son traité *Des scandales* (1550) que « Deperius » fit partie de la troupe de ceux qui « après avoir gousté l'Évangile, ont esté frappez (du) mesme aveuglement » que les Agrippa, Villeneuve et Dolet, à condamner l'Évangile et l'immortalité de l'âme<sup>32</sup>.

La concession de Calvin au lieu commun catholique suivant lequel la Réforme a pu détacher des hommes de la croyance en Dieu (Luther en avait convenu avant lui)<sup>33</sup>, coïncide certes avec ce qu'il a pu observer

31 *De Alcorani...*, *op. cit.*, p. 72 (cité *supra*, n. 21). « Cénévangéliste » est formé, par jeu de mots, de *καυός* et *κενός*. Si Postel ne cite pas nommément les deux premiers, c'est qu'ils sont toujours en vie, ce qui n'est pas le cas de Simon de Villeneuve (ca. 1495-1528), « le docte Villanovanus françois » de Rabelais (*Tiers livre*, XIII). Originaire probable de Villeneuve-Saint-Germain près de Soissons (Aisne), il fut l'ancien mentor et ami (amant ?) d'Étienne Dolet à Padoue entre 1525 et 1528, quoiqu'il n'enseignât apparemment jamais à l'Université. Voir à son sujet Nicole Bingen, « Villeneuve, Dolet et Arlier à Padoue », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXV-1, 2013, p. 119-139. Il n'a quasiment rien publié, mais Postel (*supra*, n. 21) lui attribue un « de tribus prophetis » qui n'est vraisemblablement qu'une périphrase pour désigner le *De tribus impostoribus*, peut-être donc pas si mythique qu'on l'a dit en ce premier XVI<sup>e</sup> s. Calvin (*ibid*) incrimina d'ailleurs lui aussi l'athéisme de « Villeneuve ».

32 *Des scandales*, éd. Fatio, *op. cit.*, p. 137-140. La version latine compare tous ces personnages à des « cyclopes » (« tanquam Cyclopas » : *De scandalis...*, Genève, Jean Crispin, 1550, p. 54), êtres sans dieux ni religion (voir *Odyssée* IX, 273-276, et 174-176 ; Euripide, *Le Cyclope*, 316 *sq.*, ainsi que les adages *Cyclopica vita* et *Cyclopum more* d'Érasme, ou son colloque *L'Épicurien*, éd. Jacques Chomarar, *Œuvres choisies*, Le Livre de poche, 1991, p. 798).

33 Voir Jean Wirth, *Luther. Études d'histoire religieuse*, Genève, Droz, 1981, p. 67 *sq.*, et réf. *ad. loc.* Luther met clairement le développement de l'incroyance paysanne, qu'il constate autour de lui, sur le compte des troubles causés par la Réforme, au point qu'il confessera un jour (en 1532) : « Si c'était à refaire, je laisserais le vulgaire sous la papauté ». Après 1525, il mettra cependant surtout en cause les radicaux, expliquant : « Le doute permet le doute [...]. Ainsi nos fanatiques (*Schwermer*) commencèrent à douter du sacrement, puis tombèrent d'erreur en erreur, jusqu'à nier Dieu. Ainsi une question engendre toujours une question. » (trad. J. Wirth, p. 70). C'est à peu près ce que Dolet reproche à Luther et aux autres réformateurs dans son *De imitatione Ciceroniana*, Lyon, Gryphe, 1535, p. 36-37. Pour le lieu commun suivant lequel le protestantisme est générateur d'athéisme, voir par ex. F. Berriot, *Athéismes et athéistes...*, *op. cit.*, p. 243-250 ; H. Busson, *Le Rationalisme...*, *op. cit.*, p. 320 ; Max Gauna, *Upwellings : first expressions of unbelief in the printed literature of the French Renaissance*, London and Toronto, Ass. University Presses, 1992, p. 76 ; etc. Nous avons défendu ailleurs la thèse suivant laquelle le processus réformateur de purification de la religion, en tant qu'il imposait une intériorisation de la foi se traduisant par une injonction nouvelle à croire intimement, avait dû désespérer bien des fidèles qui vivaient auparavant leur *fides* comme un simple acte de loyauté coutumière et leur donner le sentiment d'être exclus *de facto* de la communauté chrétienne. Que ce sentiment ait par suite incliné certains à évacuer un Dieu désormais inaccessible avec l'eau du « bain chrétien » – pour reprendre l'image de Lucien Febvre – était de l'ordre du possible. Voir par ex. « Vicissitudes de la “foi du charbonnier” »,

personnellement et avec ce que le parisien Antoine Fumée lui rapportait en 1542 au sujet des « achristes » qui se sont « un jour détachés de nous » (« qui aliquando a nobis desciverunt »)<sup>34</sup>, mais elle plaide également, croyons-nous, en faveur d'un engagement sincère et non simplement mercenaire de Des Périers au service de la Réforme – cet engagement fût-il en partie stratégique. Mais alors, qu'est-ce qui a pu l'en détourner ? Les éléments que le *Cymbalum mundi* met à notre portée nous orientent clairement vers une explication politico-sociale. Qu'on en juge par les quatre points suivants.

### *I. L'ennemi Luther.*

Au deuxième dialogue du *Cymbalum mundi*, trois philosophes-alchimistes, dont les noms anagrammatisés évoquent de grandes figures de l'évangélisme (Luther, Bucer et « Girard », Érasme ou Roussel)<sup>35</sup>, s'escriment à retrouver dans une arène sablonneuse les miettes d'une pierre philosophale supposée conférer des pouvoirs inouïs à ses détenteurs. Cette pierre fut, paraît-il, autrefois brisée et dispersée par Mercure en personne, personnage parfaitement identifiable au Christ, avons-nous déjà dit : l'un des trois évangélistes, Cubercus-Bucer lui prête d'ailleurs le vœu ou disons le *logion* « que nous entr'aymions l'ung l'aultre comme freres »<sup>36</sup>. Cependant Mercure est un dieu menteur par excellence, un « abuseur » qui « n'a que le bec » (*scil.*, n'est que verbiage ou verbosité : songeons que Des Périers blasphème ici le Verbe)<sup>37</sup>, et il n'y a en réalité rien d'autre que du sable à trouver dans l'arène. Cette satire acerbe de la recherche de la vérité évangélique présente les trois chercheurs comme des « resveurs » ou des « veaulx » (soit, des imbéciles) puérils et querelleurs, mais une note particulière d'arrogance, d'ambition et de cynisme est assignée à Luther, qui passait à l'époque de Des Périers pour le chef incontesté de la Réforme et, dans notre texte, s'avère de loin le plus

dans *Libertinage, athéisme et incrédulité*, dir. Jean-Pierre Cavaillé, t. 2, 2017, p. 51-68 (*Littératures classiques*, n° 93).

34 Lettre de « Capnius » à Calvin, fin 1542, dans Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, VIII (1893), p. 231 ; Ep. 444, dans *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, XI (*Corpus Reformatorum* XXXIX, 1873), col. 491.

35 Il s'agit Rhetulus (Lutherus), chef de la Réforme allemande, Cubercus (Bucerus), chef de la réforme strasbourgeoise, et de Drarig (Girard), lequel peut correspondre à la fois au prédicateur crypto-protestant Gérard Roussel, confesseur de Marguerite de Navarre, et plus encore à Érasme-*Gerard*. L'ambiguïté est certainement délibérée, de sorte que les trois mousquetaires pourraient s'avérer quatre.

36 *CM*, p. 16.

37 *Ibid.*, p. 18.

loquace des trois. Il est notamment dépeint comme un homme aux idées sociales très arrêtées.

Lui demande-t-on si, au moyen de la pierre, il ferait « devenir tous les povres riches, ou, à tout le moins (leur ferait) avoir tout ce qui leur est nécessaire, sans truander [*scil.* mendier] », il répond que « les belistres [*besogneux*] sont de besoing au monde, car si tous estoient riches, l'on ne trouveroit point à qui donner, pour exercer la belle vertu de liberalité »<sup>38</sup>. On le voit également hostile à l'idée de faire cesser les querelles entre les hommes, au prétexte de ne pas mettre au chômage « juges, advocatz et enquesteurs » et de rendre obsolètes leurs honnêtes « codes, pandectes et digestes », et hostile encore à l'idée de soigner les malades afin de ne pas nuire aux « medecins et apothicaires » ainsi qu'à leurs « beaulx livres ». Bref, Rhetulus-Luther est décidé à ne surtout rien changer à l'ordre du monde tel qu'il est et comme il va<sup>39</sup>. D'ailleurs, il avoue un peu plus loin que « Mercure n'est pas tousjours favorable à tous », par référence, certes, à sa doctrine de la prédestination, mais simultanément pour justifier l'inégalité des conditions sociales : on sait bien que pour lui, toute autorité vient de Dieu<sup>40</sup>. Enfin Rhetulus prétend devoir se rendre à souper chez certain sénateur au nom manifestement peu flatteur de Venulus, où son baratin fera certainement merveille<sup>41</sup>. Sans doute Des Périers reprend-il ici une double accusation qui fut portée en Allemagne contre le réformateur et qui traversa bien sûr les frontières, d'être en réalité un affreux jouisseur et un opportuniste flagorneur de « grands » : homme prompt à tourner le dos au peuple pour manger à la table des princes<sup>42</sup>.

Rhetulus est clairement présenté comme un imposteur. Que représente en effet pour lui la pierre philosophale, autrement dit le sens véritable de la révélation chrétienne ? Il assure en avoir d'ores et déjà trouvé des miettes, puisqu'il en reçoit déjà les bénéfices : il sait en effet transmuier les opinions des hommes en « bien plus dures que nul metal » au point de modifier leur « façon

38 *Ibid.*, p. 19.

39 *Ibid.*.

40 Luther ne cesse de le marteler. Voir J. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Boivin, 1936, p. 186 *sq.* ; J. Wirth, *Luther, op. cit.*, p. 49 ; etc.

41 *CM*, p. 21. Venulus évoque un homme vénal (*venalis*, de *veneo*) et en même temps soumis à Vénus.

42 On songe notamment à Thomas Müntzer qui, en 1524, qualifiait Luther de « frère à la vie douce », « chair impie de Wittemberg », « misérable flagorneur » de « scélérats impies » et de « princes », « amateur de soupers fins », etc. (*Plaidoyer très bien fondé et réponse à la chair sans esprit qui mène douce vie à Wittemberg...*, dans *Écrits théologiques et politiques*, éd. et trad. Noël Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires, 1982, p. 123-124, 127, 131-132).

de vivre », et faire parler de lui dans le monde entier<sup>43</sup> ! A-t-il senti que la vérité intrinsèque de la pierre importait moins que l'éloquence permettant de faire croire aux autres qu'on la possède ? Certainement<sup>44</sup>. Et s'il était besoin, Mercure, transfiguré pour l'occasion en vieillard afin de n'être pas reconnu, lui confirme la chose, le reconnaissant du même coup comme son meilleur disciple<sup>45</sup>. Mercure, soulignons-le, qui se définit lui-même comme « le grand aucteur de tous abuz et tromperie », donc comme le patron des imposteurs<sup>46</sup>.

Ce qui nous est dit de Luther et de ses deux comparses alchimistes de l'arène manifeste toute la distance que Des Périers, en 1537, a prise avec des hommes qu'il a pu considérer quelques années auparavant comme des représentants majeurs d'un christianisme purifié, ressourcé dans ses textes primitifs et porteur d'espoirs. C'est son rejet du christianisme en soi qui transparaît maintenant. Sont raillées la vanité de la quête évangélique, la logorrhée théologique introduite par la Réforme (cet aspect bavard et chicaneur que Dolet critiquait déjà en 1535)<sup>47</sup>, l'imposture du Christ et de ceux qui prétendent le représenter, et d'autres choses encore ; mais ces accusations seraient consécutives au désabusement plutôt qu'elles ne l'expliquent. Au niveau causal, le plus saillant nous paraît bien être le motif social, tel qu'il ressort de l'*interview* accordée par le chef de la Réforme à Mercure. Ce point va se confirmer, se préciser et même gagner en épaisseur dans les deux dialogues suivants.

43 *Ibid.*, p. 17-18. Les réformes ou nouvelles « façons de vivre » de Rhetulus montrent l'audace son programme social : « à ceulx qui n'osoient naguère regarder les Vestales [nonnes], je fay maintenant trouver bon de coucher avec elles ; ceulx qui se soloient [avaient l'habitude de s'] habiller à la bouhemienne, je les fay acoustrer à la turque ; ceulx qui par cy-devant alloient à cheval, je les fais trotter à piedz ; ceulx qui avoient coutume de donner, je les contrains de demander » (p. 18).

44 Voir son demi-aveu de n'être qu'un imposteur : « je fay parler de moi par toute la Grece, tellement, qu'il en y a telz qui soustiendront jusque à la mort, contre tous, que j'en ay de la vraye » (*ibid.*, p. 18). Des Périers ignorait alors que Luther s'était sérieusement demandé s'il n'était pas un faux prophète (*cf.* J. With, *Luther, op. cit.*, p. 127 *sq.*).

45 « Le grand babil et hault caquet que vous avez en est cause [*scil.* de son pouvoir de « transmuier » les hommes, etc.], et non pas vostre grain de sable ; vous tenez cela tant seulement de Mercure, et non aultre chose, car, tout ainsi qu'il vous a payez de parolles, vous faisant à croire que c'estoit la pierre philosophale, aussi contentez-vous le monde de belle pure parole. Voilà de quoy [pourquoi] je pense que vous estes tenuz à Mercure » (*ibid.*, p. 20). Voir aussi ce que dit Trigabus, comparse de Mercure, des trois « philosophes », p. 21 : « ils sont grandement tenuz à toy, Mercure ». Nous avons donc bien affaire à trois imposteurs, comme dans le traité légendaire ou disparu (détruit).

46 *Ibid.*, p. 18 (*cf.* p. 12 : « abuseur »).

47 De imitatione Ciceroniana, *op. cit.*, p. 36 *sq.*

*II. L'élévation manquée du cheval Phlégon.*

Au troisième dialogue du *Cymbalum mundi*, un épisode singulier mérite que l'on s'y arrête. Mercure veut réaliser un miracle retentissant et il décide de conférer la parole à un pauvre cheval de labour, « pour veoir [ce] qu'il dira »<sup>48</sup>. C'est là un tour bien facile pour le dieu de l'éloquence, *alias* le « Verbe fait chair », également magicien à ses heures : il n'a qu'à employer une formule adaptée et le tour est joué. Le cheval se nomme Phlégon, d'un nom signifiant « brûlant » ou « brillant » emprunté à l'un des quatre coursiers ailés du Soleil dans les *Métamorphoses* d'Ovide, cependant sa vie présente n'a rien de reluisant. Il survit en effet maltraité, affamé, humilié, privé de tous plaisirs dans l'ombre hostile d'un palefrenier méprisant et brutal « qui est dessus », le « monte », le « chevauche », c'est-à-dire qui l'enfourche physiquement, le surpasse zoologiquement, mais aussi, on l'aura compris, le domine socialement<sup>49</sup>. C'est de tout cela que Phlégon va aussitôt se plaindre, dès que le « bon Mercure » va lui « restitu(er) le parler »<sup>50</sup>. Il s'agit bien en effet d'une restitution de parole, pas d'un don, selon Phlégon, qui va commencer par faire valoir qu'« il a esté un temps que les bestes parloyent » (allusion probable à l'âge doré de l'égalité primitive, quand « le cheval n'a pas [encore] mordu le frein de sa bouche domptée », chantait Tibulle, *Élégies*, III, v. 41-42). Mais les animaux sont maintenant privés de parole, va-t-il s'insurger, et c'est pourquoi les hommes « usurpe(nt) toute puissance » sur eux en leur montant dessus mais aussi en les battant, les vendant, les tuant même pour les manger et s'en vêtir...<sup>51</sup> « Vous hommes voulez ung droict pour vous et ung aultre pour vos voisins », dit Phlégon, qui critique en particulier tout le « beau gouvernement »

48 On lit l'épisode dans le *CM*, p. 30-33. Nous l'avons commenté dans « Les Antipodes du *Cymbalum mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXVI-3, 2014, p. 543-570, spéc. p. 548-550, 566-567, 569 ; et dans « Sur le chemin de Dabas », *ibid.*, LXXVII-2, 2015, p. 399-409, spéc. p. 403-406 : « Phlégon ou l'élévation manquée ».

49 Ce cheval est à l'évidence une figure allégorique du petit peuple. La déshumanisation et particulièrement l'*animalisation* des classes sociales ou des peuples dits inférieurs a toujours représenté le plus sûr pivot de leur exploitation ou de leur élimination sereine ; Luther n'a pas manqué de comparer les paysans de 1525 à des ânes ou des cochons (voir ici J. Wirth, *Luther, op. cit.*, p. 68) et certaines satires médiévales allaient dans le même sens (Giovanni Cherubini, « Le paysan et le travail des champs » dans *L'Homme médiéval, op. cit.*, p. 153). Réciproquement, les opprimés ont fréquemment usé de métaphores animales pour dépeindre leur condition misérable d'êtres « bridés », « mangés », « rongés », « tondu », etc., à peu près dans les termes employés par Phlégon (*cf. infra*). Souvenons-nous aussi des « mangeurs du populaire » interdits à l'abbaye de Thélème chez Rabelais, et même des « usuriers, rongeurs de povres gens » évoqués plus haut dans le *Cymbalum* (p. 28).

50 *CM*, p. 31.

51 *Ibid.*, p. 31 ; voir *supra*, n. 49.

que son persécuteur, le palefrenier Statius, fait de son étable<sup>52</sup>. Ce Statius, non seulement le « monte » depuis six ans et le prive de la meilleure nourriture, mais aussi l'empêche de « monter » lui-même la moindre jument – autrement dit, réprime ses « plaisirs naturelz ».

Quel va être le résultat de ce discours de vérité ? Il va être nul, négatif même. La foule qui s'est amassée autour du cheval pour assister au prodige de l'entendre parler ne va justement retenir que cette performance inouïe, ou s'interroger sur la valeur marchande de l'animal, sans s'intéresser nullement au contenu de sa harangue. Quant à Statius, il ne va entendre que les reproches qui lui sont personnellement adressés ; aussi va-t-il ramener sans ménagement Phlégon à l'écurie en redoublant les brimades à son égard, pour le punir de son effronterie.

La morale de cette fable, en fait une véritable parabole sociale, est double. Il y a d'abord un constat d'incommunicabilité entre les mondes, quand l'un d'eux – celui qui domine, soit le monde *supérieur* – ne veut pas entendre l'autre, posséderaient-ils des facultés identiques et emploieraient-ils le même langage : Phlégon restera à jamais un « povre animau », comme le gueux un miséreux. La seconde leçon est qu'il ne faut pas compter sur le Ciel pour que les choses changent, et qu'il convient même de ce méfier de ce type de promesses. Car si l'élévation humanisante opérée sur Phlégon par la magico-sainte parole de Mercure se solde par un échec cuisant, c'est bien que Mercure s'est joué de l'animal. Il avait d'ailleurs prévenu, au début de l'histoire, que la nouveauté qu'il allait créer en conférant la parole à un cheval serait à porter « là hault »<sup>53</sup> ; comprenons : dans l'Olympe des élites sociales, pour les distraire. Des Périers veut ici nous faire entendre que les assertions égalitaristes comprises dans les Écritures – du type : « Il n'y a serf ne franc [...] vous tous estes un en Jesus Christ » (Gal. III, 28 ; etc.) – ou, mieux adaptées au cas de Phlégon, les promesses d'élévation des humbles – « qui se humilie sera exalté » (Lc. XVIII, 14 ; etc.) –, ne sont que des boniments fallacieux, bien dignes de l'« abuseur » Mercure<sup>54</sup>.

52 Statius est le nom d'un valet d'écurie négligent chez Aulu Gelle, *Noctes Atticae*, IV, 20. Aulu Gelle précise que Statius était un nom commun pour les esclaves (« *Statius autem servile nomen fuit. Plerique apud veteres servi eo nomine fuerunt* »). Un personnage si médiocre asservissant le « brillant » Phlégon : forte image du monde à l'envers !

53 *CM*, p. 30.

54 Il est vrai que les Écritures ajournent à l'au-delà les promesses de justice et d'égalité (voir le Sermon sur la montagne : Mt. V, 1-12 ; Lc. VI, 20-26) et prévoient même des représailles pour qui s'avise de transgresser maintenant sa *conditio* : « ung chascun qui se exalte, sera humilié » (Lc. XVIII, 14 ; Lc. XIV, 11 ; Mt. XXIII, 12 ; trad. Olivétan). Leçon bien retenue par Calvin, pour qui ce serait « un orgueil par trop excessif si ceulx qui sont petis s'enflent et se veulent magnifier soubz l'ombre de l'Evangile » (*Des scandales*, éd. Fatio, p. 154 ; cf. p. 153-154 et

On sait par une paraphrase (hélas non datée) du *Magnificat* recueillie parmi ses poésies, combien Des Périers était sensible à ce dernier thème<sup>55</sup>, et l'on peut mesurer à cette aulne l'ampleur du désappointement que traduit l'amère parabole du cheval Phlégon.

### *III. La menace des Antipodes.*

Le thème de l'absence de communication entre êtres supérieurs et inférieurs, imputable au refus des premiers d'écouter les seconds, autrement dit au désaveu de leur égalité, revient en force à la fin du quatrième dialogue du *Cymbalum mundi*. Dans ce dialogue, Mercure disparaît et ce sont des animaux serviles, comme l'était Phlégon, qui passent sur le devant de la scène et prennent la parole. Il s'agit de deux chiens, provenant de deux meutes différentes, qui se retrouvent au cours d'une partie de chasse après s'être autrefois connus, puis perdus de vue. Ils appartenaient jadis à la meute d'Actéon, transformé en cerf pour avoir indiscrètement surpris Diane (Artémis) au bain et aussitôt dévoré par ses propres chiens, aveuglés de rage par la déesse. Mais eux, Hylactor et Pamphagus, ont eu la chance ou la malchance de manger la langue d'Actéon (la question est débattue) et c'est pourquoi ils ont acquis la faculté de parler.

Avant d'aborder l'épisode qui nous intéresse, précisons trois choses.

Il nous importe premièrement de noter que l'ancien « bon maître » des deux chiens, Actéon, symbolise l'*homme bon* de l'âge d'or égalitaire chez Lucien de Samosate<sup>56</sup>, auteur fétiche de Des Périers, omniprésent sous les lignes

n. 284, son commentaires à 1. Co. VII, 22). Il reste que bien des passages des Écritures sont ambigus, dans lesquels s'engouffreront les réformateurs « radicaux » (notamment millénaristes), et que les prêtres comme les prédicateurs ne se sont pas toujours embarrassés de précisions temporelles. Avec le fond « conservateur » des Évangiles, c'est cette trompeuse ambiguïté que Des Périers entend certainement dénoncer.

55 Il s'agit de son « Cantique de la Vierge » dédié à Marguerite de Navarre, où les versets 52-53 de Luc I, *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles / Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes*, sont ainsi développés et magnifiés : « Ceulx qui avoient l'autorité plenièr / Contrainct les ha de leurs sieges decendre, / Pour pleinement restituer & rendre / Aux plus petis, la dignité première. // Aux affligez de famines et grevances [afflictions], / Qui se paissoient de langueurs & destresses, / Il ha donné les plus grandes richesses, / Et renvoyé les riches sans chevances [possessions] » (*Recueil des œuvres de feu Bonaventure Des Périers*, Lyon, Jean de Tournes, 1544, p. 91).

56 Lucien, *Saturnalia*, § 7-8 (éd. E. Chambry, Paris, Garnier frères, 1933-1934, III, p. 317-318). Cronos évoque son empire éphémère et souligne : « il n'y avait pas d'esclaves sous mon règne ». Le prêtre lui fait alors observer que si un homme de l'Âge d'or revenait aujourd'hui, il serait aussitôt mis en pièces, comme Penthée par les Ménades, Orphée les femmes de Thrace ou Actéon ses chiens.

du *Cymbalum*. À l'époque d'Actéon, lit-on dans le *Cymbalum*, les chiens n'étaient jamais frappés et ils mangeaient à leur faim, les cuisines leur étaient grandes ouvertes (allusion à la profusion naturelle propre à l'âge d'or), alors que c'est tout le contraire aujourd'hui<sup>57</sup>. L'événement que nous allons rapporter a lieu précisément la veille des Saturnales<sup>58</sup> : jours où l'Âge d'or s'actualise de nouveau, où les rôles sociaux s'inversent, où tout devient possible...

Précisons en deuxième lieu qu'Actéon représente également Lucien en personne, puisque Suidas (X<sup>e</sup> s.) et d'autres à sa suite prétendent que cet « athée » mourut lui aussi massacré par des chiens, parce qu'il s'était comporté comme un chien enragé à l'encontre du christianisme<sup>59</sup>. C'est précisément ce que reproduisent les *chiens d'athées* du *Cymbalum*, disciples de Lucien : ils ne reconnaissent guère qu'Anubis ou Cerbère et se moquent, à l'extrême fin du livre, des fables chrétiennes (le péché originel, l'avènement messianique du Christ, sa crucifixion et sa résurrection, ses belles promesses)<sup>60</sup>. Dans leur monde canin, Mercure n'a pas ou plus lieu : c'est ce qui explique son absence dans le quatrième dialogue.

Troisième précision : Actéon fut transformé en *cerf*, mais si l'on se reporte aux éditions originales du *Cymbalum mundi* (1537 et 1538), il est écrit *serf*, à deux reprises, ce qui n'est certainement pas un hasard<sup>61</sup>. La confusion orthographique était certes courante à l'époque de Des Périers, mais la distinction sémantique existait incontestablement entre *cervus* et *servus* et Des Périers en joue : Actéon-Lucien, soit l'homme libre de l'âge d'or, fut asservi, comme le sont maintenant ses disciples canins, par des maîtres despotiques.

Allons maintenant à l'essentiel. En sortant du fourré où ils s'étaient dissimulés pour converser à loisir, l'un des chiens aperçoit sur le chemin « ung

<sup>57</sup> *CM*, p. 37-38.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 42 (« ou demain qui est le jour des Saturnalles »).

<sup>59</sup> *Suidae Lexicon*, éd. Ada Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1938, III (1933), p. 283 (Lambda 683) ; les éditions de 1499 et 1514, assises sur des manuscrits différents, donnent le même texte. Sur la résonnance de cette notice au XVI<sup>e</sup> s., voir Ch. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Athéisme et Polémique*, Genève, Droz, 1988, p. 13 et 187-188.

<sup>60</sup> « Aussi bien te veulx-je apprendre plusieurs belles fables que j'ay ouy racompter autrefois, comme la fable de Prometheus, la fable du grand Hercules de Libye, la fable du jugement de Paris, la fable de Saphon, la fable de Erus qui revesquit et la chanson de Ricochet, si d'avanture tu ne la sçaiz » (*Cymbalum mundi*, éd. Nurse, p. 42-43). Nous avons commenté ce passage dans « Les fables canines du *Cymbalum mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXIV-2, 2012, p. 297-310.

<sup>61</sup> *CM*, p. 38-39. Nurse transcrit *cerf* en signalant sa première correction, mais non la seconde. Max Gauna signale les deux (éd. du *Cymbalum mundi*, Paris, Champion, 2000, p. 94).

paquet de lettres » qu'il imagine tombé de la poche de quelqu'un<sup>62</sup>. Ces lettres « viennent de bien loing » et leur révélation s'annonce pour le moins « nouvelle », fort éloignée en tout cas de la *bonne nouvelle* chrétienne dont Des Périers ne cesse de se moquer dans son livre<sup>63</sup>. Elles sont adressées en effet par « Les Antipodes inferieurs aux Antipodes superieurs ». Et que disent-elles, ou plutôt, que dit la première, la seule que nos chiens ont pour le moment le temps de lire, puisque leurs maîtres les appellent ? Les Antipodes inférieurs se plaignent de ne pouvoir « humainement converser » avec ceux du dessus, auxquels ils reprochent d'avoir « estoupé [bouché] le trou » traversant la Terre, par lequel ils avaient envoyé des émissaires. Ils réclament donc que le passage soit libéré, sans quoi ils menacent de contourner la Terre par tous les côtés, innombrables, d'envahir les Antipodes supérieurs et de les contraindre à leur rendre justice :

Or, nous vous prions que vostre bon plaisir soit leur donner passage ; autrement, nous vous en ferons sortir par-delà de tant de costez, et en si grande abundance, que vous ne sçaurez au quel courir. Tellement que ce que l'on vous prie faire de grace et amour, serez contrains souffrir par force, à votre grand honte et confusion.<sup>64</sup>

Sauf erreur, nous entendons là une menace à peine voilée de rébellion, voire de révolution sociale. Encore faut-il accepter de déchiffrer *more sociologico* l'humaine conversation et le « passage » exigés par les Antipodes inférieurs, nous objectera-t-on peut-être. Or une source évidente de Des Périers lève tous les doutes à ce sujet : il s'agit des *Fêtes de Cronos* de Lucien, conventionnellement appelées *Saturnalia*.

Comme dans le *Cymbalum*, l'action se situe à l'approche ou à l'amorce des fêtes de Cronos ; comme dans le *Cymbalum*, il y est question d'une liasse de lettres, et ces lettres, au nombre de quatre, parlent des rapports entre riches et pauvres. Elles sont adressées, non pas directement par les pauvres aux riches, mais par les uns et les autres à Cronos ou par ce dernier aux uns et aux autres,

<sup>62</sup> Le prototype en est cependant, dans le *Commentaire sur l'Énéide* de Servius, la « lettre des antipodes apportée par le vent » dont a parlé le poète Tibérianus (IV<sup>e</sup> s.), paraphée d'un « salut des hommes d'en haut à ceux d'en bas », *superi inferis salutem*. Voir l'éd. Emmanuelle Jeunet-Mancy, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2012, ad 532 (p. 127). Pétrarque évoquera cette lettre apportée par le vent dans plusieurs de ses propres lettres ; voir nos « Antipodes du *Cymbalum mundi* », art. cit., p. 556-557.

<sup>63</sup> Nous l'avons dernièrement rappelé dans « La satire de la Révélation dans le *Cymbalum mundi* », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2017-3, p. 457-483. Or le thème de la nouveauté ressurgit avec force à la fin du *Cymbalum*, pour qualifier non plus la « nouveauté » chrétienne célébrée par les Pères (et reçue par les païens comme une apostasie par rapport à la loi ancienne), mais une révélation et une espérance autrement plus concrètes.

<sup>64</sup> *CM*, p. 42.

à propos du différend social qui les oppose<sup>65</sup>. Les pauvres réclament poliment mais fermement aux riches, par l'entremise du dieu, un « nouveau partage des biens » (richesses et nourriture) et qu'ils cessent de leur fermer leurs portes au nez, ce qui leur est obstinément refusé<sup>66</sup>. Comment ne pas songer à la demande des Antipodes inférieurs qu'on leur « donne passage » et au puits « estouppé » par les Antipodes supérieurs ? Bien plus, si on ne leur donne pas satisfaction, les pauvres menacent les riches. Ils les menacent – rapporte Cronos – de les traîner en justice devant le tribunal de Zeus « pour une nouvelle répartition des richesses », et aussi de leur gâter la vie par toutes sortes de rétorsions burlesques que l'on peut interpréter comme autant de menaces de pillage et de saccage<sup>67</sup>. Cronos, pour sa part, va plus loin : il envisage de leur appliquer, avec sa faux, le même châtiment qu'à son père Ouranos<sup>68</sup>. Ajoutons que le dialogue de Lucien comporte un éloge appuyé de la vie égalitaire du temps de Cronos doublé du vœu de sa restauration<sup>69</sup>.

Le message des Antipodes est donc bien politico-social. On comprend dans ce cas que nos deux chiens – êtres serviles situés, comme Phlégon, au bas de l'échelle zoogolico-sociale – jappent de joie à l'évocation de la « merveilleuse » perspective qui leur est présentée, cette révélation résolument « nouvelle » qui va détrôner l'antique « nouveauté » chrétienne<sup>70</sup> !

#### IV. *Le chemin Dabas.*

Évoquons un dernier point, qui a lui aussi son importance. Dans la lettre préliminaire de Thomas du Clevier à son amy Pierre Tryocan » (*scil.* Thomas incrédule à Pierre Croyant) qui ouvre notre opuscule, le *Cymbalum* est présenté comme la traduction française, réalisée par Du Clénier, d'un manuscrit latin qu'il trouva il y a environ huit ans « en une vieille librairie d'ung monastere qui est auprès de la cité de Dabas »<sup>71</sup>. Dabas ? Tout faisant

65 Nous commentons ces *Fêtes de Cronos* dans nos « Antipodes du *Cymbalum mundi* », art. cit., p. 559-561, et y renvoyons pour plus de détails. On trouvera le texte dans l'éd. Chambry des *Œuvres complètes* de Lucien (Paris, Garnier frères, 3 vol., 1933-1934), t. III, p. 313-335

66 *Saturnalia* III, 31 ; et la réponse des riches en III, 37 et 39.

67 *Ibid.*, III, 31 et 35. Voir notre commentaire cité n. 64.

68 *Ibid.*, II, 12. Dans d'autres dialogues, comme les *Dialogues des morts* (I, 1) ou *Ménippe ou la Nécyomancie* (16-17, 20), Lucien stigmatise l'égoïsme et l'abjection des riches que la mort finira bien par rabaisser.

69 Voir notamment *Ibid.*, I, 7 ; II, 11 ; III, 19, 21, 25, 31, 32, 36.

70 « Voilà bien des nouvelles ! », s'exclame Pamphagus – « C'est mon [C'est vrai, assurément], et merveilleuses », réplique Hylactor (*Cymbalum mundi*, éd. cit., p. 42). Sur la « nouveauté », cf. *supra*, n. 61.

71 *CM*, p. 3.

sens dans le *Cymbalum*, nous devons nous demander ce que Des Périers a bien voulu signifier par là. On pense immédiatement à la moyen-orientale et très ancienne cité de Damas, si riche en antiquités ; cependant Dabas n'est pas tout à fait Damas et nous pensons qu'elle se conçoit justement en opposition à elle. Il faut, en effet, s'aviser que « d'abas » est en ancien français un toponyme très répandu signifiant « du bas » ou « d'en bas »<sup>72</sup>. Or Damas, qui fait inversement songer à *d'amont* (« d'en haut »), fut un berceau bien connu du christianisme, puisque c'est sur un chemin y conduisant que Saul (Paul de Tarse) eut la foudroyante révélation religieuse que l'on sait, par une « grande lumière *venant du ciel* »<sup>73</sup>. L'importance de l'opposition topique entre le haut et le bas est si marquante dans les épisodes de Phlégon et des Antipodes, que cette interprétation semble s'imposer naturellement. La seule différence est que les deux catégories spatiales deviennent ici des lieux d'origine, désignant des itinéraires ascendant ou descendant. La provenance basse du *Cymbalum* décrit ainsi un mouvement opposé à la théophanie des Actes des Apôtres.

Il ne nous est pas possible de préciser dans quelle mesure cette origine basse est susceptible d'une explication biographique<sup>74</sup>, mais l'émergence du *Cymbalum* depuis un tel lieu semble bien traduire une prise de parole opposée à la fois à la religion de Paul, et à un certain ordre du monde ne

72 On parle alors du pays, du bourg ou du chemin « d'abas », mais aussi des dieux « d'abas », des angles « d'abas » de l'écu (héraldique) ou des « draperies d'abas » pour désigner, à Lyon, les étoffes provenant du Bas-Languedoc ; etc. C'est encore, nous dit le CNRTL, le « nom donné, dans le pays de la Loire, à l'ouest; ou encore à l'aval (du fleuve) ; s'oppose dans ce cas à amont » (<http://www.cnrtl.fr/definition/abas> ; voir aussi l'étymologie). Bien que nous ne soyons pas le premier à rappeler ce point lexical, permettons-nous de renvoyer à notre article « Sur le chemin de Dabas. Trois notes sur le *Cymbalum mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXVII-2, 2015, p. 399-409, ici p. 407-409.

73 Ac. XXII, 6 (nous soulignons), trad. Bible de Jérusalem ; cf. aussi XXVI, 13. La Bible d'Olivétan traduit : « une lumière abondante du ciel », « une lumière du ciel plus grande que la splendeur du soleil ».

74 La biographie de Des Périers est extrêmement lacunaire (même ses dates de naissance et de mort sont incertaines). Il était apparemment de bonne famille et reçut une solide éducation (il maîtrisait le latin et le grec, avait au moins des notions d'hébreu), mais on n'a quasiment aucune trace de lui avant 1535, ses poésies publiées posthumes étant pour la plupart indatables. Une tragédie familiale l'a-t-elle frappé ? S'engagea-t-il un moment dans la « Réforme radicale », voire parmi les Vaudois, puisque ces « pauvres de Lyon » commanditèrent et financèrent la Bible d'Olivétan ? (voir aussi *infra*, à propos de la Rebeayne de Lyon). Consomma-t-il sa vie dans des emplois subalternes dont il eut à souffrir, comme le suggèrent quelques poèmes ? (par ex. : « Ayant servy plusieurs par cy-devant, / Où j'ay esté indigence esprouvant, / Tant qu'on disoit : "Cestuy-là perd son aage" !" », *Recueil des œuvres...*, *op. cit.*, p. 189). On a en fait peu avancé depuis la biographie d'Adolphe Chenevière, *Bonaventure des Périers. Sa vie, ses poésies*, Paris, Plon, 1886.

donnant jamais la parole au gens d'*en bas*, chevaux maltraités ou antipodes méprisés.

### 3. CONCLUSIONS

La question sociale imprègne fortement le *Cymbalum mundi* et s'y trouve étroitement associée au rejet du christianisme. Si l'on prête foi à l'hypothèse que Des Périers fit, pendant un temps, confiance à la Réforme, il est tentant d'en déduire que son désappointement fut de nature sociale, ou disons « politique », au sens noble du mot. Cette interprétation irait tout à fait dans le sens de Henri Hauser, qui soutenait il y a longtemps dans un article sur « La Réforme et les classes populaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle » :

La Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle eut le double caractère d'une révolution sociale et d'une révolution religieuse. Ce n'est pas seulement contre la corruption du dogme et les abus du clergé, c'est aussi contre la misère et l'iniquité que se soulevèrent les classes populaires : ce qu'elles vont chercher dans la Bible, ce n'est pas seulement la doctrine du salut par la grâce, c'est la preuve de l'égalité originelle de tous les hommes<sup>75</sup>.

Tombée en désuétude dans les études françaises depuis que certains Historiens influents ont proposé de chercher « d'abord et avant tout des causes religieuses » à une « Révolution religieuse »<sup>76</sup>, cette affirmation mérite donc d'être ravivée. Non, bien sûr, pour lui conférer une portée herméneutique univoque, mais pour marquer au moins sa pertinence relative. À travers certaines promesses égalitaristes qui leur étaient faites, des partisans actifs ou non de la Réforme ont rêvé d'une vie matérielle meilleure, ainsi qu'à plus de « loisir et liberté »<sup>77</sup>, avant de réaliser qu'il n'y avait pas plus à attendre de la

75 Henri Hauser, « La Réforme et les classes populaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *idem, Études sur la Réforme française*, Paris, Picard, 1909, p. 83-103, premières lignes (article initialement paru sous le titre : « The French Reformation and the French People in the Sixteenth Century », *The American Historical Review*, IV-2, janv. 1899, p. 217-227).

76 L. Febvre, « Calvin, calvinisme », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, II-2, 1947, p. 244-246, ici p. 245. C'est un point de vue que Febvre a défendu dès 1929 et régulièrement soutenu (voir J. Wirth, *Luther, op. cit.*, p. 17, et réf. *ad loc.*). J. Delumeau s'est montré du même avis dans *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1965 ; 3<sup>e</sup> éd., 1988, p. 273-278 et *passim*. Voir enfin le virulent D. Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*. Seyssel, Champ Vallon, 1990 ; rééd. 2005, chap. I ; et *La Genèse de la Réforme française*, Paris, SEDES, 1996, spéc. chap. V, la critique du « modèle Hauser ».

77 Cette devise conclut, en gros caractères, un long poème de Des Périers intitulé *Des quatre princesses de vie humaine (Recueil des œuvres..., op. cit.*, p. 147) et fait office de refrain

Réforme protestante que de l'Église. Des Périers fut certainement de ceux-là. Cependant, au lieu de retourner au catholicisme ou de se murer dans l'indifférentisme, comme d'autres le firent, il en tira quelques conclusions philosophiques concernant, premièrement, la religion comme instrument de domination sociale, magnifiant les humbles dans l'éternité pour mieux se les soumettre ici et maintenant ; et deuxièmement, Dieu comme garant symbolique de cette domination, puisque c'est à sa volonté indéfectible que le christianisme suspend traditionnellement l'*ordo rerum* supposé réguler aussi bien le système politique que celui des planètes, et assignant à chacun un « état » (*status*) ou une *conditio* quasiment immuable<sup>78</sup>. C'est donc bien le fantôme ou la rumeur qu'Il incarne qui, en définitive, obstrue le puits joignant les Antipodes.

Dans ce parcours réflexif, qui peut-être est allé jusqu'à brocarder la complaisance coupable du roi en France en personne<sup>79</sup>, Des Périers ne part pas de rien : nous avons déjà indiqué qu'il a derrière lui une bonne culture épicurienne<sup>80</sup>. Mis vers 1534 au contact soutenu avec la Bible, et les écrits de Paul en particulier, il a aussi pu se convaincre que le christianisme, si réformé et épuré soit-il, ne secréterait jamais un monde égalitaire<sup>81</sup>. Il est avéré ensuite

dans un autre poème (p. 192). Plusieurs critiques ont jugé que telle était la devise de Des Périers.

78 Nous empruntons la comparaison à Dominique Iogna-Prat, Ordonner et exclure. *Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, p. 19-20 ; voir aussi Jean-Louis Goglin, *Les Misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 215-216.

79 Suivant une ingénieuse suggestion de Mireille Huchon (« Dialogue poétique et littérature mercurienne », dans *Le "Cymbalum Mundi"*, dir. Franco Giaccone, Genève, Droz, 2003, p. 187-200, ici p. 192-193), il est possible que le *Cymbalum* fut dénoncé en mars 1538 au Parlement de Paris par le roi François Ier en personne – intervention unique en son genre ! – parce que quelqu'un avait remontré à ce dernier qu'il apparaissait dans le livret sous le masque de Jupiter, ridicule pantin ballotté comme par le vent au gré des événements. Les poètes émules de François Marot avaient en effet coutume de le comparer à Jupiter et sa sœur Marguerite à Minerve, et Des Périers lui-même use de cette comparaison dans un poème écrit en 1536 à l'occasion de la mort du Dauphin (*Recueil des œuvres...*, *op. cit.*, p. 117). Deux remarques : 1) Notre auteur n'a pas pu ne pas envisager cette lecture possible de son « Jupiter » ; 2) Son goût pour la polysémie et les équivoques n'a guère pu résister au plaisir de la suggérer, dût-il jouer avec le feu. Dieu reste cependant le premier visé.

80 Voir *supra*, n. 27. Des Périers emprunte notamment à l'épicurisme, *via* Lucien et sans doute Lucrèce, l'idée que le divin n'est à l'origine qu'un fantasme humain. Ou, pour le dire autrement, que le Dieu chrétien n'est pas moins un personnage de fable que les dieux païens.

81 Une mission de Paul semble bien avoir été l'apprentissage de la soumission servile des esclaves envers les possédants, explique Éric Stemmelen dans *La Religion des Seigneurs. Histoire de l'essor du christianisme entre le Ier et le VIe siècle*, Paris, Michalon, 2010, spéc. p. 20-21 et *passim*. L'ouvrage, très convainquant, se penche l'instrumentalisation précoce de la religion par l'aristocratie terrienne.

qu'à son époque, un vent venu d'Italie, machiavélien ou plus ancien, souffle que la religion est fille de la politique ; la colonie italienne était particulièrement nombreuse à Lyon, ville où il a encore pu entrer en contact avec des mécréants comme François Rabelais et Étienne Dolet (que nous sommes tenté d'identifier, après d'autres, aux deux chiens du quatrième dialogue). Enfin, Des Périers semble avoir suivi un chemin de vie particulier, expliquant sa foi primitiviste en l'égalité naturelle des hommes et son indignation face au monde comme il va – ce qui, soit dit en passant, n'est pas forcément le cas de tous les athées<sup>82</sup>. Cependant cette vie échappe largement aux investigations, comme nous l'avons dit plus haut<sup>83</sup>.

Ce dernier constat vaut a fortiori pour la question particulière de savoir quels événements particuliers (avant tout sociaux, suivant l'hypothèse que nous avons voulu défendre ici) auraient détourné Des Périers de la Réforme. Nous avons vu qu'il en voulait à Luther. Il n'évoque pas son appel au massacre des paysans allemands en 1525<sup>84</sup>, mais son charlatanisme religieux et son étroit conservatisme politique. Sans doute a-t-il plus largement constaté l'évolution autoritaire et répressive de la Réforme partout où elle prenait pied et s'institutionnalisait, aussi bien en Allemagne qu'en Suisse<sup>85</sup>. C'est probablement une accumulation de motifs qui aura progressivement effrité le « contrat de confiance » qu'il accordait encore au christianisme vers 1534.

Sa préoccupation sociale, sensiblement nourrie du mythe politique de l'état de nature égalitaire<sup>86</sup>, était sans doute plus solidement ancrée que sa « foi ». À

82 L'athéisme est bien sûr compatible avec un ordre injuste du monde ; il suffit de s'appuyer sur des valeurs aristocratiques d'excellence proprement humaine et de suspendre les inégalités à quelque loi naturelle favorisant les « forts », comme y prétendaient les « achristes » qu'Antoine Fumée décrivait à Calvin en 1542 (voir *supra*, n. 34), qui allaient jusqu'à regretter de n'avoir plus le droit de vie et mort sur leurs serviteurs.

83 Voir *supra*, n. 74.

84 Efrayé que les manants appliquent au temporel son appel à une révolte spirituelle, il écrit alors son terrible pamphlet, *Contre les hordes pillardes et meurtrières des paysans* (mai 1525).

85 Les Actes du colloque du GRENEP (Strasbourg, 1978) sur les « épicuriens » opposés à Bucer est sur ce point très instructif : *Croyants et sceptiques au XVI<sup>e</sup> siècle. Le dossier des « Épicuriens »*, dir. Marc Lienhard, Strasbourg, Librairie Istra, 1981 (voir par ex. la Préface de J. Delumeau, p. 12, sur la déception des humanistes). Un poème que nous avons commenté ailleurs, une « Prophétie » (1536 ?) visant apparemment trois réformateurs destinés à faire « peu de Joyeux & plusieurs mal contenz » (Calvin, Farel et Élie Couraud ou Olivétan), pourrait bien se faire l'écho du désappointement de Des Périers. Voir M. Engammare et A. Mothu, « Une prophétie de Des Périers touchant le calvinisme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXVII-3, 2015, p. 605-618. Sa fréquentation du groupe d'Olivétan fut-elle l'occasion d'une rupture idéologique, « salariale », ou les deux à la fois ?

86 Sur le sujet : N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, éd. cit. (1970), chap. 10 : « The Egalitarian State of Nature » (p. 187 *sq.*) ; voir aussi les chap. 11 à 13 sur « The Egalitarian

cet égard, un dernier détail, peut-être une pure coïncidence, vaut d'être signalé : souvenons-nous que Thomas Du Clenier, soi-disant découvreur du *Cymbalum mundi* à Dabas, prétend en avoir promis la traduction à son ami « il y a huict ans ou environ »<sup>87</sup>. Or, Des Périers achève son travail en 1537 et en avril 1529, une violente émeute frumentaire ébranla la ville Lyon : la « Grande Rebeyne »<sup>88</sup>. Ce soulèvement aux couleurs également religieuses (les catholiques accusèrent les Vaudois d'en être les instigateurs) marque-t-il un point de départ ou une étape décisive dans la conscience politique et religieuse de notre auteur, le premier aspect devant par la suite se retourner contre le second ? Nous laisserons la question en suspens, nous bornant à conclure sur la nécessaire prise en compte de la question sociale, tant pour élucider les origines de la Réforme, que celles de l'athéisme.

Millennium » (p. 198 *sq.*). Nous avons vu plus haut ce qu'en disait Lucien (*cf.* Cohn, p. 188) ; le thème est également central dans le *Roman de la rose* (Cohn, p. 195, 197), un roman que Des Périers connaissait forcément. D'ailleurs, au début de 1538, l'éditeur parisien du *Cymbalum* (1537, sinon 1538 avant Pâques), Simon Morin, en publiait une édition accompagnée de la même rare vignette que l'on trouve dans le livre de Des Périers (devise « Probitas laudatur, & alget »).

<sup>87</sup> *CM*, p. 3.

<sup>88</sup> Cette révolte a fait l'objet de nombreuses études. Rappelons seulement celle que Henri Hauser lui consacra : « Étude critique sur la "Rebeine" de Lyon, 1529 » (1893), reprise dans ses *Études sur la Réforme française, op. cit.*, p. 107-183. Nous en avons parlé – après d'autres – dans nos « Antipodes du *Cymbalum mundi* », art. cit., p. 564-565.