



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

## Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in  
Lingue e Letterature Europee e Americane  
Classe LM-37

Tesi di Laurea

# *Excellence et dignité de l'homme au XVI<sup>e</sup> siècle : la vision réformée*

Relatore  
Prof.ssa Anna Bettoni

Laureanda  
Annamaria Casale  
n° matr.1127210 / LMLLA

Anno Accademico 2017 / 2018



# TABLES DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	5
<b>CHAPITRE I : L'OPPOSITION ENTRE <i>DIGNITAS</i> ET <i>MISERIA HOMINIS</i></b>	7
1.1 L'emploi de l'expression « dignité humaine » dans la littérature	8
1.2 Lothaire et Manetti : deux visions conciliables	9
1.3 La dignité de l'homme dans le Moyen Âge	17
1.4 La misère humaine dans l'humanisme	24
1.4.1 <i>Poggio Bracciolini et le pessimisme du De miseria humanae conditionis</i>	25
1.4.2 <i>L'ambiguïté de Léon-Baptiste Alberti</i>	27
1.5 Conclusions	28
<b>CHAPITRE II : LA DIGNITÉ HUMAINE DANS LA PENSÉE DE L'HUMANISME ET DE LA RENAISSANCE</b>	29
2.1 Antonio da Barga et Bartolomé Facio, inspireurs de Giannozzo Manetti	32
2.2 La dignité de l'homme selon Marsile Ficin	35
2.3 Pic de la Mirandole, de l' <i>Oratio de hominis dignitate</i> à l' <i>Heptaplus</i>	37
2.4 L'importance de la liberté et de la parole selon Erasme de Rotterdam	40
2.5 Conclusions	42
<b>CHAPITRE III : LA <i>DIGNITAS HOMINIS</i> DANS LA FRANCE DE LA RENAISSANCE</b>	43
3.1 Tradition et nouveautés dans l'étude de la <i>dignitas hominis</i> en France	43
3.2 <i>Le Livre du Sage</i> de Charles de Bovelles	48

3.3 La critique désillusionnée de Montaigne à l'exaltation de la <i>dignitas hominis</i>	50
3.4 Conclusions	53
<b>CHAPITRE IV : LE BREF DISCOURS DE L'EXCELLENCE ET DIGNITÉ DE L'HOMME DE PIERRE BOAISTUAU</b>	55
4.1 La vie de Pierre Boaistuau	55
4.2 Boaistuau entre <i>miseria et dignitas hominis</i>	59
4.3 Le <i>Théâtre du monde</i>	61
4.4 Le <i>Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme</i>	64
4.5 Conclusions	71
<b>CHAPITRE V : L'EXCELLENCE DE L'HOMME CHRÉTIEN SELON PIERRE DE LA PLACE</b>	73
5.1 Les exercices de piété dans la Réforme	73
5.2 Pierre de La Place et l'importance de la Réforme dans sa vie et dans ses œuvres	74
5.3 Simon Goulart, un poète et un éditeur au service de la Réforme	77
5.4 Le <i>Traicté de l'excellence</i> et la supériorité de l'homme chrétien	82
5.5 Conclusions	91
<b>CONCLUSIONS</b>	93
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	95
<b>SITOGRAFIE</b>	99
<b>RIASSUNTO</b>	101
<b>RINGRAZIAMENTI</b>	107

## INTRODUCTION

L'humanisme est certainement connu pour avoir mis en évidence le rôle de l'homme dans l'univers et pour avoir donc souligné l'importance de sa dignité. Cependant, cette redécouverte de l'homme n'a pas été soudaine et elle ne peut pas être considérée comme la principale marque de distinction entre Moyen Âge et humanisme. Le but de notre étude est celui d'analyser le concept de la *dignitas hominis* qui caractérise cette période, sans se laisser tromper par les préjugés sur la littérature médiévale concernant la *miseria hominis*, qui ne permettent pas de trouver le lien entre ces deux époques. En effet, comme nous le verrons, la tradition patristique n'ignore pas l'excellence humaine et cela est démontré par le contenu des œuvres de beaucoup de saints et Pères de l'Église et de nombreux théologiens chrétiens. Même Lothaire, le futur pape Innocent III, considéré comme l'exemple le plus significatif de la pensée qui soutient la *miseria hominis*, en fait ne nie pas la grandeur de la créature humaine et il montre aussi l'intention de la célébrer. De plus, même les auteurs de la période humaniste ne sont pas tous persuadés de la gloire de l'homme, comme le montrent quelques œuvres de Léon-Baptiste Alberti et de Poggio Bracciolini. En outre, Giannozzo Manetti, l'auteur du *De dignitate et excellentia hominis*, considéré comme le manifeste de la *dignitas hominis* humaniste, laisse aussi un *Dialogus consolatorius*, bien plus pessimiste en ce qui concerne la condition humaine. En fait, les discours sur la *miseria* et sur la *dignitas hominis* ne sont pas opposés, mais au contraire ils font partie d'un même raisonnement qui vise à glorifier la créature humaine, faite à l'image de Dieu, et à éviter en même temps son orgueil.

En tout cas, la méditation sur la dignité humaine naît presque toujours du célèbre verset de la Genèse « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* » et elle présente souvent les mêmes arguments : l'importance de l'âme et de son immortalité, la vision de l'homme comme *copula mundi* et comme lien entre le ciel et la terre, sa supériorité sur les animaux et sa possibilité de choisir si s'élever au niveau de Dieu ou si s'abaisser au niveau des animaux. La pensée de philosophes tels Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Erasme de Rotterdam se présente comme un exemple valable de l'analyse du sujet de la *dignitas hominis* à cette époque, même si beaucoup d'autres auteurs ne négligent pas de le développer. Le contexte français est marqué aussi par la diffusion

d'œuvres concernant ce thème et beaucoup d'auteurs, comme surtout Charles de Bovelles, s'en occupent. S'ils partent des mêmes prémisses, ils se distinguent de la tradition par la mise en évidence des objectifs scientifiques, culturels et techniques atteints par l'homme. Toutefois, l'excellence humaine est aussi mise en doute, non seulement par quelques poètes protestants, mais aussi par Michel de Montaigne, qui se moque de la vanité et de l'orgueil humain. L'analyse des œuvres de Pierre Boaistuau, à savoir du *Théâtre du monde* et du *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, nous aidera à comprendre les différences, mais aussi le lien entre *miseria* et *dignitas hominis* dans le contexte français de la Renaissance. Enfin, le *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien* de Pierre de La Place nous conduira à un degré que l'auteur considère comme encore plus élevé que celui suivi de la tradition et qui pose l'homme chrétien au sommet de la création, bien qu'il doive lui-même s'améliorer constamment.

Le sujet de la dignité humaine présente donc de nombreux aspects qui montrent non seulement l'ampleur de ce thème, mais aussi l'intérêt qu'il a suscité pendant les siècles.

## CHAPITRE I

# L'OPPOSITION ENTRE *DIGNITAS* ET *MISERIA* *HOMINIS*

Qu'est-ce que c'est la *dignitas hominis* ?

*Dignitas hominis* est un concept complexe qui est généralement associé à l'humanisme, mais qui en réalité était débattu précédemment aussi. Dans la période de l'humanisme, l'homme développe une nouvelle conception de soi, il commence à avoir confiance en ses capacités et à croire de pouvoir connaître le monde à l'aide de ses instruments. Cette idée de l'homme a porté à une distinction nette entre le Moyen Âge et l'humanisme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Jacob Burckhardt opposa la célébration humaniste de l'homme à la vision négative et restrictive de l'homme typique du Moyen Âge. Ceci a donné lieu à une généralisation qui a pourvu de limites nettes ces deux périodes de l'histoire : l'humanisme aurait ainsi rendu à l'homme la dignité que le Moyen Âge lui aurait enlevé afin de le soumettre à la religion. Toutefois, le concept de la dignité de l'homme n'a pas fait sa première apparition pendant les années de l'humanisme, mais il existait déjà précédemment et non seulement pendant la période de l'Antiquité classique, mais il était employé et discuté aussi dans le Moyen Âge.

La *dignitas hominis* ne peut pas être considérée sans être reliée à l'idée de la *miseria hominis*. Ces concepts sont opposés, mais aussi complémentaires : le préjudice selon lequel la *miseria hominis* aurait été à la base de la pensée médiévale et la *dignitas* de celle humaniste naît d'une catégorisation qui ne tient compte ni de la formation des concepts mêmes ni de la variété et de la flexibilité des idées de ces époques.

Partir de la supposition que le Moyen Âge eût une conception tout à fait négative de l'homme n'aide pas à comprendre le développement de la *dignitas hominis*. Il est donc important d'analyser le sens de *dignitas* et de *miseria hominis* et de considérer comment ils ont été employés dans l'histoire.

## 1.1 L'emploi de l'expression « dignité humaine » dans la littérature

Une recherche qui est très intéressante dans ce domaine est celle conduite par Jan Kamerbeek et intitulée « *La Dignité Humaine* » : *Esquisse d'une terminographie*<sup>1</sup>, qui se focalise sur l'apparition de l'expression « dignité humaine ». Cette-ci se retrouve sûrement dans plusieurs textes humanistes, à partir de *De excellentia ac praestantia hominis* de Bartolomeo Fazio et de *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti à l'*Oratio* de Pic de la Mirandole. Aujourd'hui cette dernière est connue comme *Oratio de hominis dignitate*, mais en réalité le terme « *dignitas hominis* » n'apparaît pas dans le texte, comme justement le souligne Kamerbeek. Toutefois, l'œuvre de Pic est considérée comme l'un des textes les plus significatifs sur ce thème et Pic même emploie cette expression dans son *Heptaplus*.

La dignité humaine se retrouve aussi dans des textes du douzième siècle, comme ceux de Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard, mais ici elle est liée à la théologie catholique. Cependant, le terme est encore plus ancien : saint Basile l'emploie dans son commentaire sur le livre d'Isaïe dans la forme grec *τοῦ ἰδίου ἀξιώματος*, qui toutefois est d'origine hellénique. Grégoire de Nysse aussi utilise le terme *αἰτίαν* dans un passage d'inspiration hellénique. En effet, l'origine de ce terme est probablement préchrétienne, suivant Kamerbeek, qui le voit comme une variante de la devise stoïcienne « *γνῶθι σεαυτόν* » (« connais toi-même »). Cette interprétation montre non seulement « une prise de conscience [de l'homme de soi-même], mais toute une philosophie de la prise de conscience dont la dialectique vertigineuse semble plutôt originaire d'Athènes que de Jérusalem »<sup>2</sup>.

Le concept continue à se développer et il se retrouve chez Pascal, mais dans les textes philosophiques de Kant ou Schiller aussi. Plus tard, il entre dans les débats politiques du XIX<sup>e</sup> siècle, chez Alexis de Tocqueville et Proudhon, par exemple. Il commence à se détacher de la religion et, comme il était devenu une propriété du Christianisme précédemment, il devint ensuite victime de la sécularisation. Kamerbeek arrive à mettre en évidence l'apparition de l'expression « dignité humaine » dans la Russie soviétique,

---

<sup>1</sup> J. Kamerbeek, *La dignité humaine : Esquisse d'une terminographie* en *Neophilologus*, vol. 41, n°1, Décembre 1957, pp. 241-251

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 247



non seulement dans la Grande Constitution Staline, mais aussi dans un article dédié à celle-là dans la *Grande Encyclopédie Soviétique*.

Il est donc nécessaire de souligner que le terme « *dignitas hominis* » n'est pas employé toujours avec le même sens. Il peut refléter l'importance donnée à l'intériorité par les stoïciens, la ressemblance de l'homme à Dieu prêchée par les Chrétiens ou les droits du citoyen dans la période moderne. Il peut se modifier et prendre des nouvelles nuances tandis qu'il en peut perdre des autres dans le temps et selon les philosophies qui l'interprètent.

## 1.2 Lothaire et Manetti : deux visions conciliables

L'antithèse souvent fixée entre Moyen Âge et humanisme trouve un exemple symbolique dans l'opposition de deux œuvres dont les titres semblent déjà résumer ce qui est fréquemment tenu pour sûr. *De miseria humane conditionis* et *De dignitate et excellentia hominis* : il paraît clair que la première, datée 1195, montre la vision pessimiste et négative de l'homme médiéval, tandis que la deuxième, écrite en 1452, veuille enfin rendre à l'homme sa place dans le monde. Elles semblent décrire parfaitement un Moyen Âge dans lequel l'aspiration à la vie éternelle, la recherche assidue de Dieu et, par conséquent, l'angoisse du péché, qui peut séparer l'homme de son Créateur, provoquent en l'homme un mépris exacerbé du monde et des choses terrestres et, en même temps, un humanisme qui rétablit une conception positive du monde, suivant laquelle l'homme peut faire des grandes découvertes et vivre pleinement sur la terre aussi.

Mais est-ce que cette opposition peut expliquer si aisément les différences entre Moyen Âge et humanisme ? Est-ce que le Moyen Âge se limite à déprécier le monde, l'homme et son action sur la terre ? Est-ce que l'humanisme les loue sans plus attacher de l'importance à la sphère religieuse ?

En fait, la question est beaucoup plus complexe qu'elle n'apparaît au premier regard et il est nécessaire de connaître de plus près ces œuvres et leurs auteurs.

*De miseria humane conditionis* est un traité achevé entre 1194 et 1195 par Lothaire de Ségni, le futur pape Innocent III<sup>3</sup>. L'œuvre, souvent appelée aussi comme *De contemptu*

---

<sup>3</sup> Pour la partie dédiée à l'œuvre de Lothaire, voir R. Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III* en *Cahiers de civilisation médiévale*, 4e année (n°16), Octobre-décembre 1961, pp. 441-456

*mundi*, est dédiée à Pietro Gallochia, évêque de Porto et de Rufino, qui était cardinal à l'époque, comme Lothaire même. L'auteur n'oublie pas de souligner l'intention qui l'a porté à écrire ce texte : « C'est afin d'abattre l'orgueil qui est la tête de tous les vices, que j'ai décrit la vileté de l'humaine condition. S'il plaît à Votre Paternité, avec l'aide du Christ, je décrirai la dignité de la nature humaine, de sorte qu'orgueilleux, l'homme soit humilié et que humble il soit exalté »<sup>4</sup>. Les mots de Lothaire semblent dériver des versets de l'évangile de Luc (XIV, 11) : « Car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé » et de ceux de Matthieu (XXIII, 12), qui sont à peu près identiques. Cette introduction clarifie deux points : tout d'abord, le but de Lothaire est celui d'abattre l'orgueil de l'homme et d'exalter, au contraire, son humilité ; ensuite, son intention est celle d'achever le développement du sujet par un autre traité sur la dignité humaine.

Le traité commence par une déploration de l'existence, dans laquelle l'auteur se plaint d'être né : « Je considérerai donc avec des larmes de quoi l'homme est fait, ce qu'il fait et ce qu'il deviendra. Il est fait de terre, conçu dans le péché, né pour la peine »<sup>5</sup>. Lothaire poursuit le premier livre par une dépréciation du corps humain et par une liste des souffrances qui affligent l'homme dès sa naissance. Le deuxième livre vise à révéler les mauvaises actions de l'homme, afin de frapper son orgueil. Il déclare :

L'homme commet des actes pervers qui ne sont pas permis, des actes honteux qui ne conviennent pas, des actes vains qui ne profitent pas. Par les premiers, il offense Dieu, le prochain, soi-même ; par les seconds, il souille sa réputation, sa personne, sa conscience ; par les derniers, il néglige les choses sérieuses, utiles, nécessaires<sup>6</sup>

et encore il souligne :

Trois genres de choses, d'ordinaire, intéressent les hommes : les richesses, les plaisirs, les actes vains. D'où ces paroles de l'apôtre Jean : "N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde ; car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair et concupiscence des yeux et orgueil de la vie". La concupiscence de la chair concerne les plaisirs, la concupiscence des yeux, les richesses, l'orgueil de la vie, les honneurs. Les richesses engendrent la cupidité et l'avarice, les plaisirs la glotonnerie et la luxure, les honneurs nourrissent l'orgueil et la jactance<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Lotharii Cardinalis (Innocentii III), *De Miseria Humane Conditionis*, édité par M. Maccarone, Lugano, *Thesaurus mundi*, 1955 dans R. Bultot, *op. cit.*, p. 442

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 444

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 445

<sup>7</sup> *Ibidem*

Enfin, le troisième livre conclut l'œuvre par une description de la douleur des mauvais au moment de leur mort, du destin des cadavres, des peines des damnés et du jugement final.

Ce que Lothaire veut représenter est la condition humaine, entendue comme la condition du corps de l'homme et son rapport avec le monde. Son but reste toujours celui d'accabler l'orgueil de l'homme par une description soignée des misères de sa condition sur la terre et, par conséquent, de susciter l'humilité, qui est une idée centrale de la pensée du futur Innocent III. L'humilité doit, à son tour, provoquer la compassion, qui est présentée comme un stade plus élevé de la même. Donc, l'intention de Lothaire n'est pas celle d'écrire un traité sur le mépris du monde, mais ce sujet est particulièrement significatif dans cette œuvre et dans toute la doctrine de son auteur. Il se réfère souvent à saint Jean, qui exhorte les fidèles au rejet du monde : « Mes petits enfants, n'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair »<sup>8</sup>. Il reprend le concept du *contemptus mundi*, qui voit le corps humain comme une prison de l'âme qui en empêche la montée vers le ciel, son seul désir.

Il n'est pas à oublier que Lothaire avait manifesté l'intention de rédiger une œuvre sur la dignité de l'homme, bien qu'il ne réussît pas à la commencer. Il est impossible de savoir ce que le futur Innocent III aurait écrit dans ce traité hypothétique, mais quelques indices peuvent être tirés de quelqu'un de ses sermons, de ses lettres et de ses autres œuvres, qu'il prononça ou écrivit aussi bien lorsqu'il était cardinal qu'après qu'il fut élu pape. En effet, il se réfère souvent à la dignité humaine et ceci permet de deviner les points fondamentaux de sa pensée à regard de ce sujet. En particulier, il attache de l'importance à certains thèmes particuliers pour souligner la dignité humaine, surtout la ressemblance à Dieu et la domination de l'homme sur toutes les créatures de la terre, comme le montre la lecture de ces mots :

Qui pourrait douter que Dieu ne veuille avoir pitié de celui qu'il a fait tel et si grand en le créant, qu'il a fait tel et si grand aussi en le rachetant? C'est une grande chose que la Création, mais une plus grande encore que la Rédemption. Par la Création, l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ; par la Rédemption Dieu s'est fait à l'image et à la ressemblance de l'homme. De l'homme il est dit : Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance ; de Dieu : Alors qu'il était de condition divine, il ne tint pas jalousement à demeurer l'égal de Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes, et il s'est comporté comme un homme »

---

<sup>8</sup> R. Bultot, *op. cit.*, p. 446

(Phil., II, 6-7). Certes il est plus grand d'être à la ressemblance de Dieu que d'être à la ressemblance de l'homme ; mais c'est une chose plus grande que Dieu se soit fait à l'image et à la ressemblance de l'homme, que la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu ; c'est une chose plus grande en raison de la bonté (*dignatio*), plus grande aussi en raison de l'utilité. Qui peut donc douter que Dieu n'ait pitié de celui qu'il a fait à son image et à sa ressemblance, qu'il a placé à la tête des oiseaux du ciel, des animaux de la terre et des poissons de la mer (Gen., I, 26) ? Car : Il a mis toutes choses sous ses pieds, les brebis et les bœufs et les animaux des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, qui sillonnent les sentiers de l'océan (Ps., VIII, 7-8). Et : Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous (Rom., VIII, 32), lui qui : a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour le monde (Jean, III, 16)<sup>9</sup>

Non seulement Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, mais il s'est fait lui-même à l'image et à la ressemblance de l'homme avec la Rédemption. Il s'est humilié pour sauver l'homme et il a ainsi montré sa bonté et sa miséricorde :

Il a voulu que l'homme, créé à son image, participât de sa divinité, plaçant toutes choses sous ses pieds, les brebis et les bœufs de l'univers, et jusqu'aux animaux des champs, et enfin, afin de réparer notre ruine, après la chute il n'a pas épargné son propre Fils, mais pour nous tous il l'a livré à l'immolation sur l'autel de la croix, et a permis qu'on le comptât au nombre des malfaiteurs. Quant au Fils unique de Dieu, afin de ramener au royaume céleste l'homme perdu, il quitta la droite du Père et — descendant dans les parties inférieures de la terre (Ephés., IV, 9), — il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave et, s'humiliant jusqu'à la mort, il n'hésita pas à subir pour nous le supplice de la croix. Que rendrons-nous donc au Seigneur pour tout ce qu'il nous a donné ?<sup>10</sup>

Dans tous ces exemples, Innocent III souligne la position privilégiée de l'homme par rapport aux autres créatures. En effet, dans d'autres lettres, il décrit l'homme comme « la plus digne des créatures, faite à l'image et à la ressemblance de son Créateur et portée, en vertu d'un privilège de dignité, à la tête des oiseaux du ciel et des animaux de la terre entière »<sup>11</sup> et aussi comme « la créature qu'il avait élevée au-dessus de toutes les autres par l'éminence de la dignité »<sup>12</sup>. Toutefois, cette supériorité ne vise pas à augmenter l'orgueil humain (il serait un contresens dans la pensée de Innocent III), mais plutôt à rappeler à l'homme qu'il ne doit pas aimer les choses qui lui sont inférieures. La dignité de l'homme n'est pas une dignité du corps, mais de l'âme humaine. Cela justifie le mépris du monde qui paraît dans le *De miseria* et qui suit une littérature de *contemptus mundi* sur le modèle de Roger de Caen et de Hugues de Saint-Victor. Ceux-ci, auteurs respectivement d'un poème nommé *De mundi contemptu* et d'un traité connu comme *De*

<sup>9</sup> Innocent III, *Sermon pour la fête de la conversion de saint Paul* (S. IX in f. conv. s. Pauli, 492 AB et 402 AC) dans R. Bultot, *op. cit.*, pp. 448-449

<sup>10</sup> *Ep.*, I, 13 (P.L. CCXIV, 10 D-11 A) dans R. Bultot, *op. cit.*, p. 449

<sup>11</sup> *Ep.*, II, 1 (P.L. CCXIV, 537 AB) dans R. Bultot, *op. cit.*, pp. 449-450

<sup>12</sup> *Ep.*, IX, 175 (P.L. CCXV, 1009 B-1010 A) dans R. Bultot, *op. cit.*, p. 450

*vanitate mundi*, soulignent l'empire de l'homme sur la terre pour l'inciter à tourner son cœur vers Dieu, comme Lothaire/Innocent III fait dans son œuvre. Le but de l'homme devient donc celui de s'unir à Dieu et pas celui d'aimer le monde. En effet, la dignité de l'homme découle du fait que Dieu a voulu ressembler à lui par un partage de sa misère : l'exaltation connue par la résurrection ne peut pas laisser de côté l'humiliation et la souffrance de la croix. Il est nécessaire de prendre conscience de cette condition, même si ce qui devrait abattre l'orgueil humain risque au contraire de le mener au désespoir. Toutefois, cela ne doit pas décourager l'homme, mais l'inviter à avoir confiance en la miséricorde divine.

En conclusion, un possible traité de Innocent III sur la *dignitas hominis* ne pourrait pas compenser son *De miseria*, parce que l'intention de Lothaire manifestée dans ce dernier n'était pas celle de contredire ce qu'il avait écrit dans ceci, mais de compléter un discours qu'il avait déjà commencé. Il ne voulait pas montrer deux points de vue différents ou analyser deux thèmes en contradiction entre eux, mais seulement achever un raisonnement sur un sujet courant à son époque qui incluait deux choses apparemment opposées dans la même perspective.

L'œuvre de Lothaire devint la cible de beaucoup de textes de l'humanisme, car les auteurs voyaient en Lothaire le modèle le plus significatif du Moyen Âge entendu comme l'âge des ténèbres et du reniement de l'homme. En fait, son but n'était pas celui d'attaquer l'homme, mais celui de ranimer l'humilité, comme il est souligné dessus et comme Giovanni di Napoli<sup>13</sup> le rappelle. Il se base sur les Écritures et sur les auteurs classiques, il tire des citations de ceux-ci, mais il n'ajoute pas une opinion personnelle : son traité est simplement l'image d'une pensée commune à son époque. De plus, le futur pape parle de la *conditio humana* lorsqu'il se réfère à la *miseria* et pas de la *natura humana*, comme il aurait fait s'il avait écrit un traité sur la *dignitas hominis* comme il l'espérait<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Voir G. Di Napoli, «*Contemptus mundi*» et «*Dignitas hominis*» nel Rinascimento en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 48, n°1, Gennaio-Febbraio 1956, pp. 9-41

<sup>14</sup> R. Bultot, *op.cit.*, pp. 453-455

Toutefois, cette œuvre est souvent opposée à celle de Giannozzo Manetti intitulée *De dignitate et excellentia hominis*<sup>15</sup>. Non seulement la différence des titres porte à ce contraste, mais aussi l'attaque que Manetti pousse contre le texte de Lothaire.

Le *De dignitate et excellentia hominis* est un traité dédié au roi de Naples Alfonso et écrit probablement en 1452, même si imprimé seulement en 1532. Il est divisé en quatre livres. Le premier, appelé *De egregiis humani corporis dotibus*, se focalise sur le corps humain et il est plein de renvois à Cicéron et à Lactantius. Il souligne la beauté du corps humain, en particulier la finesse de ses sens, la perfection de ses organes, la potentialité de ses mains et l'importance de sa position droite et il décrit les processus qui se déroulent à son intérieur et toutes les parties du corps. Il soutient qu'une œuvre si parfaite ne peut qu'être une image de Dieu même. Dans le deuxième livre, Manetti se concentre sur l'âme et, pour le faire, il ne se contente pas de se référer aux auteurs classiques, comme Cicéron ou Aristote, mais il se base aussi sur la tradition de la théologie patristique et scolastique. Tout d'abord, il distingue le terme *animus*, indiquant l'esprit qui vivifie le corps, de *anima*, qui indique la perception des sensations et des émotions et la possibilité de connaître. Puisqu'il est intéressé à l'*anima*, il essaie de donner une définition de celle-ci en se référant à beaucoup de philosophes classiques et aux Écritures. La ressemblance à Dieu décrite dans la Bible (« *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ») vient de l'âme et c'est cette-ci qui donne la dignité à l'homme :

*Fecit igitur deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; talem quippe illi animam creavit qua, ratione et immortalitate, intelligentia ac memoria et voluntate praedita, ceteris omnibus animalibus prearet ac dominaretur. Hanc nostram, immo potius catholicam et, ut ita dixerim, theologiam, ipsius anime definitionem veram ac perfectam idcirco esse contendimus, quoniam ipsam cum ex ante dictis Moysaïcorum verborum explanationibus, tum etiam ex pluribus aliis sanctorum virorum et maxime Ambrosii et Gregorii, Damasceni ac Remigii descriptionibus hinc inde conflantes breviter compilavimus*<sup>16</sup>

Le troisième livre concerne l'homme entier et il prend en considération aussi bien le corps que l'âme, tous les deux œuvres de Dieu. Selon Manetti, il est important de ne s'arrêter pas à la conception de l'homme des auteurs de l'antiquité, puisqu'elle n'est pas éclairée par la révélation des Écritures. Le but de l'homme sur la terre est son Créateur

---

<sup>15</sup> Voir G. Di Napoli, *op. cit.* et C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, vol. I, London, Constable, 1970, pp. 230-258

<sup>16</sup> C. Trinkaus, *op. cit.*, voir la note 30 à la p. 419 référée au texte à la p. 239

et il doit se servir des moyens mis à sa disposition pour le rejoindre. Dieu a créé les animaux et tout ce qui est présent dans le monde afin de lui donner les instruments pour s'élever. L'homme ressemble à Dieu dans sa capacité de créer à l'intérieur de la création de Dieu même et il trouve sa dignité grâce à des dons naturels comme la beauté, l'inventivité et la sagesse. Il ne suffit pas de posséder ces facultés, mais il est nécessaire de les savoir employer afin que la *dignitas hominis* ne reste pas un concept abstrait, mais qu'elle se concrétise dans le monde.

Enfin, il se dédie directement à une critique des traités sur la misère humaine et en particulier du *De miseria* de Lothaire, auquel il conteste quelques points. Avant tout, il cite l'une des raisons de la misère humaine déjà présente au moment de la naissance, selon le futur Innocent III, c'est-à-dire le cri des nouveau-nés qui rappelleraient le nom de Ève. En fait, Manetti le justifie comme une erreur de traduction, bien qu'il le juge naïf, comme Trinkaus dit dans son étude :

*The whole foundation of his edifice of misery rests on the moment of birth where males say 'ha' and females 'he' meaning Eva or Heu, alas. This seems puerile to Manetti and unworthy of pontifical and apostolic gravity, but he concedes it was probably due to confusion. Sacred Scripture shows, if one turns to the Hebrew, that Eva means 'mother of all living' whereas she was the mother and origin and beginning of all men'<sup>17</sup>*

En outre, Manetti ne voit pas la nudité de l'homme aussi négativement que Lothaire : il pense qu'une couverture cacherait la beauté de son corps.

Toutefois, l'un des arguments qui les opposent davantage est celui de la joie sur la terre. En effet, Manetti ne croie pas que les plaisirs doivent être interdits, au contraire, s'ils sont profités avec modération, ils aident l'homme à vivre mieux. De plus, l'homme doit opérer activement afin d'obtenir des bons résultats : la vie dans le monde ne se compose pas seulement de souffrances, mais aussi de buts à achever. Le corps commence finalement à obtenir une valeur et à être jugé avec moindre sévérité. Même les catastrophes qui peuvent accabler l'homme sont compensées par les joies de la vie éternelle : la santé perpétuelle, la jeunesse, la liberté du corps, la beauté séparée de l'honte, l'immortalité, le repos et la joie sans aucune peine<sup>18</sup>.

Manetti a donc une vision très positive de l'homme, qu'il décrit comme la meilleure œuvre de Dieu, « *hoc tam dignum ac tam praestans eius opificium* » et il lui attribue des

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 256

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 257

adjectifs comme « *formosissimum, ingeniosissimum, sapientissimum, opulentissimum ac denique potentissimum* »<sup>19</sup>. L'excellence de l'homme s'installe dans le contexte quotidien et elle se réalise dans toutes les activités accomplies par lui. Toutefois, elle ne se présente pas comme un concept séparé de la religion : la dignité reste quand même un don de Dieu que l'homme a le devoir de manifester par ses actions.

Le traité de Manetti est l'une des œuvres sur la centralité de l'homme dans le monde les plus importantes de l'humanisme et il commence à montrer une vision du monde plus laïque, bien qu'encore liée à Dieu. Il est nécessaire de souligner non seulement cet aspect sur Manetti, mais aussi le fait qu'il est l'auteur d'un *Dialogus consolatorius*, écrit en 1438 après la mort de son fils Antonino, qui avait seulement quatre ans. Le traité naît de la transposition d'une conversation que Manetti soutint avec Agnolo Acciaiuoli et Niccolò da Cortona dans la Certosa del Galluzzo, près de Florence, quelques jours après le triste événement. Dans cette discussion, Agnolo reproche à Manetti de n'être pas capable de supporter la douleur de sa perte comme un vrai sage. Manetti au contraire insiste sur l'impossibilité de ne pas tenir compte des liens affectifs et sur la souffrance qu'un deuil provoque à une famille. Enfin, le prieur de la chartreuse, Niccolò da Cortona, console Manetti de la perte de son fils et il justifie sa douleur, vu que la mort est un mal et il est inévitable de souffrir pour celle-là. Cependant, il lui rappelle que cette mort a épargné à Antonino beaucoup de maux au cours de sa vie et elle a garanti les prières d'intercession de son fils pour lui-même<sup>20</sup>.

Le *Dialogus* montre une tendance différente de celle du *De Dignitate* et il aborde des thèmes plus proches à la *miseria* qu'à la *dignitas hominis*, surtout dans les mots de Agnolo et de Giannozzo. La conclusion consolante de Niccolò et la progression positive du traité l'éloigne de la production de *miseria*, mais en même temps le *De Dignitate* ne peut pas être décrit comme une vraie œuvre humaniste, puisqu'il répond à un texte médiéval et il emploie ses mêmes arguments<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, voir la note 43 à la p. 423 référée au texte à la p. 245

<sup>20</sup> F. Bausi, *Le due redazioni del Dialogus Consolatorius di Giannozzo Manetti. Appunti sul testo e sulle fonti* dans U. Baldassari (éd. par), *Dignitas et excellentia hominis, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti (Georgetown University - Kent State University: Fiesole - Firenze, 18-20 giugno 2007)*, Firenze, Le Lettere, 2008, pp. 77-78

<sup>21</sup> O. Catanorchi, *La Trattatistica De Miseria Hominis nel Primo Rinascimento* dans *Viator*, vol. 41, Brepols, 2010, pp. 376-391



Il est donc sûrement vrai que Lothaire et Manetti ont deux visions de l'homme différents et qu'ils s'inscrivent dans deux contextes tous aussi différents. Il est quand même vrai que une distinction nette entre eux et entre Moyen Âge et humanisme n'est pas correcte. La pensée de Manetti sûrement contient un éloge de l'homme typique de l'humanisme, mais sa pensée continue à être liée aux thèmes médiévaux, surtout en ce qui concerne son *De Dignitate* et sa réponse à Lothaire. La rédaction du *Dialogus Consolatorius*, même si précédente, montre comme la vision positive de la position de l'homme dans le monde n'efface pas la tradition et les arguments médiévaux. À son tour, Lothaire ne renie pas la place de l'homme et son importance dans la création, mais il souligne une misère indéniable, qui reste toutefois une condition et pas la nature humaine<sup>22</sup>. Il est aussi important de mettre en évidence l'intention du futur Innocent III de rédiger un traité sur la dignité humaine, lequel presque compense la teneur du *De Miseria* : en effet, il paraît plutôt courant chez les auteurs de l'époque qui abordaient l'un ou l'autre de ces sujets (la dignité ou la misère humaine) d'écrire des œuvres aussi bien sur l'autre de ces deux.

### 1.3 La dignité de l'homme dans le Moyen Âge

La notion de dignité humaine n'est pas donc une découverte humaniste, mais elle a commencé à paraître bien avant. Le Moyen Âge n'a pas négligé ce concept et il n'a pas focalisé l'attention sur la misère sans accorder de l'importance à l'excellence humaine : au contraire, ces deux thèmes étaient étroitement liés. La dignité de l'homme au Moyen Âge se basait essentiellement sur un passage de la Bible tiré de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre » (Genèse I, v. 26). En même temps, quelques versets après, la Bible présente des mots qui semblent détruire ce qui venait d'être dit : « Dieu forma l'homme de la poussière du sol » (Genèse II, v. 7). Le texte paraît donc contradictoire, vu qu'il exalte l'homme comme fait à l'image de Dieu et peu après il le ramène au niveau de la boue. Toutefois, cette opposition est explicable et elle n'est pas si étrange. La dignité de l'homme est hétéronome, comme le soutient Saint Augustin<sup>23</sup>,

---

<sup>22</sup> R. Bultot, *op. cit.*, p. 455

<sup>23</sup> A. Pele, *Modelos de la Dignidad del ser humano en la Edad Media en Derechos y Libertades*, n° 21, juin 2009, pp. 149-185

soit elle se base sur le fait que l'homme est l'image de Dieu, donc c'est une dignité qui vient de l'extérieur, de Dieu. L'homme ne peut pas connaître le monde tout seul, parce que c'est sa ressemblance à Dieu reliée aux préceptes de l'Église qui le rend excellent parmi les autres créatures. La valeur de l'homme vient de Dieu : il est donc nécessaire de lui rappeler qu'il est fait de poudre et de ne pas encourager son orgueil, qui est aussi la raison de sa chute dans le péché. La Bible est riche de ces oppositions : si beaucoup de passages louent l'homme comme la plus merveilleuse des créatures, beaucoup d'autres rappellent toute sa faiblesse (il suffit de penser à l'Ecclésiaste). La Genèse, les psaumes, les lettres du Nouveau Testament sont seulement des exemples de textes bibliques qui alternent des affirmations joyeux et des plaintes sur la nature humaine.

Toutefois, même dans la Grèce ancienne la littérature paraît se concentrer plus sur le thème de la misère que sur celui de la dignité. Les méditations sur la fugacité du temps et sur la vieillesse sont très fréquentes, comme les comparaisons entre la grandeur et la faiblesse de l'homme, comme en Pindare ou Sophocle. La poésie lyrique qui exalte les joies de la vie ne peut pas être considérée comme un développement du sujet de la dignité humaine, parce qu'elle se focalise sur une vision hédoniste de la réalité<sup>24</sup>. La pensée selon laquelle l'humanisme a tiré son idée de la grandeur de l'homme de l'époque classique après l'oubli médiéval n'est pas tout à fait correcte. Sûrement le sujet avait été développé par des auteurs classiques, comme Cicéron dans ses *De natura deorum* et *De legibus*, mais les humanistes avaient certainement fait référence aux sources médiévales. Même Manetti reprend plus la Bible et les Pères que la tradition classique. En effet, le mythe de l'homme-prométhéum, né de la boue par celui qui voulait presque défier les dieux et la nature, n'est pas indiqué pour refléter l'idée humaniste de l'homme. L'homme est plutôt exalté comme homme-Dieu ou comme nouveau Adam : les sources patristiques et les motifs chrétiens sont indispensables dans la recherche humaniste et la relation de l'homme avec Dieu est impérative dans l'évaluation de l'homme.

En outre, les humanistes reprennent la polémique contre la vision stoïcienne de l'homme comme microcosme, laquelle avait été développée initialement par Démocrite mais qui fut amplement suivie après. Les Pères de l'Église avaient déjà critiqué cette idée : soutenir que l'homme soit la synthèse de tous les éléments et qu'il représente le monde

---

<sup>24</sup> D. Cecchetti, *Premessa*, en E. Garin, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*; L. Sozzi, *La "dignitas hominis" dans la littérature française de la Renaissance*, Giappichelli Editore, Torino, 1972, p. 4

(le macrocosme) en petit équivaut à le réduire à l'instar des autres créatures, sans lui donner la valeur que l'image de Dieu lui attribue. Il ne ressemble pas au cosmos, mais plutôt à Dieu et c'est cette ressemblance qui lui donne sa dignité. À ce propos, Grégoire de Nysse dans *La Création de l'homme* s'exclame qu'il est absurde de considérer l'homme comme un microcosme : tous les animaux sont faits de tous les éléments, donc la fierté de l'homme de se voir comme un microcosme en réalité est une caractéristique qu'il a en commun avec le moustique ou la souris<sup>25</sup>. Le moine et théologien chrétien du XII<sup>e</sup> siècle Honoré d'Autun aussi reprend le concept d'homme-microcosme dans son *Elucidarium*, mais il attribue une valeur spirituelle à l'homme dans son *Liber duodecim quaestionum* en analysant les différences entre l'homme et l'ange ; Christ a choisi de devenir un homme et le bien pour l'homme reste une conquête et pas une qualité intrinsèque<sup>26</sup>. Le problème de la théorie stoïcienne du microcosme naît du matérialisme, puisqu'elle juge l'homme comme un être purement matériel et physique. Les stoïciens privent l'homme de sa spiritualité et ils le placent au niveau de n'importe quelle autre entité naturelle<sup>27</sup>. L'homme-microcosme est une figure intermédiaire dans le monde, mais sa *medietas* est vue, par exemple, par un moine et philosophe chrétien du IX<sup>e</sup> siècle comme Jean Scot Erigène comme une fonction médiatrice à l'intérieur de la nature : il se présente comme l'*adunatio* des toutes les créatures et comme la synthèse de la réalité. Sa valeur consiste en sa possibilité de choisir entre le bien et le mal, entre Dieu et le monde. Il peut « s'indier » ou s'abaisser et donc décider si conquérir la dignité ou pas : elle reste un but et pas un don naturel déjà présent dans la nature humaine<sup>28</sup>. En tout cas, le stoïcisme reste l'une des sources les plus importants des humanistes en ce qui concerne la *dignitas hominis* avec la philosophie néoplatonicienne, l'hermétisme et la patristique. Il ne se fonde pas sur les classiques, mais il est plutôt la suite de la pensée des époques immédiatement précédentes, qui n'étaient pas formées de siècles d'oubli et d'obscurité, mais qui au contraire ont préparé le terrain pour mieux définir ce concept. Certainement de nombreux penseurs chrétiens s'inspirent de la philosophie stoïcienne et particulièrement de Posidonios. Le théologien chrétien Némésius dépeint l'homme comme l'union de toutes les choses, en lequel Dieu a synthétisé le monde entier. Il est le

---

<sup>25</sup> E. Garin, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, Giappichelli Editore, Torino, 1972, p. 27

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 37

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 25

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 36-37

lien, la *copulatio* du tout et pour cette raison il ramène à Dieu. La différence entre les stoïciens et Némésius est constitué exactement de cette nouvelle spiritualité pour laquelle la dignité humaine est donnée par Dieu surtout grâce au scandale de l'incarnation<sup>29</sup>.

L'association du christianisme au reniement de l'homme, qui a porté à sous-estimer le Moyen Âge aussi, ne tient pas compte de tous les écrits qui montrent une exaltation de l'homme. Lactance, un rhéteur du IV<sup>e</sup> siècle, le loue aussi bien dans ses *Institutiones divinae* que dans son *De opificio Dei*. Après une description des parties du corps, il exalte sa spiritualité : c'est l'esprit qui porte l'image de Dieu, contrairement à la vision matérialiste du microcosme des stoïciens. Lactance répond à un autre rhéteur chrétien de son époque, Arnobe, qui paraît se concentrer plus sur la *miseria* que sur la *dignitas hominis*. Arnobe abaisse l'homme en lui rappelant qu'il n'est pas différent des autres bêtes : il a un corps comme eux, il doit satisfaire les mêmes besoins physiologiques, qui incluent non seulement les plus simples comme respirer et manger, mais aussi les plus révoltants ; il doit travailler beaucoup et mourir fatigué et accablé par les maladies. La raison, qui est généralement considérée comme la caractéristique qui distingue l'homme des autres animaux et qui l'élève à une dignité majeure, est méprisée par Arnobe, qui la voit comme la source de crimes et d'injustices. Il accuse l'homme d'orgueil et il explique la manque de fondement dans ce sentiment de supériorité que l'homme nourrit envers les autres créatures. Comme en Arnobe, la thématique de la comparaison entre homme et bêtes et de la supériorité physique de ces dernières était plutôt commune : les animaux paraient mieux pourvus par la nature que l'homme, qui semble au contraire fragile et pas aussi robuste que les animaux. Cependant, Lactance souligne l'importance de la raison humaine, qui a une valeur clairement irremplaçable. L'une des caractéristiques de l'homme qui sont mises en évidence non seulement par Lactance, mais aussi par beaucoup d'autres penseurs, est la position droite, qui lui permet de viser le ciel tandis que les autres êtres vivants sont contraints de rester prosternés par terre. De là il est possible de trouver la ressemblance à Dieu laquelle rend l'homme la créature la plus privilégiée dans l'univers. De toute façon, Lactance rappelle que la dignité est le fruit d'une conquête et d'un choix : c'est l'homme qui décide pour Dieu ou pour le monde. L'opposition entre Arnobe et Lactance montre deux attitudes de la même

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 18-19

époque, dans laquelle la vision radicale d'Arnobé se distingue de celle optimiste de Lactance, et elle rappelle le contraste entre Lothaire et Manetti. De plus, les œuvres de Lactance constituent l'une des principales sources d'inspiration pour Manetti même. Toutefois, il est important de souligner que ces différences sont relatives : les visions de Arnobé et de Lothaire sont des extrêmes et en tout cas le discours sur la *miseria* et celui sur la *dignitas* s'interpénètrent, puisqu'en réalité ils font partie de la même vision. L'insistance sur la misère est visant à garder l'humilité et à abaisser l'orgueil humain, qui est considéré comme l'un des péchés les plus graves desquels l'homme peut se rendre coupable. Donc ce n'est pas une critique qui est une fin en soi, mais elle a une tâche bien précise<sup>30</sup>.

L'influence stoïcienne et néoplatonicienne revient aussi dans deux importants évêques et théologiens chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle comme Saint Basile et Grégoire de Nysse, tous les deux honorés aussi comme Pères de l'Église. Ils étaient frères et tous les deux écrivaient des commentaires sur la Genèse, respectivement le *Hexaemeron* et le *De opificio hominis*. Ils subissent surtout l'influence du philosophe hellénistique Philon, qui était juif et qui suit le courant du néoplatonisme. Philon met en évidence la valeur de l'homme et surtout de sa raison, de son esprit, qui le rend semblable à Dieu et qui le rend immortel ; l'homme est donc mortel à cause de son corps, mais aussi immortel grâce à son esprit. De là il trouve sa dignité, l'image de Dieu décrite dans la Genèse. Philon a été fondamental pour la patristique, puisque sa pensée a été suivie par beaucoup de théologiens chrétiens. Cependant, Saint Basile et Grégoire dépassent sa vision et ils attribuent à l'homme des qualités encore supérieures. En particulier, Grégoire souligne l'importance de la fonction de commandement que l'homme a sur les autres êtres vivants, laquelle est clairement rapportée dans la Bible. Comme Garin l'explique dans son étude sur la *dignitas hominis* et la littérature patristique<sup>31</sup>, Philon semble presque réduire l'homme à spectateur de la nature, créée pour lui, tandis que Grégoire au contraire lui donne une fonction active dans le monde. Aussi bien Saint Basile que Grégoire attachent de l'importance à l'intériorité et à la spiritualité plutôt qu'à l'homme extérieur, puisque les premières représentent le vrai soi et elles constituent la vraie ressemblance à Dieu. L'évêque de Nysse n'oublie pas de louer les merveilles du corps

---

<sup>30</sup> En ce qui concerne la comparaison entre Arnobé et Lactance voir E. Garin, *op. cit.*, pp. 20-26

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 28-30

humain, qui paraît très fragile, mais qui a des dons inégalables comme les mains et la position droite, mais cependant elles n'ont pas la même valeur que l'âme.

Encore une fois, l'importance de la liberté de l'homme de choisir si ressembler à Dieu ou aux bêtes est répétée. Tous les deux rappellent que c'est l'homme qui choisit de montrer sa dignité ou pas.

Même quelques siècles plus tard les concepts ne changent pas beaucoup : la liberté humaine est répétée aussi par les théologiens chrétiens du XII<sup>e</sup> siècle Alain de Lille et Guillaume de Saint-Thierry. Alain de Lille souligne dans son *De planctu naturae* comment la possibilité de choisir si « s'indier » ou si « s'imbêter » montre la suprématie de l'homme sur les autres créatures. Cette liberté est mise en évidence aussi par Guillaume de Saint-Thierry, qui en celle-là voit la vraie dignité de l'homme. Il est intéressant de noter qu'il voit une certaine faiblesse dans l'homme qui vient de naître, qui paraît sans défense face à la nature, contrairement aux bêtes, mais qui en réalité développe ensuite sa capacité de commander à l'intérieur du monde. En outre, Guillaume répète le concept de la *medietas* humaine qui fait de l'homme une parfaite synthèse entre le monde matériel et la spiritualité de son âme qui le place au dessus des autres êtres sur la terre. Même cette interprétation de l'homme comme lien entre le ciel et la terre continue à apparaître dans la pensée des auteurs de l'époque, comme Abélard, duquel Guillaume était considéré comme le principal adversaire. Abélard exalte la caractéristique humaine d'être entre Dieu et le monde et de constituer la synthèse du tout et cette glorification est présente aussi en Hugues de Saint-Victor, qui ne néglige pas de donner de valeur au corps aussi outre qu'à l'âme, comme Bède le Vénérable avait déjà fait au VIII<sup>e</sup> siècle.

L'homme comme lien entre le monde matériel et le monde spirituel était un concept déjà développé par le philosophe byzantin Jean Philopon au VI<sup>e</sup> siècle. Dans son *De opificio mundi*, ce théologien conteste à l'arien Théodore de Mopsueste sa louange de l'homme, qui serait semblable à Dieu pour son pouvoir de créer, comme il écrit dans son commentaire à la Genèse. Selon Philopon, cette capacité ne distingue pas l'homme de beaucoup d'autres créatures, tandis que c'est la raison (*logos*) qui le rend supérieur.

Il est aussi correct d'observer que les théologiens chrétiens avaient déjà pris en considération le concept de *medietas* aussi, comme dans l'exemple de Jean Scot Érigène au IX<sup>e</sup> siècle.

Au XII<sup>e</sup> siècle, le théologien scolastique Pierre Lombard dans ses *Sentences* pose la question de la supériorité de l'homme ou des anges : ce problème était important pour les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, dont un grand nombre a commenté le texte de Pierre Lombard, comme dans les cas de Bonaventure de Bagnoregio et Thomas d'Aquin<sup>32</sup>. Les anges sont généralement considérés d'une nature plus excellente que celle de l'homme ; toutefois, l'homme a été pourvu d'un grand don, celui de la raison et de l'âme, qui lui permet de s'élever aussi au-dessus des anges, s'il le veut. En outre, la dignité humaine surpasse celle des anges grâce à l'incarnation : Dieu a décidé de devenir un homme et pas un ange. L'ange est déjà parfait et il ne nécessite pas d'être sauvé, tandis que l'homme a eu besoin de l'intervention de Dieu, qui a estimé l'homme comme une créature digne d'accueillir sa divinité. L'incarnation, qui a réuni le ciel et la terre par le mystère de l'homme-Dieu (Christ), est l'une des principales argumentations au profit de la dignité humaine et pour cette raison elle est employée par de nombreux penseurs qui développent ce sujet, comme Saint Basile, Grégoire de Nysse et plus tard Manetti.

De toute façon, l'une des plus importantes sources de la pensée médiévale est Saint Augustin. Bien que quelque fois oubliée dans le discours sur la *dignitas hominis*, la figure de ce saint, père et docteur de l'Église, a influencé beaucoup les œuvres des philosophes médiévaux qui abordaient ce sujet. Saint Augustin exalte l'homme, fait à l'image de Dieu et il hasarde une comparaison à la Trinité même : comme la Trinité contient en soi l'être divin, l'intelligence divine et la volonté divine, l'âme humaine est la synthèse de la mémoire humaine, de l'intelligence humaine et de la volonté humaine. Cette trinité dans l'âme humaine est l'image de la Trinité divine et cette-ci donne une dignité particulièrement importante à l'homme. Saint Augustin souligne la supériorité de l'âme sur le corps et de la vie spirituelle sur la vie mondaine. En effet, il n'hésite pas à critiquer l'attachement à la vie dans le monde, qui porte au péché. L'homme n'est pas vraiment libre, dans la mesure où il est créé par Dieu et où il dépend de Dieu. La raison humaine peut être aussi dangereuse si elle n'est pas conduite par les préceptes de l'Église : en effet, la dignité de l'homme réside dans l'obéissance, qui lui permet d'éviter le péché, qui lui porterait à l'esclavage aussi bien du corps que de l'âme. Cet esclavage est juste selon lui, parce que c'est l'homme qui l'a causé et non pas Dieu ; c'est l'homme qui a fait mauvais usage de sa raison et de sa liberté. Saint Augustin souvent encourage le

---

<sup>32</sup> Voir C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 188-189

mépris du monde : il ne voit pas la possibilité pour l'homme d'être heureux sur la terre, contrairement à d'autres philosophes chrétiens comme, plus tard, Grégoire de Nysse, qui ne l'exclut pas<sup>33</sup>.

Une autre source pour les Pères de l'Église et qui était aussi d'inspiration pour les philosophes néoplatoniciens est le *Corpus Hermeticum*. D'origine ancienne, il fusionne des éléments hellénistiques avec la religiosité orientale et il a exercé une profonde influence aussi sur la pensée de la Renaissance. Le *Corpus* est divisé en deux parties, le *Poimandres* et l'*Asclepius*. La première se concentre sur la création du monde et elle est considérée comme une sorte de Genèse gnostique : la création de l'homme, un homme encore idéal, montre ce mélange de divin et de nature et elle montre aussi que le divin vive en lui. L'*Asclepius* souligne encore le lien entre la divinité, la nature et l'homme, lequel se présente comme celui qui est la principale connexion entre les autres deux : de là vient sa dignité. L'importance donnée à la composante divine par l'œuvre de ce Hermès Trismégiste a fait en sorte qu'elle eût du succès dans le Moyen Âge et puis dans l'humanisme, à tel point que Lactance largement recourt à ses mots dans ses *Institutiones*<sup>34</sup>.

L'étude de Garin fait ressortir en particulier le besoin d'unité qui s'était créé au XV<sup>e</sup> siècle, puisque la scolastique tardive et l'aristotélisme thomiste avaient en quelque sorte séparé Dieu de la nature et de l'homme. Suivant Garin, celle-ci serait la raison du retour au néoplatonisme et à la patristique, qui donnent de valeur au divin présent dans l'homme. C'est donc la nécessité de ne pas opposer Dieu à la nature, la foi à la raison et la religion à la science et à la philosophie qui porte à reprendre les œuvres des grands théologiens chrétiens et des Pères et docteurs de l'Église.

#### **1.4 La misère humaine dans l'humanisme**

L'humanisme est sûrement l'époque à laquelle l'homme reprend sa place dans le monde et sa dignité est soulignée dans la littérature, l'art et toutes les disciplines. Les différences des conceptions médiévales sont évidentes, mais elles ne sont pas aussi nettes qu'elles paraissent. En effet, comme la *dignitas hominis* n'est pas une caractéristique de l'humanisme, mais elle était un sujet déjà développé précédemment, la

---

<sup>33</sup> Quant à Saint Augustin, voir C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 181-182 et A. Pele, *op. cit.*

<sup>34</sup> Voir E. Garin, *op.cit.*, pp. 32-35



*miseria hominis* ne disparaît pas avec le Moyen Âge. Déjà le *Dialogus Consolatorius* de Giannozzo Manetti, que nous avons analysé dessus<sup>35</sup>, peut rentrer dans l'ensemble des œuvres écrites pendant l'époque humaniste qui offrent des thématiques opposées à celles rigoureusement humanistes, mais l'attitude de plus en plus positive de l'auteur dans le traité n'est pas en commun avec les traités *de miseria*. En tout cas, quelques autres exemples montrent l'attitude de quelques humanistes qui se révèle différente de celle prédominante de l'époque envers cette thématique et qui parfois entraîne un certain pessimisme.

#### 1.4.1 Poggio Bracciolini et le pessimisme du *De miseria humanae conditionis*

L'œuvre de l'humaniste italien Poggio Bracciolini intitulée *De miseria humanae conditionis* ne peut pas rester sans rappeler le texte de Lothaire avec le même titre. En effet, l'œuvre de Poggio, écrit en 1455, ne paraît pas l'une des œuvres qui mieux représentent l'esprit positive typique de l'humanisme. En réalité, elle se distingue beaucoup du *De miseria* du diacre médiéval, surtout pour l'absence du sujet religieux.

Le texte de Poggio est un dialogue entre trois personnages réellement existés, c'est-à-dire Cosimo de' Medici, Matteo Palmieri (auteur de *De vita civile* et de *Città di vita*) et Poggio même. Le premier est l'exemple de l'homme dédié à la vie publique et aux affaires, il est donc un homme qui a réussi ; Palmieri représente l'homme culte, qui se voue à la méditation et qui est plein d'idéaux ; enfin, Poggio, comme Palmieri, est un homme culte qui porte son expérience. Ce *De miseria* est riche en références à l'histoire contemporaine, surtout en ce qui concerne l'un des événements plus récents en ce temps-là, à savoir la chute de Constantinople. Celle-là avait donné de nombreuses pistes de réflexion sur la condition humaine, qui toutefois opposaient la vision de Cosimo à celles de Palmieri et de Poggio. En effet, la positivité de Cosimo, qui croit que des gens heureux existent sur la terre, est toujours renversée par les objections des deux intellectuels. Selon eux, le bonheur est une condition temporelle pour l'homme, qui ne peut pas naître joyeux et penser de rester dans cet état pendant toute sa vie. Le destin humain est différent : le bonheur et la misère se succèdent dans la vie et rien ne reste stable. Au contraire, la joie peut aussi devenir dangereuse, parce qu'elle pourrait exposer davantage au risque de pécher. Poggio avait déjà souligné la caducité des choses

---

<sup>35</sup> Voir *supra*, le paragraphe 1.2, *Lothaire et Manetti : deux visions conciliables*

terrestres dans son *De varietate fortunae*, en particulier en ce qui concerne les ruines de la Rome ancienne. La gloire de la Grèce et de Rome était marquée par une misère intérieure qui puis avait porté à la chute de ces grandes puissances. Les catégories des hommes qui sont généralement considérées comme les plus heureuses grâce à leur tranquillité ne sont pas épargnées non plus : les moines qui vivent dans leurs monastères et qui devraient vivre dans la paix et en communion avec Dieu sont démentis par leur réelle conduite : ce sujet reprend celui déjà traité par Poggio dans son *Contra hypocritas*. Les religieux restent toujours des hommes, qui nécessitent de la grâce de Dieu pour être sauvés : il ne sont pas meilleurs que les autres hommes ou plus heureux qu'eux. À leur tour, les prélats, qui occupent les fonctions les plus importantes de l'Église et qui reçoivent donc tous les honneurs, ne sont pas heureux comme Cosimo le croit, mais ils sont pleins de soucis. Il est nécessaire de mettre en évidence que Poggio ne veut pas critiquer l'institution de l'Église, mais la vie que les religieux de l'époque suivaient, bien que cette critique soit prononcée par Palmieri dans le dialogue afin d'éviter des soupçons sur la position de Poggio même envers l'Église. Les princes non plus peuvent être considérés comme heureux, comme Poggio avait déjà soutenu dans son dialogue intitulé *De infelicitate principum*, écrit en 1440, lequel montre seulement un sous-ensemble du malheur de l'humanité. De toute façon, Poggio souligne qu'il parle de la condition commune à tous les hommes et pas des cas particuliers : c'est un discours général qui ne vise pas à analyser chaque cas. Il ajoute une liste des catastrophes naturelles et historiques qui montrent la désolation de la condition humaine et qui devient une sorte de classification des misères humaines, faite de désastres naturels, d'animaux sauvages ou venimeux et de pestilences. Cependant, la misère humaine n'est pas une malchance subie par l'homme qui est exempt de fautes : il est lui-même aussi responsable de sa condition, vu que ces catastrophes sont la conséquence du péché original.

L'œuvre, dédiée au seigneur de Rimini Sigismondo Pandolfo Malatesta, a des buts bien précis : Poggio affirme que la méditation sur les misères humaines est nécessaire pour s'éloigner des passions et pour fuir les biens donnés par la sort, qui sont vains. Cela montre un pessimisme dans la pensée de Poggio et il porte à une résignation sans beaucoup de consolations. Tandis que Lothaire voulait souligner la supériorité de la vie céleste par rapport à celle terrestre, dans le texte de Poggio la religion ne trouve pas de

la place : il ne fait pas référence expressément au christianisme, qui était généralement employé pour reconforter l'homme de ses misères.

Les conclusions pessimistes de Poggio montrent aussi sa position au croisement de deux traditions, mais elles sont très différentes de celles couramment attribuées aux penseurs humanistes<sup>36</sup>.

#### 1.4.2 *L'ambiguïté de Léon-Baptiste Alberti*

Poggio Bracciolini n'est pas le seul exemple d'un humaniste qui souligne les misères humaines. Léon-Baptiste Alberti, considéré en outre comme l'un des architectes les plus innovants de l'art de la Renaissance, ne montre pas d'être plus optimiste que lui dans son *Theogenius*. L'œuvre, datée 1441, n'est pas entièrement dédiée au sujet de la misère humaine, mais elle traite tout un ensemble des thèmes morales, parmi lesquels celle-là. Contrairement à l'œuvre de Poggio, les personnages sont fictifs, avec des noms allégoriques, et les références à l'actualité ne sont pas présentes. Le protagoniste, Theogenius, est en exil volontaire pour se consacrer aux études et au contact avec la nature. Le *Theogenius* est dédié au marquis de Ferrare Leonello d'Este, enfant illégitime de Niccolò III d'Este, pour le consoler de la mort de son père et aussi pour permettre à l'auteur de trouver du soulagement dans ses vicissitudes par la méditation des malheurs même plus grands que les siens. En effet, le texte est riche d'*exempla* et il fournit un catalogue des misères humaines, comme le *De miseria* de Poggio. Il exploite des *topoi* communs sur ce sujet : la supériorité des animaux, que la nature équipe de ce qui est nécessaire pour survivre dès leur naissance, contrairement à l'homme ; l'orgueil humain, qui prétend de connaître une nature infiniment supérieure à lui ; la misère présente dès le début de la vie, montrée par les pleurs des nouveau-nés, qui savent déjà ce qui les attend. Comme Poggio, il ne mentionne pas la religion chrétienne : cette liste de misères n'a pas comme but celui de trouver une consolation en Dieu, mais cela ne le rend pas un athée. Simplement, il n'est pas intéressé à développer un discours tel celui de Lothaire.

Léon-Baptiste Alberti est aussi l'auteur d'œuvres dans lesquelles il confère une dignité à l'homme, capable de faire triompher la vertu de la sort<sup>37</sup>. La position de Alberti est

---

<sup>36</sup> En ce qui concerne Poggio Bracciolini, voir G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 22-24 ; C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 258-270 ; O. Catanorchi, *op. cit.*

<sup>37</sup> Quant à la dignité de l'homme selon Léon-Baptiste Alberti, voir Pierre Caye, *Du pouvoir et de la dignité de l'homme chez Léon-Baptiste Alberti : du Momus au De re aedificatoria* en Pierre Magnard (éd.

toutefois ambiguë, parce qu'il ne traite pas les sujets de la *dignitas* et de la *miseria hominis* comme il était typique à son époque, si bien que Di Napoli ne le considère pas dans son étude sur le *contemptus mundi* et la *dignitas hominis* dans la Renaissance<sup>38</sup>.

### 1.5 Conclusions

Les discours autour la *miseria* et la *dignitas hominis* s'entremêlent constamment et il est difficile, si non impossible, de tracer des limites nettes entre les deux. Ils ne sont pas si opposés qu'il paraît, mais au contraire il font partie d'un discours plus grand, surtout dans les œuvres imprégnées d'un esprit religieux. Cela est montré aussi par le double développement des deux sujets par les mêmes auteurs, comme dans le cas de Manetti, mais aussi dans les intentions de Lothaire.

Cette bref analyse a voulu montrer le lien entre le Moyen Âge et l'humanisme en ce qui concerne la dignité et la misère de l'homme. Il est important de ne pas les catégoriser et de les comprendre entièrement, surtout dans les aspects les plus négligés qui montrent ce qui les relie.

---

par), *La dignité de l'homme : Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Editions Champion, 1995

<sup>38</sup> G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 35-36

## CHAPITRE II

# LA DIGNITÉ HUMAINE DANS LA PENSÉE DE L'HUMANISME ET DE LA RENAISSANCE

Au XV<sup>e</sup> siècle, l'homme commence à développer plus résolument la nouvelle conception de soi selon laquelle il retrouve une dignité dans sa nature et la misère n'est pas le seul trait caractéristique qui marque sa condition sur la terre. Comme nous avons vu dans le premier chapitre, cette idée de l'homme ne se forme pas soudainement pendant l'humanisme, mais elle est le résultat auquel les pensées des siècles précédents ont porté. Ce qui est sûr est que la *miseria* n'obscurcit plus la *dignitas* et tout ce qui est positif en l'homme. Les auteurs du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle soulignent l'importance et la grandeur de l'homme, qui brille parmi toutes les créatures de l'univers et qui est considéré comme *magnum miraculum*, suivant la tradition hermétique reprise par les humanistes. Ils ne traitent pas cette thématique de la même manière : la dignité est estimée selon des principes différents et les conclusions ne sont pas toujours les mêmes. Beaucoup de penseurs et d'intellectuels de l'humanisme et de la Renaissance dans toute l'Europe s'intéressent de ce sujet : non seulement Giannozzo Manetti, qui s'était en outre inspiré pour son traité *De dignitate et excellentia hominis* des œuvres de Antonio da Barga et de Bartolomé Facio, mais aussi des personnalités de la même nature que Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Erasme de Rotterdam. Ceux-ci sont des noms très importants dans le contexte intellectuel de l'époque et ils se révèlent importants aussi dans le développement de ce sujet, mais ce ne sont pas les seuls.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, le prieur des chartreux demande à Pétrarque (1304-1374) de compléter le but demeuré inachevé de Lothaire d'écrire un traité sur la dignité humaine. Toutefois, Pétrarque refuse cette proposition, parce qu'il ne se sent pas à la hauteur de ce devoir et il est absorbé par la rédaction d'une autre œuvre, le *De remediis utriusque fortunae*. Il pense qu'aucun ne se soit jamais occupé de ce thème et qu'il soit difficile de concrétiser ce qu'Innocent III n'avait pas réussi à achever. Selon lui, la *miseria* donne plus d'idées

que la *dignitas*, laquelle est un sujet compliqué et pauvre. Trinkaus<sup>39</sup> considère quand même Pétrarque comme celui qui a fait revivre ce thème, négligé depuis le XII<sup>e</sup> siècle, et beaucoup l'estiment comme le père de l'humanisme italien. Cependant, la position de Pétrarque est controversée, comme Di Napoli<sup>40</sup> le rappelle : en effet, il est aussi l'auteur du *De secreto conflictu curarum suarum*, appelé aussi *De contemptu mundi*. Ici il montre l'inconfort de soi sur la terre et cette œuvre ressemble de quelque façon à l'un des textes sur la *miseria hominis*, comme celui de Lothaire même. Certainement Pétrarque peut difficilement rentrer dans l'ensemble des poètes médiévaux, mais Di Napoli soutient qu'il soit réducteur de croire que cette position concerne seulement son drame individuel et non pas l'humanité, comme il est aussi réducteur de penser que toute l'œuvre aussi bien de Pétrarque que d'Innocent III se tarisse dans ces deux textes.

Coluccio Salutati (1331-1406) aussi montre quelques contradictions : il est estimé comme l'un des défenseurs de la dignité humaine et de l'esprit humaniste, même si, dans son *De seculo et religione*, il célèbre la vie claustrale plus que la vie active, généralement louée par les représentants de l'humanisme civil comme Salutati même. Toutefois, sa pensée ne se tarit dans cette œuvre : dans son *De nobilitate legum et medicinae*, il exalte la dignité de l'homme, qui consiste selon lui dans sa liberté et dans sa ressemblance à Dieu. La supériorité de la loi sur la médecine est due au fait qu'elle se fonde sur les intentions et sur les actions humaines et qu'elle ne concerne pas le corps, comme la médecine, mais l'esprit<sup>41</sup>.

Quelques humanistes ne distinguent pas l'importance de l'âme de l'homme de celle de son corps, comme dans le cas de Laurent Valla (1407-1457), qui dans son *De vero bono*<sup>42</sup> revalorise le corps humain. Ce dialogue, divisé en trois livres et qui voit la présence de trois interlocuteurs, un stoïcien, un épicurien et un chrétien, montre un changement de position par rapport au passé : le *summum bonum* n'est plus la vertu (*virtus*), mais le plaisir (*voluptas*), généralement attaqué dans l'histoire de la philosophie et du christianisme. La vertu n'est pas la fin, mais seulement un moyen pour atteindre le

---

<sup>39</sup> Voir C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 179-183

<sup>40</sup> Voir G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 13-15

<sup>41</sup> Voir C. Trinkaus, *op. cit.*, p. 80

<sup>42</sup> Pour approfondir l'étude de Valla et du *De vero bono*, voir A. Pele, *El discurso de la Dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 107-120 et C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 103-170

plaisir, qui toutefois n'est pas décrit suivant la pure doctrine épicurienne, mais qui est inscrit dans un contexte chrétien.

Au contraire, Pietro Pomponazzi (1462-1525) considère la vertu comme récompense à soi-même, bien que ses théories sont non conformistes : dans son *De immortalitate animae*, il n'attache pas l'importance souvent donnée à l'immortalité de l'âme humaine dans le discours sur la dignité de l'homme. En effet, il croit que cette-ci se fonde sur la moralité : l'homme trouve sa dignité lorsqu'il fait le bien et donc dans son humanité. La conviction d'avoir une récompense dans le monde supraterrrestre réduit la valeur du bien, qui n'est pas fait pour soi-même. C'est donc dans sa finitude que l'homme découvre sa dignité<sup>43</sup>.

Bien que Pomponazzi ne croie pas que l'immortalité de l'âme puisse être explicable par la raison et qu'il soit associé à l'aristotélisme et à l'averroïsme, un courant de pensée qui fournissait une interprétation des textes aristotéliens, l'averroïsme même était la cible de beaucoup d'intellectuels de l'époque qui s'intéressaient à la dignité humaine : en effet, il niait l'immortalité de l'âme humaine, qui était considérée comme l'un des thèmes les plus liés à celui de la dignité de l'homme<sup>44</sup>. En effet, plus tard, Tommaso Campanella (1568-1639) retourne à une idée de dignité humaine basée sur la ressemblance de l'homme à Dieu et il redonne de l'importance à l'immortalité de l'âme. L'homme est *imago Dei* et ceci lui confère sa dignité. Bien qu'il naisse de la boue et qu'il soit nu, pleurant et désarmé, ensuite il peut montrer ses capacités et son adresse. Il alterne une nature de ver et de roi, mais il peut choisir si ressembler aux animaux ou à Dieu. Selon Campanella, comme selon beaucoup d'autres philosophes de l'époque, la dignité de l'homme vient donc de Dieu<sup>45</sup>.

En tout cas, le discours sur la *dignitas hominis* dans l'humanisme démarre souvent à partir d'un domaine religieux et surtout de la ressemblance entre Dieu et l'homme célébrée dans la Genèse, même si chaque auteur l'interprète à sa guise. L'analyse de quelques-uns des penseurs qui ont traité davantage ce sujet peut aider à mieux comprendre la vision humaniste de l'homme.

---

<sup>43</sup> Quant à Pomponazzi, voir T. Suarez-Nani, *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi* en *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, n° 1, 1995, pp. 7-30

<sup>44</sup> À ce propos, Di Napoli ne considère pas Pomponazzi comme l'un des défenseurs de la dignité humaine à cause de son aristotélisme et de sa négation de la possibilité de prouver l'immortalité de l'âme (voir Di Napoli, *op. cit.*, pp. 34-36)

<sup>45</sup> En ce qui concerne Campanella et la dignité humaine, voir G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 28-34

## 2.1 Antonio da Barga et Bartolomé Facio, inspireurs de Giannozzo Manetti

Le sujet de la dignité humaine revient souvent dans les œuvres écrites pendant les siècles précédents, mais il avait rarement constitué la thématique centrale d'un traité. En effet, il était difficile de trouver un texte consacré exclusivement à la dignité de l'homme, qui pouvait être tout au plus l'un des plusieurs thèmes à l'intérieur d'une même œuvre. Antonio da Barga (?-1452), d'abord abbé du monastère de Saint Miniato à Florence, ensuite prieur du couvent de Monte Oliveto à Naples, est peut-être le premier à écrire un traité entièrement sur ce sujet et intitulé *Libellus de dignitate et excellentia humanae vitae*. En fait, cette œuvre n'est pas complète, à tel point qu'il l'envoie à Bartolomé Facio (vers 1400-1457), un humaniste de l'époque dont il avait été maître, afin qu'il puisse la « *corrigere, emendare, ampliare, ornare atque componere* »<sup>46</sup>. En 1447, Da Barga invite Facio à suivre l'intention que Lothaire avait manifesté dans l'introduction de son *De miseria humanae conditionis*, à savoir celle de rédiger un traité sur la dignité humaine après avoir analysé le thème de la misère de la condition de l'homme. Le *Libellus* du frère était donc seulement une ébauche et non pas une œuvre finie et la tâche de Facio était exactement celle de le parachever. Bien qu'il se situe proche de l'humanisme, le texte de Antonio da Barga montre une continuité avec la tradition médiévale ecclésiastique, comme le spécialiste Charles Trinkaus le souligne dans sa précieuse pièce sur l'étude du sujet de la dignité humaine dans la Renaissance<sup>47</sup>, et il ne donne pas de nouvelles suggestions par rapport au passé. La version de Facio, intitulée *De excellentia ac praestantia hominis* et écrite entre 1448 et 1450, se place clairement dans le sillage de l'œuvre de son maître et, comme celle-là, elle n'est pas pourvue d'une particulière originalité. Cependant, toutes les deux parviennent à compléter le sujet de la *miseria hominis* par celui de la *dignitas*. Suivant Manetti, le texte de Facio est dédié au pape Nicolas V, auquel Facio écrit que son traité est le premier sur le thème de l'excellence de l'homme. En fait, bien que la production précédente soit limitée, la dignité de l'homme était la protagoniste de quelques œuvres, comme le même *De dignitate et excellentia humanae vitae* de Antonio da Barga, le *De vero bono* de Laurent Valla et aussi un autre texte de Facio même, le *De vitae felicitate*.

---

<sup>46</sup> Lugano 1901, p. XXXVII-XXXVIII [= Ms. *Olivetanus* f. 62r] en F. Toscano, *Il De Excellentia ac praestantia hominis di Bartolomeo Facio: fra fonti patristiche, modelli classici, schemi retorici* en *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-1, 2016

<sup>47</sup> C. Trinkaus, *op. cit.*, p. 210



Ceci, rédigé en 1445, est un dialogue philosophique situé à Ferrare entre les humanistes Antonio Beccadelli, Guarino de Vérone et Giovanni Lamola. Dans la première partie, Guarino montre qu'aucune catégorie humaine ne peut être heureuse, les prêtres et les savants non plus. L'homme est insatiable et il ne peut pas trouver le bonheur sur la terre, mais il peut seulement espérer en la joie de la vie éternelle. La seconde partie est centrée sur la recherche du *summum bonum*, grâce aux définitions des philosophes anciens et des théologiens chrétiens. Ici, le plaisir ne peut pas donner la joie, mais au contraire il est source de violence et de crimes ; même l'étude est inutile, parce qu'elle ne peut pas diminuer la douleur. Seulement Dieu peut donner la paix et il est le vrai bien suprême. Dans ce contexte, Facio souligne les différences entre les hommes et les animaux : en effet, en reprenant Lactance et ses *Divinae Institutiones*, il se lance contre les doctrines épicuriennes, selon lesquelles le *summum bonum* des hommes et celui des animaux coïncident. L'homme est supérieur aux animaux et il ne peut pas se contenter du plaisir. En conclusion, il soutient que la joie soit accessible seulement dans la vie éternelle et non pas dans le monde terrestre. Donc la brève parenthèse sur la supériorité de l'homme par rapport aux animaux est utile pour compléter le discours sur la joie de la vie humaine, bien qu'elle ne constitue pas le sujet principale de cette œuvre de Facio<sup>48</sup>.

Le texte de Antonio da Barga commence par l'explication des motivations pour lesquelles Dieu a créé l'homme : Dieu a donné la raison à l'homme afin qu'il cherche le *summum bonum*, à savoir Dieu même, et afin qu'il puisse le louer, l'aimer et le servir. Par la reprise de Saint Augustin et de Pierre Lombard, il rappelle que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et pour cette raison il dépasse toutes les autres créatures. L'excellence de l'homme est montrée par la raison, mais aussi par la mémoire, l'intelligence et la volonté, qui sont les caractéristiques qui portent la marque de la Trinité. Da Barga n'oublie pas de comprendre la position droite, qui permet à l'homme de regarder le ciel et qui souligne encore la bonté de Dieu envers l'homme. Selon l'abbé de Saint Miniato, l'homme est supérieur aux anges grâce aussi à l'incarnation, par laquelle Dieu n'a pas dédaigné de devenir homme. L'homme a donc une dignité spéciale, qui vient de sa création divine et de sa ressemblance à Dieu, mais aussi de son destin de joie future. Facio suit Barga en ce qui concerne la création de l'homme et il

---

<sup>48</sup> En ce qui concerne le *De vitae felicitate*, voir aussi V. Tufano, *Il De humanae vitae felicitate di Bartolomeo Facio tra modelli classici e fonti patristiche* en *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-1, 2016

propose de nouveau ces thèmes presque de la même manière. Tous les deux soulignent que l'homme a été créé pour dominer le monde, selon la Genèse, et que ce don a été fait à l'homme afin qu'il reconnaisse la bonté de Dieu et qu'il ne l'offense pas. Facio insiste sur l'immortalité de l'âme humaine plus que le frère et, en particulier, il cherche les preuves de la réalité de celle-ci par la reprise de Cicéron, de Saint Augustin et de Lactance, mais aussi en ajoutant ses propres convictions, comme la recherche continue de la joie et la nécessité d'avoir une juste récompense pour le bien et le mal. La préférence de Dieu pour l'homme est montrée aussi par les dons qu'il lui a fait, lesquels sont presque les mêmes écrits par Antonio da Barga : la garde par les anges, les miracles obtenus par les saints, le pouvoir des papes de délivrer ou de condamner les âmes, l'incarnation, l'expiation, la rédemption et l'eucharistie. En outre, ils rédigent une liste de béatitudes dont l'homme juste réjouira dans le ciel : la vision de Dieu, la glorification du corps, la vision des anges et des autres élus selon leur degré, la beauté de la cité céleste, la vision des souffrances des hommes sur la terre et de l'enfer, lesquelles ne peuvent plus les toucher. La joie se trouve en Dieu et non pas sur la terre, mais l'homme doit croire en Christ et respecter les commandements pour l'obtenir. De toute façon, la dignité est présente en l'homme et elle est montrée par tous les arguments employés par Facio et par da Barga.

La critique n'a pas été tendre envers Facio et ses œuvres : déjà Laurent Valla avait éreinté le *De vitae felicitate*, bien qu'il soit nécessaire de souligner que les deux avaient des frictions et que Valla n'avait pas accepté une critique adressée par Facio sur l'une de ses œuvres. Toutefois, les critiques d'après Jacob Burckhardt n'ont pas attaché de l'importance à Facio, qui paraît trop concentré sur la perspective céleste de la joie humaine, sans analyser au contraire la centralité de l'homme, plus appropriée à la nouvelle époque humaniste. Ils soutiennent aussi que le roi de Naples Alphonse fût resté insatisfait de l'œuvre de Facio et qu'il eût fait écrire à Giannozzo Manetti un traité sur le même sujet, bien que cette hypothèse soit incertaine<sup>49</sup>. En fait, Manetti le félicite dans son œuvre et il montre l'estime qu'il a pour lui. Il ne change pas les thèmes employés par Facio pour décrire la dignité humaine : bien qu'il soit considéré comme un innovateur dans le développement de ce sujet selon le nouvel esprit humaniste, en fait il n'introduit aucune nouveauté et il ne se montre pas très original. En tout cas, les deux traités ne

---

<sup>49</sup> Cette question controversée est rapportée aussi par G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 17-18

sont pas identiques. Il suffit de penser à la réaction au texte de Lothaire : Facio se considère comme celui qui achève le but que le pape médiéval s'était fixé, mais qu'il n'avait pas réussi à accomplir, tandis que Manetti le critique durement. De toute façon, il est sûr que Facio ait été éclipsé par Manetti dans le discours sur la *dignitas hominis*, malgré les ressemblances de leurs œuvres : en effet, s'il est vrai que le *De excellentia ac praestantia hominis* est pourvu d'un style subtile, mais qu'il ne se montre pas originel au niveau du contenu, il est vrai aussi que Manetti même continue le parcours de Facio. Cependant, Facio reste l'une des sources de Manetti et il montre un point de vue typique d'une époque située encore entre la tradition médiévale et l'esprit enthousiaste de l'humanisme<sup>50</sup>.

## 2.2 La dignité de l'homme selon Marsile Ficin

Le sujet de la dignité humaine se trouve puis souvent dans les œuvres du XV<sup>e</sup> siècle et il est généralement associé au christianisme, au néoplatonisme et à l'hermétisme aussi. Le résultat d'une vision ainsi structurée est bien représenté par le philosophe humaniste Marsile Ficin (1433-1499), qui avait essayé de concilier la philosophie et la religion chrétienne surtout dans sa *Theologia Platonica*, mais aussi dans ses autres œuvres.

Marsile Ficin considère l'univers comme divisé selon un ordre hiérarchique, qui voit Dieu au sommet, suivi par les esprits purs, à savoir les anges, et ensuite par les âmes rationnelles ; enfin, les corps matériels trouvent leur place au fond de la hiérarchie. L'homme est composé aussi bien d'un corps matériel que d'une âme rationnelle et immortelle et c'est celle-ci qui montre l'image de Dieu en l'homme et qui lui confère sa dignité. L'âme humaine se place comme la charnière vivante entre le monde des esprits et celui des corps matériels et donc comme médiatrice entre les deux : ce n'est pas pour rien qu'elle est présentée comme *copula mundi*. Marsile Ficin attaque le nominalisme et le matérialisme, qui dénie l'existence des êtres abstraits, comme l'âme. En effet, selon lui, ces théories sont caractérisées par beaucoup de limites qui empêchent d'avoir des visions larges comme celles des philosophes. Cela rappelle le mythe platonicien de la caverne : les hommes qui se contentent de la réalité qu'ils voient ignorent la lumière vue par ceux qui ont trouvé le courage de sortir de la caverne, c'est-à-dire les philosophes. Donc ceux qui se fondent seulement sur ce qu'ils peuvent voir et toucher arrivent

---

<sup>50</sup> Quant à Antonio da Barga et à Bartolomé Facio, voir F. Toscano, *op. cit.* ; G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 16-18 ; C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 200-229

toujours à des conclusions matérialistes erronées. Il n'est pas correct de se baser seulement sur les sens, mais il est nécessaire d'employer la raison : il suffit de penser à l'exemple de la dimension du soleil, qui ne se peut pas mesurer uniquement par la vue, mais qui exige un raisonnement bien précis. Le but de Marsile Ficin n'est pas celui de dénigrer le corps, mais celui d'attribuer à l'âme une existence séparée de lui-même. Le corps maintient des qualités importants, comme la position droite et la beauté des membres, afin qu'il soit digne d'accueillir le trésor de l'âme immortelle. Ficin est fermement convaincu de l'immortalité de l'âme, à tel point qu'il renverse la vision traditionnelle : ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui montre la dignité et l'excellence humaine, mais au contraire ce sont ces dernières, déjà prouvées par la raison, qui attestent l'immortalité et la divinité de l'âme humaine. La dignité de l'homme est révélée par ces œuvres sur la terre : seulement l'homme est capable d'agir sur tout ce qui est changeant et il peut réaliser des choses grandes. Il est supérieur aux animaux, qui ne sont pas pourvus du langage et d'un outil si précieux comme les mains. Ficin loue les arts, par lesquelles l'homme montre sa capacité de créer, qui le fait ressembler à Dieu, comme s'il existât une relation entre la création de Dieu et l'imitation de l'homme par les arts. La grandeur de l'homme se montre puis encore plus en la faculté de commander et de former un gouvernement. Toutes ces considérations portent à présenter l'homme non pas comme image de Dieu seulement, mais aussi comme un dieu lui-même.

La vision de Marsile Ficin est le miroir du développement des idées humanistes, d'une certaine façon, et elle montre la centralité que l'homme a pris dans la pensée de l'époque. Toutefois, il n'est pas correct de croire que Ficin soit loin des préceptes chrétiens ou qu'il élève l'homme en laissant Dieu sur le côté : l'âme reste la partie la plus digne de l'homme et son but est celui de chercher Dieu. L'homme ressemble à Janus bicéphale, parce que la cohabitation de corps et âme en lui cause des tensions et des désirs opposés. Si le corps réussit à satisfaire ces besoins, l'âme est victime d'un mécontentement incessant et cette contradiction suscite une inquiétude constante, qui oppose la réalité à un désir d'éternité jamais satisfait. L'âme ne se contente pas des plaisirs terrestres, qui portent seulement à la misère, mais elle doit plutôt faire face à cette anxiété, à cette mélancolie qui peut élever l'homme ou le conduire à la folie. L'âme est présentée non pas comme Janus bicéphale, mais comme Protée et donc comme un être en mutation, qui peut avoir une vie pareille à celle des animaux, des démons ou des

anges. Sa vocation ne se trouve pas dans le monde, mais dans la recherche de Dieu, bien que cela rende l'homme conscient de la disproportion entre l'infinité du divin et son intellect limité et donc de sa misère. L'existence sur la terre peut sembler presque frustrante et sa finitude paraît abaisser la dignité humaine, alors qu'en fait elle donne la joie à l'âme, en montrant que sa vie est destinée à un bien plus grand et sans limites. Le chemin de l'homme vers Dieu est poussé par l'amour (*charitas*), qui est le moteur de l'élévation spirituelle. Grâce à l'amour, l'homme peut arriver à Dieu, le but de sa recherche et le seul qui peut lui donner la joie qu'il ne peut pas se passer de désirer<sup>51</sup>.

### 2.3 Pic de la Mirandole, de l'*Oratio de hominis dignitate* à l'*Heptaplus*

Le discours humaniste autour de la dignité humaine ne peut pas laisser de côté le philosophe Pic de la Mirandole (1463-1494), qui à la fin du quinzième siècle compose deux œuvres très importantes sur ce thème, l'*Oratio* et l'*Heptaplus*.

L'*Oratio*<sup>52</sup> est connue aujourd'hui sous le titre *Oratio de hominis dignitate*, bien que Pic ne lui eût pas donné ce nom au début et qu'il ne parle pas expressément de ce sujet à son intérieur. Pic se focalise ici sur la liberté de l'homme : en effet, l'homme est le dernier arrivé dans un monde déjà déterminé et défini et il a le devoir bien précis de l'admirer et de louer Dieu qui l'a formé. Il est une créature intermédiaire entre le ciel et la terre, le monde mortel et celui immortel et cette position lui permet de faire des choix. Ce qui distingue l'homme du reste des créatures est le libre arbitre, à savoir le pouvoir de s'autodéterminer. Il peut choisir si s'élever ou s'abaisser, si se régénérer ou dégénérer. Dieu a donné une dignité à tous les hommes, mais c'est l'homme qui décide si la concrétiser ou pas. Au contraire, les autres créatures sont caractérisées par l'absence de choix et donc l'homme garde une position privilégiée par rapport à eux. La dignité se montre lorsque l'homme se tourne vers Dieu et lorsqu'il choisit de vivre à la recherche de Dieu : c'est la liberté qui peut donner la dignité et sa conquête dépend de l'homme et de ses choix. L'intérêt de Pic concerne la liberté interprétée au sens théologique et non pas politique ou juridique : son but n'est pas celui de traiter la liberté des communes ou l'indépendance de ceux-ci de l'Empire, comme il était fréquent dans le Moyen Âge. En

---

<sup>51</sup> En ce qui concerne Marsile Ficin, voir C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 461-504 et C. Vasoli, *Marsile Ficin et la dignité de l'homme* en P. Magnard (éd. par), *op. cit.*, pp. 75-86

<sup>52</sup> Nous nous appuyons, pour la partie concernant l'*Oratio* de Pic de la Mirandole, de G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 26-28 et de D. Pastine, *Pic de la Mirandole. La liberté : absence de conditions ou ratio pédagogique* en P. Magnard (éd. par), *op. cit.*, pp. 87-101

effet, précédemment, beaucoup d'intellectuels opposaient la liberté républicaine à la corruption impériale ou de toute autorité extérieure et ils exaltaient un idéal de liberté politique : il suffit de penser au *De Monarchia* de Dante Alighieri ou à *l'Invectiva* contre Antonio Loschi de Vicence de Coluccio Salutati, qui soutenait que la richesse économique, artistique et littéraire de Florence était le fruit de sa *dulcissima libertas*<sup>53</sup>. Dans cette perspective, l'homme se rend digne par son activité : la dignité est une conquête qu'il s'assure par le développement des arts et des sciences. Cependant, Pic ne se réfère pas à cette typologie de liberté, mais plutôt à une liberté personnelle, non seulement au sens chrétien, mais plus en général métaphysique. Il traite le libre arbitre, dans une vision orientée à la redécouverte de l'individu.

Si *l'Oratio* est concentrée sur la relation entre liberté et dignité de l'homme, *l'Heptaplus*<sup>54</sup> reprend la Genèse comme point de départ pour la définition de « dignité humaine ». En effet, cette œuvre est un commentaire du premier chapitre de ce livre sacré, duquel le discours sur la dignité humaine émerge très souvent dans l'humanisme. La structure de ce texte reflète la création de l'univers racontée dans la Bible : chaque livre de *l'Heptaplus* correspond à l'un des sept jours de la création et chaque livre est divisé en sept chapitres. En particulier, le discours sur la dignité humaine se réfère au déjà cité verset 26 du premier chapitre de la Genèse, « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* » : l'homme est digne parce qu'il ressemble à Dieu. Toutefois, Pic souligne qu'il perd sa dignité et sa place privilégiée dans l'univers avec sa chute, lorsque le péché d'Adam tache toute l'humanité. Si cette rébellion semble compromettre son lien avec Dieu et les dons spéciaux qu'il avait reçu de lui, en fait Dieu permet le rétablissement de sa dignité par l'incarnation et surtout par la Résurrection de Christ, le nouvel Adam. En tout cas, l'image de Dieu en l'homme concerne l'âme, bien que Pic ne méprise pas le corps, qui maintien quand même une moindre importance. Il ressemble à Dieu donc, parce qu'il réunit en soi l'univers entier : ici, Pic semble suivre la théorie de l'homme-microcosme, mais en fait sa conception est plus vaste. En effet, il parle d'un microcosme spirituel et non pas matériel, dans lequel l'homme synthétise tous les degrés de l'être, à savoir *l'esse* des choses, le *vivere* des plantes, le *sentire* des animaux et *l'intelligere* des anges. Toutefois, l'homme n'est pas pourvu de chacun de ceux-ci de la

---

<sup>53</sup> Voir D. Pastine, *op. cit.*, p. 94

<sup>54</sup> Pour la partie concernant *l'Heptaplus* de Pic, voir G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 24-26 et C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 505-529

même façon : par exemple, *l'intelligere* de l'homme est vague par rapport à celui des anges, tandis que Dieu représente la perfection du tout. Donc, l'homme n'est pas le même que Dieu et ils gardent une différence importante : Dieu est le principe (*principium*) de tout et il contient tout parce qu'il est son Créateur ; l'homme au contraire le contient en tant qu'être intermédiaire (*medium*), qui résume la création en soi. Cette synthèse confère à l'homme sa dignité et sa domination dans le monde, s'il reste quand même soumis à Dieu. En effet, le péché peut éloigner l'homme de son Créateur et seulement Christ et le baptême peuvent lui rendre sa ressemblance à lui. L'homme reste de toute façon un « *magnum miraculum* », selon la tradition hermétique, et il arrive jusqu'à dépasser les anges : le ministère des anges est bien décidé à protéger les hommes et déjà le fait que chaque homme a le don d'un ange gardien est une marque d'excellence. En outre, les hommes sont appelés fils de Dieu, vu que Christ n'a pas dédaigné de devenir un homme lui-même, et ils n'ont pas une position fixe dans l'univers, mais ils peuvent excéder les anges et s'approcher davantage à la divinité.

La vision de Pic a été l'objet d'étude de nombreux critiques, chacun desquels a une opinion différente sur la position de ce philosophe dans le contexte de l'humanisme. Burckhardt en chante les louanges avec enthousiasme, en le voyant comme l'une des personnalités qui représentent l'époque heureuse de l'humanisme. Sûrement il amplifie les différences entre le Moyen Âge et l'humanisme, même s'il est vrai que la pensée de Pic marque un changement de la pensée occidentale. Au contraire, quelques spécialistes, en se fondant sur une lettre que Pic avait écrit à Ermolao Barbaro, soutiennent qu'il revient à la scolastique : en fait, selon Pastine<sup>55</sup>, l'importance de cette lettre a été exagérée, bien que l'inspiration néoplatonicienne qui la distingue est typique de Pic et de son époque. Trinkaus croit que l'image religieuse de l'homme selon Pic soit une image poétique, née du mysticisme hébraïque, païen et chrétien, laquelle difficilement représente la vision pratique typique de l'humanisme. En fait, Pic, comme Marsile Ficin, résume parfaitement les principales sources d'inspiration humaniste en ce qui concerne la *dignitas hominis*, c'est-à-dire la philosophie néoplatonicienne, l'hermétisme, mais aussi la tradition de la patristique chrétienne et il les insère dans la nouvelle ambiance de l'humanisme.

---

<sup>55</sup> Voir D. Pastine, *op. cit.*, p. 96

## 2.4 L'importance de la liberté et de la parole selon Erasme de Rotterdam

Les arguments au profit de la dignité humaine se trouvent constamment dans la pensée de beaucoup d'humanistes différents. Erasme de Rotterdam (1466-1536), l'un des personnages majeurs dans le contexte humaniste, rapporte des idées pareilles à celles de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole, ainsi que de nombreux autres intellectuels de l'époque. Dans son *Enchiridion militis christiani*, Erasme aussi pense que l'univers se fonde sur une hiérarchie, qui pose Dieu au sommet et les animaux au fond. L'homme se place toujours dans une position intermédiaire, qui lui permet de choisir si imiter Dieu ou les autres créatures du monde. L'homme est aussi composé d'une âme et d'un corps et cela crée des divisions en lui-même, qui d'un côté aime Dieu et veut lui ressembler et qui de l'autre est attiré par les plaisirs terrestres. À l'origine, l'esprit et le corps coexistaient en harmonie, mais le péché établit la discorde entre eux et, si leur séparation se révèle douloureuse, leur union cause une guerre continue. En particulier, dans le chapitre appelé *De varietate affectuum*, Erasme appelle « *affectus* » les sentiments, qui font partie d'un domaine qui concerne aussi bien le corps que l'âme et qui peut donc provoquer des tensions. Toutefois, il ne supporte pas la vision stoïcienne qui propose la purification comme une issue à ce conflit, parce qu'il n'a pas une conception tout à fait négative des *affectus*. En effet, ils ne sont pas tous mauvais, mais au contraire ils peuvent aussi aider l'homme à s'élever, même si la frontière entre les bons sentiments et ceux méchants est très mince et il est difficile d'établir leur nature. Erasme rejette aussi l'ascétisme, qu'il voit comme un combat vain contre le corps : il ne faut pas choisir entre l'âme et le corps, qui ne doit pas être considéré comme la partie négative de l'être humain. Au contraire, Erasme croit qu'il ait une valeur importante surtout grâce à la résurrection, qui ne regarde pas seulement les âmes, mais les corps aussi. Comme Pic, il affirme que l'homme a le pouvoir de choisir sa place dans la hiérarchie : il est capable aussi bien de devenir divin que de devenir une bête. Toutefois, ses déchirements dus à sa guerre intérieure et son attraction pour les plaisirs mondains le portent à s'éloigner de Dieu. De toute façon, Dieu lui donne sa grâce pour ne le pas laisser seul et pour l'aider à se décider pour le bien. L'homme reste quand même libre : il peut accepter ou refuser la grâce donnée par Dieu, lequel ne le sauve pas s'il ne le veut pas. La dignité de l'homme consiste en sa liberté de choisir de s'élever à Dieu et d'accéder à la vie divine. Cette divinisation de l'homme est possible grâce à



l'humanisation de Dieu par l'incarnation, qui redonne à l'homme la dignité qu'il avait perdue après sa chute et qui rétablit la concorde entre corps et esprit.

L'homme peut quand même se cramponner au monde et préférer le corps à l'âme : dans ce cas, il arrive à ressembler à une bête muette. Erasme attache beaucoup d'importance à la parole, nécessaire pour s'élever, à tel point que, selon lui, la distinction entre l'homme et l'animal est donnée non pas par la raison, mais par le langage. Il croit même que les bébés ne soient pas des êtres humains pour leur incapacité de parler et il distingue aussi les hommes selon leur manière de parler, à savoir selon leur éducation : en effet, l'homme peut être décrit comme *eloquens* s'il connaît les langues majeures, qui se fondent sur des règles grammaticales, c'est-à-dire le grec et le latin, tandis qu'il est défini comme *loquens* s'il parle celles sans une structure grammaticale, à savoir les vernaculaires. L'éloquence est donc l'une des marques de l'excellence humaine. En outre, Erasme écrit une œuvre intitulée *Lingua*, dans laquelle il décrit les vices qui pervertissent la parole, comme le bavardage et la calomnie, et l'emploi le plus haut du langage, la transmission de la parole de Dieu, qui est parfaite parce qu'elle révèle et cache à la fois, comme la parole éloquente.

En bref, selon Erasme, la dignité de l'homme vient aussi bien de son pouvoir de choisir Dieu et de sa liberté d'accepter sa grâce que du langage, qui est la caractéristique principale qui le distingue des animaux.

Il est intéressant de noter parmi les premières œuvres d'Erasme le titre d'un *De contemptu mundi*<sup>56</sup>, qui rappelle la pensée médiévale à la mémoire. Cependant, ce texte a difficilement à voir avec l'homonyme de Lothaire : Erasme veut seulement louer la tranquillité et le silence de la vie monastique, qui lui permettent d'étudier, surtout les classiques. En fait, son idéal ne concerne pas la dimension spirituelle, mais il se présente plutôt comme une expression du récent humanisme. Erasme n'aime pas tous les aspects de la vie monastique et il est souvent en désaccord avec ses confrères, qui n'acceptent pas la nouvelle culture humaniste. Il reste quand même lié à la religion chrétienne, à tel point qu'il soutient un renouvellement spirituel de la chrétienté contre la décadence de l'Église, afin de retourner à la pureté de l'Évangile<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Cette brève partie sur le *De contemptu mundi* d'Erasme est tirée de B. Mondin, *Storia della Teologia: Epoca moderna*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996, p. 98

<sup>57</sup> En ce qui concerne Erasme de Rotterdam, voir J. Chomarat, *La Dignité de l'homme selon Erasme* en P. Magnard (éd.par), *op. cit.*, pp. 63-71

## 2.5 Conclusions

La méditation sur la *dignitas hominis* au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle se base souvent sur les principes chrétiens et surtout sur l'idée de l'homme comme *imago Dei* que la Genèse décrit et qui lui confère sa vraie dignité, même si celle-ci concerne moins le corps que l'âme. Ce discours est lié à la conviction de l'immortalité de l'âme, essentielle pour ne pas s'arrêter à la caducité des choses terrestres et pour assurer à l'homme une récompense pour ses choix. Dans ce contexte, la comparaison entre l'homme et les animaux trouve une place importante, parce que l'homme se rachète dans son existence malgré son nature apparemment plus faible. L'homme se présente quand même comme une créature intermédiaire entre le ciel et la terre, au milieu du tout, et il peut choisir si ressembler à Dieu ou aux animaux : sa dignité est donnée aussi par sa liberté de choix, selon beaucoup d'humanistes. De plus, l'une des questions souvent répétées à cette époque est celle de la supériorité des hommes ou des anges, laquelle a des résultats différents, mais qui est traitée fréquemment par de nombreux intellectuels, comme par exemple Egidio da Viterbo<sup>58</sup>, outre ceux que nous avons déjà nommé précédemment. Bien que cela ne puisse constituer une règle toujours valable, le sujet de la dignité humaine s'insère dans un contexte chrétien, même si les influences néoplatoniciennes et hermétiques surtout marquent une bonne part des œuvres dédiées à ce thème.

---

<sup>58</sup> Voir C. Trinkaus, *op. cit.*, pp. 526-529

## CHAPITRE III

# LA *DIGNITAS HOMINIS* DANS LA FRANCE DE LA RENAISSANCE

### 3.1 Tradition et nouveautés dans l'étude de la *dignitas hominis* en France

La *dignitas hominis* était sûrement l'un des sujets les plus courants au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle et la France ne pouvait pas être exclue de ce contexte. Beaucoup d'auteurs dédient quelques-unes de leurs œuvres à ce thème et ils ajoutent des idées nouvelles à celles qui étaient désormais des *topoi* répétés souvent au cours des siècles. Des sources importantes pour eux étaient constituées par les éditions les plus récentes de nombreux textes fondamentaux pour le développement de ce sujet, tels les textes de la patristique : à l'époque il existait une traduction en français de Théodoret de Cyr par Roland Piètre, publiée en 1555, presque une quarantaine d'éditions des œuvres de Lactance publiées entre 1465 et 1594, deux éditions du *De natura hominis* de Nemesius (1538 et 1565) et plusieurs éditions des textes de Grégoire de Nysse et de Saint Jean Chrysostome, en particulier une traduction en français par Frédéric Morel d'une partie de ses commentaires de la Genèse intitulée *Discours de Saint Jean Bouche d'Or sur la création des animaux et de la dignité de l'homme*<sup>59</sup>. Les auteurs français qui développent ce sujet reprennent des arguments en faveur de la dignité de l'homme qui existaient depuis l'antiquité : l'éloge de l'homme créateur et son désir de connaître, l'homme vu comme synthèse de l'univers et comme *vinculum et ligamentum*, thèmes typiques de l'école lyonnaise, et surtout l'éloge de la structure anatomique humaine et la vision de l'homme comme arbre renversé. En effet, les *topoi* de *l'os sublime* et des *erectos ad sidera vultus* étaient déjà courants aussi bien dans les textes de l'antiquité, comme ceux d'Empédocle et d'Ovide, que dans les œuvres hermétiques et patristiques : l'homme est considéré comme la seule créature qui a les yeux haut placés et une posture

---

<sup>59</sup> Voir L. Sozzi, *La «dignitas hominis» dans la littérature française de la Renaissance* en L. Sozzi, *Un désir ardent. Etudes sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Torino, Il Segnalibro, 1997, pp. 11-14. L'étude entière de Sozzi est particulièrement précieuse pour l'analyse de la diffusion du sujet de la *dignitas hominis* en France à la Renaissance et notre recherche se base surtout sur celle-ci.

droite, choses qui semblent souligner sa possibilité de regarder le ciel, son origine et sa destinée. Cette particularité confère à l'homme une grande dignité et elle lui rappelle sa ressemblance à Dieu, qu'il ne partage pas avec les animaux. Ce thème est repris par beaucoup d'auteurs français, comme Joachim du Bellay, Ambroise Paré, Maurice Scève, Nicolas de Bris, Pierre Boaistuau, Louis le Caron, Guillaume du Bartas, Agrippa d'Aubigné et Pierre Charron. Toutefois, cet argument, qui a supporté la dignité humaine pendant les siècles, est interprété aussi presque comme un *topos* de la *miseria hominis* par quelques auteurs : Charles de Bovelles paraît souligner plutôt la nécessité pour l'homme de se détacher du monde, afin qu'il puisse contempler le ciel, tandis que Marguerite de Navarre et Nicolas Denisot mettent l'accent sur la soumission de l'homme à Dieu, puisqu'ils considèrent l'*os sublime* comme la preuve qu'il doit se dédier à la recherche des choses célestes. Claude Witart, dans la préface de sa traduction du *De casibus* de Boccace, Guillaume du Vair, dans son *Traité de la constance*, et Chabodie, dans son *Le petit monde*, reprennent aussi ce thème pour le réfuter et pour souligner au contraire l'importance d'élever l'esprit au ciel. Cela est dû surtout à la crise des valeurs humanistes, qui portera à l'époque baroque et à la mise en discussion de l'optimisme sur l'homme. Des exemples particulièrement « extrémistes » sont ceux donnés par quelqu'un des poètes réformés, comme Jean de l'Espine, qui soutient, dans ses *Excellens discours*, que la prétention de l'homme d'être supérieur aux animaux soit une démonstration de son orgueil. Cependant, ils ne sont pas les seuls à avoir une vision de l'homme si négative : Jacques Tahureau, dans ses *Dialogues*, rapporte un anecdote concernant le philosophe Anaximène, qui tomba dans une fosse tandis qu'il regardait les étoiles et qui fut moqué par une vieille qui lui reprocha de vouloir connaître les mystères célestes alors qu'il n'était même pas capable de regarder ce qu'il avait devant ses pieds. Cet exemple résume la vision désenchantée de Tahureau, qui pense que l'homme devrait être conscient de sa condition terrestre au lieu de croire de pouvoir accéder à la connaissance du tout. Montaigne aussi est critique envers le concept de « dignité humaine », mais nous reviendrons plus tard sur ses idées. Au XVI<sup>e</sup> siècle donc l'anthropocentrisme humaniste commence à manquer et l'homme a besoin d'admettre ses limites pour trouver sa dignité, qui ne peut plus être confondue avec son orgueil. Cependant, la reprise des *topoi* traditionnels n'est pas toujours visant à leur critique : en effet, quelques auteurs suivent une ligne plus traditionnelle et ils se servent de thèmes

séculaires pour célébrer l'excellence humaine. Ambroise Paré, par exemple, reprend la comparaison entre hommes et animaux dans son *Livre des animaux et de l'excellence de l'homme*. Dans cette œuvre, après avoir décrit les animaux et leurs capacités, il se dédie à un éloge de l'homme, qui est considéré comme la créature la plus parfaite, bien qu'elle naisse sans toutes les « commodités » attribuées aux animaux. En effet, l'homme est fait à l'image de Dieu et cela lui confère des qualités plus hautes, comme la raison, qui n'a pas été donnée comme aux animaux « seulement pour la conservation de leur vie corporelle, mais [elle a été donnée] à l'homme pour vivre éternellement »<sup>60</sup>. Même s'il n'a pas les moyens pour se défendre possédés par les animaux, il est pourvu de dons bien plus précieux, comme la sagesse et la main, qui lui permettent de créer tout ce qu'il n'a pas reçu de la nature. En outre, il peut accéder à la connaissance non seulement des choses terrestres, mais aussi des choses divines. Il est donc le vrai chef d'œuvre de Dieu, à tel point que, dit Paré, « quelques sages d'Égypte appellerent l'homme Dieu terrestre, animal divin et celeste, messenger des dieux, seigneurs des choses inferieures, familier des superieures, et finalement miracle de nature »<sup>61</sup>. Barthélemy de Chasseneuz aussi attache beaucoup d'importance à la ressemblance de l'homme à Dieu et il met en évidence la liberté humaine de choisir entre le ciel et la terre ; en effet, il se fonde sur la tradition chrétienne et sur l'*Oratio* de Pic de la Mirandole pour la partie de son *Catalogus gloriae mundi* (1529) dédiée aux *Dignitates Laudes et excellentias hominis, praecipueque mulierum*<sup>62</sup>.

Un autre argument classique en faveur de la dignité humaine, celui de l'arbre renversé, n'a pas été oublié dans la littérature française de cette période : selon ce *topos*, l'homme est vu comme un arbre renversé, c'est-à-dire comme un arbre qui a les branches qui penchent vers le sol et la racine qui est tournée vers le ciel, chose qui souligne sa vraie provenance et sa vraie destinée. Ce thème, formulé dans le *Timée* de Platon, mais qui se trouve aussi dans les sources classiques et patristiques, est repris par Pic de la Mirandole et par des auteurs français comme Charles de Bovelles et Maurice Scève, l'un des représentants les plus importants de l'école lyonnaise : Lyon n'était pas certainement

---

<sup>60</sup> Voir A. Paré, *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré*, Paris, Baillière, 1841, p. 764. Paré consacre les chapitres XXII-XXVI du *Livre des animaux et de l'excellence de l'homme* au sujet de la perfection de la créature humaine.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 766

<sup>62</sup> Voir F. Secret, *Le Catalogus Gloriae Mundi de Barthélemy de Chasseneuz et la Dignitas hominis in Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, n° 20, 1958, pp. 170-176

étrangère aux idées diffusées par l'humanisme, grâce aussi aux éditions des œuvres, par exemple, de Lactance, de Philon et de Nemesius, les sources des humanistes, qui étaient publiées juste là. L'image de l'arbre renversé est employée aussi par François Rabelais dans le *Quart livre*, dans lequel il reprend un mythe raconté par l'humaniste Celio Calcagnini dans son apologue *Gigantes*. Cette histoire a pour protagoniste Physis (Nature) et son ennemie Antiphysie (Antinature) : la première a deux fils, Beauté et Harmonie, comme la seconde, qui en a deux aussi, appelés toutefois Amodunt et Discordance. Ce qui distingue ces derniers est leur posture, parce qu'ils refusent la position droite et ils cheminent la tête en bas et les pieds en haut : Rabelais, en décrivant la forme sphérique de leur tête et les différences entre celle-ci et la tête de l'homme, se sert des mots de Giannozzo Manetti lorsqu'il parle de la tête humaine. Mais ce qui est intéressant se trouve dans ce passage :

Antiphysie louoit et s'efforçoit prouver que la forme de ses enfans plus belle estoit et advenente que des enfans de Physis [...] : Avoir les pieds en l'air, la teste en bas, estoit imitation du createur de l'Univers : veu que les cheveux sont en l'homme comme racines, les jambes comme rameaux. Car les arbres plus commodement sont en terre fichées sur leurs racines que ne seroient sur leurs rameaux. Par ceste demonstration alleguant que trop mieulx, plus aptement estoient ses enfans comme une arbre droicte, que ceulz de Physis, les quelz estoient comme une arbre renversée<sup>63</sup>

Antiphysie fait croire que la posture de ses fils soit celle correcte et naturelle, tandis que celle des fils de Physis soit illogique, parce qu'elle ressemble à celle d'« une arbre renversée ». Rabelais sûrement n'emploie pas les mots au hasard, mais il connaît bien d'où ils proviennent et il sait que les lecteurs de son époque étaient en mesure de saisir les allusions aux thèmes classiques. En se servant des *topoi* comme le *status erectus* et l'arbre renversé, il insère une critique implicite à ce qui va contre nature, dans ce cas à l'hypocrisie et à la sévérité religieuse et morale de l'Eglise, aussi bien catholique que protestante, qui n'aide pas les fidèles à élever réellement l'esprit. En effet, ici Rabelais paraît attacher de l'importance à un mouvement de l'homme vers le haut et non pas vers le bas, bien qu'il souvent se moque des concepts généralement estimés comme élevés, comme la *dignitas* et la *miseria hominis*. Il associe souvent les mots-clés de l'humanisme à des autres qui les dévalorisent, comme lorsqu'il parle de « dignité des

---

<sup>63</sup> F. Rabelais, *Quart Livre*, cité en L. Sozzi, *Physys et Antiphysis, ou de l'arbre inversé* en L. Sozzi, *Un désir ardent, op. cit.*, p. 139. Pour les citations de l'œuvre de Rabelais, Sozzi se réfère à l'édition critique du *Quart Livre* donnée par R. Marichal, Genève-Lille, Droz, 1947

braguettes », de « microcosme de mouches » ou lorsqu'il disqualifie le siège de la raison, le cerveau<sup>64</sup>. Cependant, tout ce qui semble une liquidation d'une théorie valide pendant les siècles se change plus avant en un éloge de la nature humaine, qui est animée par un désir d'apprendre et de s'élever qui la pousse à l'action, même si le but n'est plus marqué par la spiritualité des Pères.

Le discours sur la *dignitas hominis* en France est toutefois enrichi d'éléments nouveaux ou qui étaient mis au deuxième plan par rapport aux composantes plus traditionnelles : les découvertes techniques et historiques, l'importance de la littérature et de la poésie et le désir d'immortalité. En effet, comme l'analyse du passage de l'œuvre de Rabelais l'a déjà montré, la vision de la dignité humaine par beaucoup d'auteurs français est plus pratique et elle se focalise sur l'action et non pas sur la méditation : la contemplation doit seulement générer le désir de voir et de connaître, qui à son tour donne à l'homme une conscience de sa puissance. Il paraît donc inutile de conduire une vie monacale ou entièrement dédiée à la méditation, si elle est une fin en soi et elle ne porte pas à concrétiser des grandes entreprises. L'importance des conquêtes techniques est soulignée par Rabelais, par Boaistuau et aussi par Scève dans son *Microcosme* : ici il souligne comment les actions de l'homme peuvent le porter à l'immortalité, parce qu'elles peuvent rester vives et vaincre le temps. L'immortalité prend donc des connotations nouvelles, non plus spirituelles, mais concrètes. Ces auteurs ne sont pas intéressés à l'immortalité de l'âme, à la séparation du corps de celle-ci, à la dignité conférée à l'homme par sa présence en lui ou à sa ressemblance au Créateur. Ils recherchent l'immortalité dans les œuvres de l'homme et dans ce qu'il a réussi à obtenir. Toutefois, il trouvent cette possibilité d'immortalité non seulement dans les découvertes scientifiques et techniques, mais aussi dans la poésie et dans la littérature. Louis Le Caron, dans son *Ronsard ou de la poésie*, met en évidence la fonction civilisatrice de la poésie, qui peut s'avérer être utile dans un contexte public et politique, en particulier dans la civilisation d'êtres sauvages, chose qui rappelle les mythes d'Amphion et d'Orphée. Étienne Dolet, qui est presque obsédé par la fragilité des choses terrestres et par la mort, sent la nécessité de trouver un moyen pour les vaincre et il l'identifie avec la littérature. La réalisation des actions concrètes est la seule façon de vivre éternellement et la littérature est la forme la plus élevée pour accomplir ce devoir. En effet, elle

---

<sup>64</sup> Nous nous appuyons sur les exemples rapportés par L. Sozzi, *Quelques aspects de la notion de «dignitas hominis» dans l'œuvre de Rabelais* en L. Sozzi, *Un désir ardent, op. cit.*, pp. 121-122

attribue à l'homme une dignité non pas par les contenus, mais par une tension surhumaine qui le porte à créer et qui l'élève donc à une *imitatio Dei* non plus contemplative ou morale, mais qui lui donne l'immortalité dans l'histoire. La dignité ne consiste pas en un don déjà reçu par Dieu et elle perd sa connotation céleste, mais elle devient une conquête à laquelle l'homme doit parvenir par ses efforts. Pierre de Ronsard trouve par contre la dignité humaine dans l'historiographie, comme il est clair dans son poème *De l'excellence de l'esprit de l'homme* (1559). Il loue la multiplicité des capacités de l'homme, qui peut inventer et créer infiniment, comme l'histoire le montre. L'historien est donc le témoin de la grandeur humaine, parce qu'il a la possibilité d'étudier les entreprises et les conquêtes de l'homme et cela lui permet de développer une conscience de l'excellence humaine.

Ce qui est souvent souligné par des auteurs comme Le Caron, Scève et Dolet est l'importance de l'effort humain, de cette ardeur qui pousse l'homme à accomplir des grandes œuvres dans une dimension temporelle et terrestre. Toutefois, s'il est possible de parler effectivement d'un processus de sécularisation dans le développement du sujet de la *dignitas hominis*, il serait erroné et anachronique de considérer ces auteurs français comme athées, bien que sûrement ils changent de perspective par rapport à ceux qui se basent sur une tradition plus classique.

### **3.2 Le *Livre du Sage* de Charles de Bovelles**

Un des auteurs français qui développent largement le sujet de la dignité humaine est le philosophe Charles de Bovelles. Son *Livre du sage* (1511), et surtout le *Livre de l'intellect*, qui est contenu à son intérieur, est particulièrement important, parce qu'il recueille ses idées philosophiques et il montre l'intérêt de son auteur pour ce thème. Parmi les sources employées par Bovelles se distinguent le texte *Science du livre des créatures, de la nature et de l'homme* de Raymond de Sebond, un médecin, philosophe et professeur de théologie à Toulouse, connu aussi grâce à un passage des *Essais* de Montaigne, et le corpus hermétique. En effet, comme nous avons déjà vu, l'hermétisme avait beaucoup influencé la pensée humaniste et, en effet, l'œuvre de Trismégiste se diffusa en France grâce à la publication de plusieurs éditions par Symphorien Champier et par Lefèvre d'Étaples, dont Bovelles était disciple.



Dans le *Livre de l'intellect*, Bovelles attache beaucoup d'importance à la comparaison entre l'homme et l'ange, thème qu'il avait déjà traité dans un *Opuscule* métaphysique de 1504 et dans une lettre à Lefèvre d'Étaples datée 1505, comme Emmanuel Faye le rappelle dans son étude sur la dignité de l'homme selon cet auteur<sup>65</sup>. Faye rappelle que, selon Bovelles, l'ange est la créature la plus noble et que son intellect « connaît toutes choses sans espèces, par la seule intuition de soi », tandis que « l'intellect humain, qui ne dispose d'aucune idée innée, doit créer ses propres espèces, ou notions intellectuels, à partir des espèces ou perceptions sensibles, dont il s'est imprégné en parcourant le cercle du monde, avant de faire retour en soi »<sup>66</sup>. Bovelles reprend la conception de Saint Augustin et de Raymond Lulle qui suppose une trinité d'éléments, à savoir l'intellect, la mémoire et la contemplation, dans la pensée de l'homme. En particulier, il souligne l'importance de la mémoire, qui lui permet de recueillir des espèces intellectuelles et qui crée donc un microcosme, parce qu'elle donne une représentation intellectuelle du monde laquelle devient égale et semblable à celui-ci. L'homme essaye donc de rendre intelligible le monde sensible, tandis que l'ange n'a pas besoin de cet effort. Ils semblent très différents, comme deux extrêmes trop loin l'un de l'autre : il paraît impossible pour l'homme d'attendre le niveau de l'ange, créature parfaite et inaccessible, mais l'homme peut s'élever, bien qu'il soit défavorisé au début. Son intellect peut devenir égal à celui de l'ange, mais l'homme ne peut pas devenir un ange lui-même. En effet, l'homme a été la dernière créature dans une réalité déjà déterminée pour synthétiser la création entière et il doit sauvegarder sa position médiatrice, sans se confondre avec les autres créatures. C'est grâce à son effort que l'homme conquiert sa dignité et c'est surtout la connaissance qui peut l'aider, comme Bovelles le rappelle dans le *Livre du sage*. L'homme doit devenir *studiosus* et, comme Prométhée avait volé le feu aux dieux pour animer un homme d'argile, il doit trouver le feu de la sagesse, qui lui permet d'animer l'homme naturel à l'intérieur de lui. Selon Bovelles, la chute de l'homme consiste en l'oubli de sa dignité, qui doit être récupérée : il est donc important qu'il se dédie à la contemplation pour retrouver la conscience de soi et pour se redécouvrir comme synthèse du monde et médiateur entre le ciel et la terre. De cette façon, la connaissance permet la création de l'homme, à savoir la création de sa dignité : cette-ci n'est pas un don, mais le fruit d'une

---

<sup>65</sup> E. Faye, *De la dignité de l'homme selon Charles de Bovelles* en P. Magnard (éd. par), *op. cit.*, pp. 125-142. Notre analyse sur Bovelles se fonde principalement sur cette étude.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 127

évolution intérieure. L'homme ne naît pas complète, mais il est perfectible et ses possibilités d'élévation dépendent de l'usage rationnel qu'il fait de son libre arbitre et de l'élévation de son esprit, comme Bovelles le rappelle dans son *Livre de vœu et du libre arbitre*, dans lequel il analyse le lien entre dignité et libre arbitre. La dignité de l'homme se mesure selon son emploi de sa raison et de sa volonté, desquelles il doit prendre conscience. Afin d'accomplir ce chemin intérieur, l'homme trouve une condition optimale dans la possibilité de se retirer en soi et de conduire une vie monastique, qui peut l'aider à atteindre la *sapientia* dans son parcours progressif d'élévation<sup>67</sup>.

### **3.3 La critique désillusionnée de Montaigne à l'exaltation de la *dignitas hominis***

Les auteurs français introduisent sûrement des nouveautés en ce qui concerne le sujet de la *dignitas hominis*, mais des voix encore plus différents existent aussi. En effet, pas tous sont de la même opinion, mais quelqu'un arrive à renverser ce qui était souvent tenu pour sûr depuis l'antiquité. Un exemple d'un contestataire de la dignité humaine est celui de Michel de Montaigne, qui refuse tous les arguments en faveur de cette-ci soutenus par les classiques, par les Pères de l'Église, par Hermès Trismégiste et par les humanistes de son époque. Dans ses *Essais*, il critique à plusieurs reprises cette conception si optimiste de la nature de l'homme et l'*Apologie de Raymond de Sebond* est un exemple clair de sa position. Comme nous avons déjà vu, Raymond de Sebond était un philosophe catalan qui avait été aussi recteur de l'Université de Toulouse et son œuvre *Science du livre des créatures, de la nature et de l'homme*, connue surtout sous le titre *Theologia naturalis*, qui avait comme but celui de démontrer le fondement de la foi sur la raison, avait été attaquée durement à son époque. Montaigne se fait son avocat, mais, sous prétexte de le défendre, il se détache de ses thèses : par exemple, il critique sa conception des noms, donnés avant que l'homme puisse ouvrir, mais qui peuvent être enrichis ensuite de gloire par ses bonnes actions, suivant Sebond. Montaigne met en évidence l'impossibilité pour chacun de s'approprier des qualités indiquées par un nom et de se refléter entièrement dans eux. Il attaque les *topoi* généralement employés pour prouver la dignité humaine : il met en question la vision de l'homme comme microcosme et le privilège de son *status erectus*, qui devrait représenter un symbole de l'excellence de l'homme, qui serait la seule créature avec la tête en haut pour contempler

---

<sup>67</sup> L. Sozzi aussi souligne cet aspect de l'œuvre de Bovelles dans son étude «*Un désir ardent*» en L. Sozzi, *Un désir ardent*, op. cit., pp. 96-98

sa réelle patrie, à savoir le ciel. Montaigne presque ridiculise cette idée ancienne : « Il y a plusieurs bêtes qui ont la vue renversée tout à fait vers le ciel ; et l'encolure des chameaux et des autruches, je la trouve encore plus relevée et droite que la nôtre »<sup>68</sup>. En effet, il ne croit pas que l'homme soit au sommet de l'échelle des créatures, mais au contraire il met en doute la supériorité de l'homme par rapport aux animaux. Selon lui, l'homme n'est pas pourvu par la nature des moyens pour survivre, au contraire des animaux, mais cependant il se considère comme la créature la plus digne dans le monde : « La plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse »<sup>69</sup>. Donc, il attaque l'orgueil de l'homme, qui se vante de sa position dans la hiérarchie présumée de la création, bien qu'en fait il se trouve dans une condition précaire. La présomption devient donc « notre maladie naturelle et originelle », tandis qu'elle manque de fondement, parce que les hommes et les animaux ne sont pas si différents. Selon la pensée traditionnelle, l'homme peut décider si s'abaisser au niveau des bêtes ou si s'élever pour ressembler à Dieu : cette conception manque donc complètement en Montaigne, qui ne justifie pas la position que l'homme se donne au dessus des animaux et qui, de quelque façon, doute aussi de l'existence même de cette échelle. L'homme peut certainement changer, mais non pas dans le sens voulu par les auteurs classiques ou par les humanistes, puisque Montaigne n'interprète pas la métamorphose humaine comme un perfectionnement continu visant à le conduire à la divinité. Toutefois, l'homme peut se transformer lorsqu'il ne suit pas toujours la même forme de vie : en particulier, Montaigne souligne l'importance de l'imagination, qui aide à ne pas se fixer sur une seule typologie de vie. Le changement devient donc particulièrement important, parce que l'homme trouve sa dignité dans sa capacité de changer, qui est une caractéristique qui le distingue vraiment des animaux : tandis que leur comportement dépend de l'inclination naturelle, « les hommes, se jetant incontinent en des accoutumances, en des opinions, en des lois, se changent ou se déguisent facilement »<sup>70</sup>. Cette idée permet de donner une dignité à tous les hommes et non pas seulement à quelques catégories, comme celles des philosophes ou des saints, parce que

---

<sup>68</sup> M. Montaigne, *Essais*, II, 12 cité en P. Magnard, *La dignité de l'homme de Raymond de Sebond à Montaigne* en P. Magnard (éd. par), *op. cit.*, p. 168

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 169

<sup>70</sup> M. Montaigne, *Essais*, cité en C. Bouriau, *Dignité humaine et imagination selon Montaigne en Camenae*, n° 8, décembre 2010, p. 3. Bouriau souligne en particulier le lien entre imagination et dignité humaine dans son étude.

la possibilité de métamorphose est commune à tous pour son statut de condition universelle.

Toutefois, l'homme ne peut pas penser d'arriver au niveau de Dieu et continuer à avoir une confiance aveugle en ses capacités de s'élever. Il ne pourra jamais trouver sa dignité s'il n'a pas conscience de ses limites. Il est indispensable pour lui de reconnaître sa réelle condition et de ne pas s'exalter de manière injustifiée, en tenant sa dignité et sa supériorité sur les autres créatures pour acquises. Bien qu'il soit très critique envers l'optimisme « exagéré » des humanistes, Montaigne n'est pas un partisan de la *miseria hominis* : l'insistance sur cette-ci n'est pas moins répréhensible que l'exaltation de la *dignitas hominis*, parce que si cette dernière dérive de l'arrogance de l'homme, la première vient de son ignorance<sup>71</sup>. Selon lui, en effet, « c'est contre nature que nous nous mesprisons [...] ; c'est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre creature, de se hayr et desdeigner »<sup>72</sup>. L'homme peut certainement se dédier à la connaissance, qui est un autre moyen pour trouver sa dignité, mais il doit toujours tenir compte de l'impossibilité de tout savoir et d'un désir qui ne sera jamais satisfait<sup>73</sup>. Comme Pierre Magnard le souligne, la dignité de l'homme selon Montaigne « s'est conquise, à coup sûr, dans et par le rejet de toutes les dignités. Elle ne saurait être tributaire ni d'un ordre naturel, ni d'une hiérarchie institutionnelle, car alors à l'homme elle serait conférée du dehors, sans lui appartenir en propre »<sup>74</sup>.

L'humanisme de Montaigne n'est pas marqué par une glorification naïve et fanatique de l'homme et de ses facultés, mais il représente une vision plus objective et désenchantée, selon laquelle l'homme doit être conscient de ses limites afin de ne pas tomber dans la vraie ignorance, c'est-à-dire la conviction de savoir plus que l'on sait en fait. Il renverse les idées de l'anthropocentrisme strictement humaniste, qui est vu comme orgueilleux et présomptueux de manière presque irréfléchie. L'homme ne doit pas se croire supérieur,

---

<sup>71</sup> Voir A. Pele, *El discurso de la Dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*, op. cit., p. 84 et L. Sozzi, *La dignitas hominis en L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli "Essais"*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014, pp. 35-41

<sup>72</sup> Cette citation de Montaigne, *Essais* vient de L. Sozzi, *La dignitas hominis en L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli "Essais"*, op. cit.

<sup>73</sup> *Ivi*

<sup>74</sup> P. Magnard, *La dignité de l'homme de Raymond de Sebond à Montaigne* en P. Magnard (éd. par), op. cit., p. 172

mais il doit cultiver la *mediocritas*, qui est fondamentale pour maintenir une attitude lucide dans l'évaluation de soi-même<sup>75</sup>.

### 3.4 Conclusions

Les auteurs de la Renaissance française ne négligent pas l'étude de la *dignitas hominis*, qui était si répandue dans l'Europe de l'époque. Sûrement ils suivent la tradition avec l'emploi des *topoi* en faveur de celle-ci depuis toujours, mais ils introduisent souvent des nouvelles idées et conceptions pour analyser ce sujet. Ils se focalisent sur une vision plus pratique et plus technique, mais aussi plus séculière de la nature de l'homme et ils font souvent dériver son excellence de ses facultés et des résultats qu'il a obtenu au cours des siècles. Cependant, pas tous montrent une attitude si optimiste à l'égard de l'homme, comme dans le cas de quelques poètes protestants, qui visent à souligner plutôt la misère de la condition humaine et la nécessité de s'appuyer sur Dieu, ou de Montaigne, qui au contraire n'accepte pas la célébration naïve de l'homme et qui lui préfère une étude plus objective. Cela reflète un changement dû à la crise des valeurs humanistes et au passage d'une époque à l'autre, marqué par le refus de la présomption humaine et par un désenchantement qui vise à rendre l'homme conscient de la réalité pleine de limites de sa condition.

---

<sup>75</sup> C. Dubois, *Montaigne : la reconquête de la dignité humaine sur l'indignité des temps* en P. Magnard (éd. par), *op. cit.*, p. 182



## CHAPITRE IV

# LE BREF DISCOURS DE L'EXCELLENCE ET DIGNITÉ DE L'HOMME DE PIERRE BOAISTUAU

### 4.1 La vie de Pierre Boaistuau

Pas beaucoup d'informations sur la vie de Pierre Boaistuau sont arrivées jusqu'à notre époque, puisque seulement quelques documents se sont conservés. Michel Simonin, un spécialiste qui a étudié soigneusement cet auteur, a trouvé un acte de baptême, quelques papiers concernant son voyage en Angleterre, d'autres sur une question de l'édition des nouvelles de Marguerite de Navarre et enfin un fragment de son testament<sup>76</sup>. Boaistuau se dit provenant de Nantes, en Bretagne, dans ses œuvres<sup>77</sup>, mais il est plus difficile d'identifier l'année de sa naissance. Selon Simonin, elle est probablement trouvable dans le fol. 56 v° du registre GG 414 des Archives municipales de la Ville de Nantes, paroisse de Sainte-Croix, dans lequel ces quelques lignes concernant le mois d'octobre de 1517 pourraient être éclairantes :

Le IX<sup>e</sup> jo[u]r dud[it] moys fut baptizé P[ier]res filz de Gilles Bouexcau et Jehanne sa fe[m]me p[ar]raïns dom P[ier]res Aubert p[re]s b[t]re Estienne Baronnet mar[rai]ne Th[Abréviation barrée] Connecte fe[m]me de P[ier]res Pineau notaire.  
[signé] Ju. Aubry<sup>78</sup>

Boaistuau voyage ensuite à Poitiers, à Valence et à Avignon pour suivre ses études juridiques, qu'il suspend pour devenir le secrétaire d'un « Monseigneur de Cambrai », comme il l'appelle dans le prologue de son *Chelidonium* de 1556, lequel est plus probablement le sieur de Soulangis que l'archevêque de Cambrai<sup>79</sup>. Il le suit en outre en Allemagne et en Italie, où il se trouve effectivement entre 1550 et 1555, chose qu'il

---

<sup>76</sup> Voir M. Simonin, *Notes sur Pierre Boaistuau en L'encre et la lumière : quarante-sept articles (1976-2000)*, Genève, Droz, 2004, pp. 3-14. Notre biographie de Boaistuau se fonde surtout sur cette étude.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 4

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 4

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 6

répète dans ses *Histoires Prodigieuses*<sup>80</sup>. Plus tard, il devient aussi l'éditeur de l'*Heptaméron des Nouvelles* de Marguerite de Navarre, qui est publié au début sous le nom d'*Histoires des Amans fortunés* et qui a dû subir toutefois de nombreuses modifications par la suite. L'œuvre est publiée par Vincent Sertenas en 1558.

À Paris, entre la fin de 1557 et le début de 1558 il rencontre James Beaton, archevêque de Glasgow et puis ambassadeur d'Ecosse à Paris grâce à la reine Marie Stuart. C'est à lui qu'il dédie son *Théâtre du monde*, dont l'épître liminaire montre l'éloge qu'il adresse à l'Écossais, auquel il dit que cette œuvre est centrée sur les misères humaines même si ses vertus auraient mérité d'être louées :

Encore qu'il fault que je confesse (comme la verité est) que qui voudroit avoir esgard à la consommation de voz vertuz, integrité de vie, syncerité de meurs, à la cognoissance de toutes disciplines, tant divines que humaines, aux rigoureux assaulx de fortune, laquelle vous avez vaincue et domptée, aux merites tant de vostre republique d'Escosse, que de la nostre francoise, la memoire desquelz est si grande, qu'elle a penetré par toute l'Europe : il seroit trop plus decent et convenable de vous honorer d'un Theatre de triumphe et honneur, enrichy de toutes couronnes, et aornements, desquelz les anciens Romains avoient acoustumé de celebrer, et eterniser la mémoire de ceulx qui avoient faict service à leur patrie, que vous presenter un theatre de misereres, tel qu'est le tiltre du mien. Duquel vostre grandeur se contentera s'il luy plaist, attendant quelque autre œuvre mieux elaboré et poly, que je traicteray aidant Dieu en autre langue et qui de bref sortira en lumiere soubz la protection et faveur de voz divines vertuz<sup>81</sup>

Boaistuau était aussi ami avec ses neveux, auxquels il dédie l'œuvre qui peut être considérée comme le complément du *Théâtre du monde*, le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, dans lequel il s'adresse à « Jacques et Alexandre de Betoun, Gentilzhommes Escossois ». En effet, dans la dédicace, il explique la motivation de son choix :

Car oultre l'heureuse profession que vous avez tousjours faicte des bonnes lettres, l'observation et reverence en laquelle vous avez les amateurs d'icelles, la frequente communication de noz estudes, encores y a il cest ancien lien de nostre indissoluble amitié, lequel me presse si fort que je ne regrette autre chose que n'avoir je ne scay quoy de plus digne de vous, affin de vous faire congnoistre combien grande est la devotion que j'ay de vous complaire et obeyr toute ma vie<sup>82</sup>

Grâce aussi à la connaissance de ces personnalités, il part pour l'Angleterre probablement à la fin de 1559 et il a la possibilité ici d'être reçu par la reine Elisabeth à

---

<sup>80</sup> *Ibidem*. Simonin se réfère au chapitre XXXIII des *Histoires Prodigieuses*, où Boaistuau parle de cette période comme « du temps du pape Jules dernier mort », donc entre 1550 et 1555.

<sup>81</sup> P. Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, éd. critique par M. Simonin, Genève, Droz, 1981, p. 43

<sup>82</sup> P. Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, éd. critique par M. Simonin, Genève, Droz, 1982, p. 36



la Cour en 1560. Boaistuau porte avec lui des textes à présenter à la reine même, à savoir un manuscrit inédit de ses *Histoires Prodigieuses* et un exemplaire de son *Histoire de Chelidonium*, dont le titre est changé en *Institution du Royaume chrestien* à l'occasion de sa visite. Il ne reste pas en Angleterre pendant longtemps, mais toutefois ces œuvres connaissent un peu de succès : des éditions spéciales de ses *Histoires tragiques*, qui contiennent aussi une dédicace et un poème à la reine Elisabeth, sont publiées ici; la traduction en anglais de son *Théâtre du monde* réalisée par John Alday est publiée en 1566, suivie par au moins trois autres éditions, tandis que le texte français est publié en 1587 et en 1595 ; en outre, la traduction des *Histoires Prodigieuses* par Edward Fenton se répand à partir de 1569. De plus, Boaistuau constitue le premier maillon d'une importante 'chaîne' de transmission de textes, car l'une de ses *Histoires tragiques*, qu'il avait traduit de Matteo Bandello, sera reprise par Arthur Brooke, dont l'œuvre *The Tragicall Historye of Romeus and Iuliet* devient la source d'inspiration pour la célèbre pièce de William Shakespeare<sup>83</sup>.

Quant à la raison de son départ pour l'Angleterre, il résulte difficile de l'établir avec certitude. De là vient un autre problème concernant cet auteur, c'est-à-dire celui de son orientation religieuse. Le spécialiste Stephen Bamforth<sup>84</sup> soupçonne qu'en effet Boaistuau soit parti à cause de ses sympathies pour la Réforme, bien que cela n'implique pas nécessairement son adhésion à une religion différente de la confession catholique. De nombreux réformés décident de s'en aller en Angleterre, puisque les événements entre 1558 et 1559 en France, comme la montée sur le trône de François II et la croissance du pouvoir des Guises, paraissent créer une situation défavorable pour eux, tandis que la nouvelle reine d'Angleterre se présente comme une figure très rassurante. En outre, le lien entre France et Angleterre est étroit à l'époque, chose prouvée aussi par la diffusion de la langue française à la cour anglaise. Boaistuau souvent loue la reine Elisabeth et, en même temps, il critique ses adversaires : dans l'édition de *l'Institution* portée avec lui dans son voyage, il la décrit comme celle qui a arrêté l'effusion de sang des protestants persécutés pendant le royaume de la reine Marie. Il n'épargne pas les

---

<sup>83</sup> En ce qui concerne le voyage de Boaistuau en Angleterre, voir M. Simonin, *op. cit.* et S. Bamforth, *Littérature et religion au seizième siècle. Note sur Pierre Boaistuau* en F. Roudaut (éd. par), *Religion et littérature à la Renaissance : mélanges en l'honneur de Franco Giacomone*, Paris, Classiques Garnier, 2012, pp. 473-499

<sup>84</sup> S. Bamforth, *op. cit.*. Bamforth analyse ici l'orientation religieuse de Boaistuau et nous se fondons donc sur son étude.

papes, en particulier Jules II et Benoît IX, qu'il attaque dans le manuscrit des *Histoires Prodigieuses*. Cependant, il ne s'expose jamais clairement en ce qui concerne la foi réformée, et, au contraire, lorsqu'il retourne à Paris, il élimine ces passages, qui en effet ne sont pas imprimés par la suite. De plus, dans l'édition des *Histoires Prodigieuses* imprimée à Paris en 1560, Boaistuau fait une protestation de foi catholique :

Je n'ignore pas néanmoins que quelque-fois ces visions ne se facent autrement, combien que saint Augustin ne l'ait pas exprimé en ce lieu, qui est matiere propre pour les Ecclesiastiques, auquelz je m'en raporte du tout, me submettant en toutes ces choses au jugement de l'Eglise catholique, auquel je veux persister immuable, jusques au dernier souspir de ma vie<sup>85</sup>

Bamforth souligne aussi le lien d'amitié qu'il avait avec un autre humaniste et homme de lettres de l'époque, Jacques Grévin, qui allait en Angleterre comme lui, même si plus tard, mais qui était toutefois explicitement de foi réformée. Le dernier mot sur cette question pourrait être son ultime œuvre, publiée seulement en 1572 et intitulée *Histoire des persecutions de l'église chrestienne et catholique, faisant un emple discours des merueilleux combatz qu'elle a soustenuz, estant oppressée et affligée soubz la tyrannie de plusieurs Empereurs Romains, commençant à nostre Sauveur Jesus Christ, et à ses Apostres, et quelle a esté la constance de leurs successeurs en icelle*. Cette-ci semble démontrer l'appartenance de Boaistuau à l'Église catholique, mais ce n'est pas aussi sûr qu'il apparaît : en effet, l'œuvre est inachevée et le titre pourrait être différent de l'originel. En outre, elle semble rappeler pour sa nature les martyrologes protestants, comme *Le Livre des martyrs* de Jean Crespin, *l'Histoire des persécutions de l'Eglise* d'Henri Bullinger ou encore *l'Histoire des persécutions et martyrs de l'église de Paris, depuis l'an 1557, jusques au temps du Roy Charles neufviesme* d'Antoine de Laroche Chandieu. Son contenu rappelle aussi les parties du manuscrit des *Histoires Prodigieuses* présenté à la reine Elisabeth. Il est difficile donc d'établir la foi de Boaistuau, puisque sa position est plutôt controversée et les raisons de son voyage en Angleterre et de la *captatio benevolentiae* envers Elisabeth sont douteuses.

À part les documents qui témoignent ces événements de sa vie et les dates des éditions de ses œuvres, nous n'avons pas de nombreuses informations sur les dernières années de Boaistuau. Simonin cite un acte qui témoigne sa mort en 1566 :

---

<sup>85</sup> P. Boaistuau, *Histoires Prodigieuses*, Paris, Vincent Sertenas, 1560, f. 111 v° en S. Bamforth, *op. cit.*

Messire René de Rieux. chev., seigneur de La Feillée, du Goret et de La Prevostaye, gentilhomme ordinaire de la chambre du Roy et Marguerite de Conan sa femme, vendent à Jehanne de Paris, veuve d'Antoine Bourderel, marchand et bourgeois de Paris, 50 l. de rente annuelle. Ladite rente avait été léguée à M. de Rieux par feu noble homme Pierre Boaystuaau, escuyer, sieur de Launay, en son vivant demeurant es faubourgs de Paris, hors la porte S. Victor, par son testament en date du 4 juillet 1566<sup>86</sup>

Puisque cet acte est daté 30 août 1566, Simonin suppose justement que la mort de Boaystuaau soit arrivée entre le 4 juillet et le 30 août 1566.

#### 4.2 Boaystuaau entre *miseria et dignitas hominis*

Deux œuvres de Boaystuaau résultent particulièrement importantes à l'intérieur du contexte du développement du sujet de la dignité et de l'excellence humaine et le titre de l'une de ces deux est sans équivoque : en effet, le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* semble pourvu d'un titre parfait pour synthétiser ce thème. Il est indéniable que le but de l'auteur soit celui de magnifier la créature humaine dans ce texte, mais son insertion parmi les humanistes qui n'hésitent pas à exalter l'homme est peut-être un peu hâtive. Boaystuaau se différencie des auteurs que nous avons traités précédemment et il remodèle ce sujet à sa guise, tandis que certainement il ne peut pas ignorer les œuvres considérées comme les sources principales pour le discours sur la *dignitas hominis* : Simonin note tout particulièrement « la traduction commentée de Théodore de Cyr par Roland Piètre, les *Dialogues* de Guy de Bruès, les *Deux Livres de Mercure Trismegiste* dans la traduction rajeunie que venait de donner Gabriel du Préau ou encore le Lactance de Jean Brêche »<sup>87</sup> ; les traités de Manetti et de Facio aussi ne sont pas à oublier parmi les sources de Boaystuaau, au contraire ils sont d'une importance particulière. Cependant, Boaystuaau est aussi l'auteur du *Théâtre du monde*, qui se présente comme une sorte de catalogue des misères humaines : le monde est vu comme un théâtre, dans lequel tous ces malheurs se développent. Les lecteurs sont donc invités à devenir, comme l'auteur, spectateurs d'eux-mêmes et à contempler les misères qui accablent la vie humaine. Cela est très loin de la célébration de l'excellence de l'homme, au contraire c'est son exact opposé. Cette œuvre ressemble bien plus au *De miseria humanae conditionis* de Lothaire, qui en effet représente sa source principale, qu'au *De dignitate et excellentia hominis* de Manetti, qui est à la base du *Bref discours*. Boaystuaau n'oublie aucune misère

---

<sup>86</sup> M. Simonin, *op. cit.*, pp. 13-14

<sup>87</sup> M. Simonin, *Introduction* à P. Boaystuaau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, *op. cit.*, pp. 10-11

dans son texte, qu'il s'agisse des misères typiques de quelques catégories des gens ou des guerres, des famines, des maladies, des poisons, des malheurs causés par les quatre éléments ou encore des maux de l'esprit. Toutefois, quelques sources de ces œuvres sont en commun, puisque les textes cités dessus comme sources pour le *Bref discours* sont employés aussi pour le *Théâtre*. Ils sont publiés en outre la même année (1558), comme deux livres séparés au début, mais sous un privilège commun. Ensuite, ils sont unis dès 1561 pour être divisés de nouveau au XVII<sup>e</sup> siècle. Tout cela montre le lien qui relie ces deux œuvres apparemment si opposées, mais qui en fait se complètent réciproquement. C'est Boaistuau même qui souligne la nécessité de conduire son « desseing à son dernier point » dans la dédicace du *Bref discours*<sup>88</sup> et donc il se compare au « grand Roy et prophete David », qui, après avoir souffert à cause de ses péchés, se souvient de glorifier Dieu :

A l'imitation duquel affin de degouster le lecteur de ceste grand mer de miserres, desquelles j'avoys chargé l'homme depuis sa naissance jusques au tombeau, j'ay voulu monstrier son excellence et dignité au traicté qui s'ensuyt, lequel j'ay plus enrichy d'exemples memorables et faitz heroiques de plusieurs personnes illustres, que d'autres discours philosophiques, sachant que quelques anciens et modernes se sont si heureusement exercez en semblables subjectz, qu'ils m'ont presque retrenché l'esperance de pouvoir adjouster quelque chose à la generosité et noblesse de l'homme<sup>89</sup>

C'est donc l'espérance que Boaistuau veut rendre de quelque façon la protagoniste du *Bref discours*, afin de ne pas décourager le lecteur après le discours sur les misères humaines qui semblent laisser l'homme sans issue<sup>90</sup>.

La coutume d'écrire aussi bien un texte dédié à la *miseria hominis* qu'un consacré à la *dignitas hominis* n'est pas certainement une nouveauté : comme nous l'avons déjà vu, Manetti écrit le *De dignitate et excellentia hominis*, mais aussi un *Dialogus consolatorius*, tandis qu'Innocent III est l'auteur du *De miseria humanae conditionis*, mais il ne cache pas l'intention de rédiger une œuvre sur la dignité humaine. Ce n'est pas une contradiction, mais il s'agit au contraire d'un usage typique de l'époque.

---

<sup>88</sup> P. Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, *op. cit.*, p. 36

<sup>89</sup> *Ibidem*

<sup>90</sup> M. Simonin le souligne dans l'introduction au *Bref discours*, *op. cit.*, p. 20

### 4.3 Le Théâtre du monde

Le *Théâtre du monde* se présente donc comme une liste des misères auxquelles l'homme doit faire face. Boaistuau se réfère à plusieurs penseurs qui l'avaient précédé : les philosophes grecs, comme Héraclide, Démocrite et Platon, les philosophes romains, comme Pline, et les saints de l'Église chrétienne, comme Saint Jean Chrysostome et Saint Bernard. Il s'occupe de beaucoup de malheurs de toutes sortes et il n'oublie pas les *topoi* connus depuis l'antiquité : il ne néglige pas de faire une comparaison entre les hommes et les animaux, laquelle montre la faiblesse humaine face à la nature. En effet, la nature n'a pas pourvu l'homme de moyens qui facilitent sa survivance, tandis qu'elle les a donnés aux animaux, qui semblent donc avoir moins de la peine que l'homme pour manger, pour se soigner ou pour se mettre à l'abri du froid ou de la chaleur. Boaistuau se base sur Pline :

Considerons un peu (dist il) comme il est force à l'homme couvrir sa chair aux despens des autres animaux, lesquelz favorisez de la liberalité de nature apportent du ventre de leur mere, les uns des plumes, les autres du poil, autres du cuir, autres des escailles et toisins, la grace de laquelle s'estend mesmes jusques aux arbres, lesquelz a pourvez d'escorces pour leur servir de propugnacles contre l'injure du froid et violence de la chaleur. Encores pour mieulx monstrer en quel mespris et contemnement elle a eu l'homme, elle l'a produit seul, nud sur terre, quasi par desdaing, comme un fruit abortif : Et dès le jour de sa naissance luy a assigné les larmes pour heritage, qui sont quasi comme avant-coueurs / et pressages de ses calamitez futures.

Voilà le chef d'œuvre de nature, et pour lequel toutes les autres choses sont créées, qui est si fresle et debile de soy, que s'il est abandonné de secours d'autrui, il sera dévoré des autres animaux. Regardez le quand il sort du ventre de sa mere : vous le verrez lié, emmaillotté, estendu sur la terre, immobile comme un tronc. Voilà celui qui seul est né à orgueil : qui commence sa vie par peines, mais à quel temps chemine il ? Quand à il l'usage de sa voix ? quand peult il marcher ? à combien de maladies est il subject ? Les autres animaux cognoissent leur naturel, les uns s'aident de leur vitesse, les autres de leurs forces : mais l'homme ne sçait rien s'il n'apprend, et ne sçait de sa propre nature que pleurer. Il est seul entre les animaux, subject à peine, passion, plaisirs, ambition, à l'avarice, à un appetit desmesuré de vivre, seul né à la superstition, seul au souci des choses qui viendront après luy. Brief, il est subject à ire, et inimitié. Les autres animaux vivent en paix et amitié avecques ceux de leur espece : mais l'homme seul est ennemy de l'homme. [...]<sup>91</sup>

Ces thèmes n'étaient pas nouveaux, mais ils avaient été repris par beaucoup de philosophes et intellectuels depuis toujours. Par exemple, le sujet de la plainte des nouveau-nés qui semble prévoir la misère qui les attendra dans leur vie était très diffusé

---

<sup>91</sup> P. Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, op. cit., pp. 74-75

et nous l'avons déjà cité dans notre brève analyse de Léon-Baptiste Alberti<sup>92</sup>. En outre, Boaistuau aussi parle du manque de fondement de l'orgueil de l'homme, qui naît si défavorisé par rapport aux autres animaux et cependant il se croit meilleur qu'eux. « Voilà le chef d'œuvre de nature, et pour lequel toutes les autres choses sont créées », « voilà celui qui seul est né à orgueil », dit-il, non sans une trace critique et presque ironique, puisqu'en fait l'homme est « si fresle et debile de soy, que s'il est abandonné de secours d'autrui, il sera devoré des autres animaux »<sup>93</sup>. Ces mots rappellent ce que Montaigne dira à peu près vingt années plus tard dans l'*Apologie de Raymond de Sebond* : « la plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse »<sup>94</sup>. Alberti et Montaigne sont seulement deux exemples d'un ensemble bien plus vaste d'auteurs qui se servent de ces mêmes arguments contre l'orgueil humain.

Toutefois, Boaistuau ne s'arrête pas à cette comparaison, mais il fait une ample description d'une vaste palette de misères terrestres. Il suffit de lire la *Table des plus notable matieres*<sup>95</sup> pour comprendre la teneur du contenu de l'œuvre. Dans le second livre, il s'occupe des souffrances des enfants, lorsqu'ils se trouvent dans le ventre de leur mère ou lorsqu'ils sont petits, mais aussi de celles des mères, qui doivent les mettre au monde. Encore une fois il paraît mettre l'accent sur la convergence du début de la vie humaine avec celui des peines auxquels elle est destinée. En outre, chaque catégorie de gens a ses problèmes particuliers et Boaistuau essaye de les analyser, au moins ceux qui concernent les « marchans », les « souldatz » et les « gens de guerre », les « courtizans » et il n'épargne pas ceux qui étaient considérés comme les plus privilégiés, comme les « roys, princes, et monarques », les « papes » et les « ecclesiastiques » et « ceulx qui administrent Justice », sans oublier le « peuple en general » et ceux qui sont unis par le mariage. Le troisième et dernier livre est très riche en contenus et il ne se focalise pas sur les misères des catégories humaines, mais sur celles qui peuvent accabler l'humanité entière. Boaistuau parle de la guerre, de la peste, avec la contagion et la mortalité qu'elle a provoquée dans des villes comme Romme ou en France, et des famines, qui portent les hommes à commettre des cruautés comme celles de manger des animaux tels les

---

<sup>92</sup> Voir *supra*, le sous-paragraphe 1.4.2, *L'ambiguïté de Léon-Baptiste Alberti*

<sup>93</sup> P. Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, *op. cit.*, p. 74

<sup>94</sup> Voir *supra*, le paragraphe 3.3, *La critique désillusionnée de Montaigne à l'exaltation de la dignitas hominis*, la note 69

<sup>95</sup> P. Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, *op. cit.*, pp. 59-64. Les citations suivantes sont tirées de ces pages.

chiens ou les rats ou même ses propres enfants. Il ne délaisse pas les maladies, surtout celles plus bizarres : il parle par exemple d'une « maladie si cruelle que les malades mangent leurs emplâtres et boyvent leur urine » ou d'une maladie « en laquelle l'on a esté troys ans sans dormir ». Il parle aussi des poisons et des venins : il raconte des épisodes liés aux effets de ceux-ci, comme celui d'« un heaulme empoisonné, qui fit mourir soudain celuy qui le mist sur sa teste ». Les quatre éléments sont aussi source de fléaux : l'eau, qui a submergé l'Egypte, Romme et Valence ; le feu, qu'il considère comme le moyen par lequel « le genre humain sera exécutée » et qui est quelquefois sorti « des entrailles de la terre » et qui a brûlé « plusieurs villes, avec leurs citoyens » ; l'air « est si requis à la conservation de l'humanité », mais il « se putrifie et corrompt que la pluspart des pestilences [...] en prennent leur source et origine, comme de leur vray autheur »<sup>96</sup> ; la terre, enfin, dont les tremblements causent la mort de nombreux citoyens et l'effondrement de plusieurs villes. Il mentionne aussi les afflictions portées par les petits animaux dans les villes et les provinces. Il conclut par les misères que l'homme trouve à l'intérieur de soi, c'est-à-dire les « afflictions d'esprit », provoquées par « Avarice, Ambition, Orgueil, Envie, pompes, superfluitez et autres semblables vices ». L'amour est vu en particulier comme l'une des « plus grievves maladies d'esprit » et il lui dédie un espace dans lequel il raconte des histoires qui le concernent. La fin du livre et des misères humaines ne pouvait que concorder avec la fin de la vie humaine et c'est la raison pour laquelle il s'occupe enfin de la vieillesse et de la mort, auxquelles il ajoute la crainte de l'homme de se présenter « au jugement de Dieu ».

La façon de traiter les misères humaines employée par Boaistuau peut être considérée comme une description qui se trouve aux confins de la réalité : en effet, il alterne des références à l'histoire et aux sources classiques et patristiques à des narrations d'événements extraordinaires et presque fantastiques. En effet, par exemple, il se base sur des documents et sur des *Histoires* de l'époque pour décrire le phénomène de la diffusion de la peste et, en tout cas, il se réfère souvent à des villes qu'il a connues, comme Romme et Valence. Toutefois, en même temps, il s'arrête sur des situations presque fabuleuses, surtout lorsqu'il s'occupe des maladies et des venins. Un exemple peut être celui de la Lycantropia, une maladie qui afflige ceux qui pensent de se transformer en loups et qui donc se comportent comme ces animaux pendant la nuit et

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 199

qui sont appelés loups-garous. Afin de faire sembler cette maladie plus crédible, il raconte la métamorphose de Nabuchodonosor, qui, suivant la Bible, « fut transmué en beuf, l'espace de sept ans, pour le reduire à la cognoissance de Dieu »<sup>97</sup>. Cela semble ramener aux *Histoires Prodigieuses*, qui sont publiées en effet seulement deux années plus tard et qui montrent des anecdotes similaires à quelqu'une de celles contenues dans le *Théâtre*.

#### 4.4 Le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*

Le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* est considéré comme le « complément naturel »<sup>98</sup> du *Théâtre du monde* et il se présente comme le revers de la médaille, puisqu'il traite du thème qui semble opposé à celui de la *miseria hominis*, mais qui en fait est le but du discours sur la même. En effet, comme nous avons déjà vu, la *miseria* et la *dignitas* appartiennent au même contexte et elles se complètent réciproquement.

Boaistuau commence son traité par l'argument qui avait toujours été le point de départ des œuvres sur ce sujet, à savoir la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, selon le célèbre verset de la Genèse : « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ». En effet, ses mots reprennent ce concept :

Mais quand ce vint à la création de l'homme, il usa d'une autre plus grande deliberation, monstrant qu'il mettoit la main à son chef d'œuvre. Et lors il dist, Faisons l'homme à nostre image et semblance, et qu'il ait domination sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur toutes les bestes et reptiles qui se mouvent sur la terre. Monstrant par cela que ceste petite masse de chair qu'il avoit assemblée, et liée ensemble, surpassoit en excellence et dignité toutes les autres creatures<sup>99</sup>

L'homme est donc la créature la plus digne et il domine toutes les autres. Il est pourvu d'une âme que Dieu a créée séparément du corps, au contraire de la façon employée par lui pour former les animaux, dont le corps et l'âme ont été créés ensemble. L'âme humaine n'est pas dérivée de la terre, du sang, du feu, du vent ; elle existe et elle n'est pas corporelle. Boaistuau critique tous les philosophes ou les penseurs, comme Epicure par exemple, qui soutient l'une de ces idées ou quelqu'une de semblable, qu'il condamne

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 191

<sup>98</sup> M. Simonin, *Introduction à Le Théâtre du monde*, *op. cit.*, p. 9

<sup>99</sup> Toutes les citations de l'œuvre dans ce paragraphe sont tirées de P. Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, *op. cit.*



en les décrivant comme « fripperies et mensonges ». Il garde une vision chrétienne, comme il le démontre par ces mots :

Mais nous qui sommes Chrestiens et nourris à trop meilleure escole, rejectans toutes ces opinions frivoles et mensongeres, croyons qu'après que nostre Dieu eut créé l'homme de la terre, il inspira en la face d'icelluy l'esprit de vie, et l'homme fut faict ame vivante. Et ne faut pas entendre ceste inspiration avoir esté quelque soufflement, fluction, ou coulement d'une aleine, qui sortist ou procedast de la bouche de Dieu : car il est simple, sans aucune composition ou mixtion : mais bien l'ame estre esprit aorné de raison, et d'intellect, comme Moïse escrit en son livre de la creation du monde

C'est l'âme donc qui est céleste et divine et c'est celle-là qui donne à l'homme sa dignité, chose soutenue par la plupart des auteurs qui ont développé le sujet de la *dignitas hominis* et dont Boaistuau rappelle les noms : Lactance, Grégoire de Nysse et Théodoret de Cyr, mais aussi Giannozzo Manetti et Bartolomé Facio. La double essence de l'homme composée d'une âme et d'un corps doit équilibrer la perception qu'il a de soi-même :

[...] nostre Dieu nous a voulu créer de deux substances, l'une terrestre, et l'autre celeste, à celle fin que si nous venons à nous enfler ou eslever par orgueil, la vilité de la creation de nostre corps, qui n'est que terre, cendre, et pourriture, nous reprime et retienne. Et quand l'homme voudra murmurer contre son Dieu, contemplant sa misere au regard des animaux, incontinant après advisant la dignité de son ame, il soit eslevé et quasi ravy d'un desir ardent de penetrer jusques au ciel, pour recognoistre son createur

Boaistuau n'oublie pas un autre argument important à l'appui de la dignité humaine et lié à la religion chrétienne, l'incarnation de Dieu et le don d'être considéré comme son héritier et comme « son propre et legitime enfant ». Il met l'accent sur l'amour de Dieu envers l'homme, pour lequel le monde entier, avec toutes ses merveilles, a été créé et auquel Dieu a assigné un ange gardien dès sa naissance. L'homme peut « congnoistre les choses presentes », « se souvenir des passées », « prévoir par conjecture les futures », mais il peut aussi connaître les choses de l'univers et il « penetre jusques aux cieux, et les congnoist et en donne resolution, demonstre par vive raison, que la nature qui pend contrebas, n'est autre chose, que une belle face et figure de Dieu, ou quelque livre ou mirouër plein de divinité ». La vision de Boaistuau part donc de Dieu, puisqu'il fonde l'excellence humaine avant tout sur les dons qu'il lui a faits. Il juge sévèrement les philosophes qui se sont éloignés de Dieu pour faire leurs spéculations et il considère leurs idées comme mensongères. La grandeur de l'homme consiste sûrement en sa ressemblance à Dieu, mais aussi en sa capacité d'indaguer, selon Boaistuau, qui rappelle

que l'homme a été toujours loué par son désir de recherche et par son abomination de l'ignorance. Il se sert des mots déjà employés par Ambroise Paré<sup>100</sup> et qui trouvent leur origine dans l'*Asclepius*<sup>101</sup> : « dequoy esmerveillez quelques sages d'Egypte, oserent appeller l'homme Dieu terrestre, animant divin et celeste, messenger des dieux, seigneur des choses inferieures, familier des superieures, et finalement miracle de nature ». Ensuite, il commence à rapporter des anecdotes presque fabuleuses de gens qui ont été ravis et dont les esprits se sont détachés de leurs corps, comme il arrivait à Clazomènes et Aristée, à Cornelius lorsqu'il se trouvait à Padoue pendant la guerre de Cesar et Pompée, à Apolonius à Ephèse, à Socrate et à Platon, tous exemples qu'il tire d'une épître par Claude Cotereau au Cardinal du Bellay<sup>102</sup>. Un autre exemple d'une personnalité qui a obtenu de grands résultats est celui d'Homère, qui est considéré comme le plus grand poète de tous les temps, malgré sa cécité.

Boaistuau loue l'esprit de l'homme, mais il reconnaît aussi la dignité de son corps : il fait l'éloge de ses membres, à partir de la tête, « la tour et rampart de raison et de sapience », qui contient aussi la mémoire, « le greffier qui tousjours demeure au-dedans de la tour », capable de contenir de nombreuses informations différentes et de s'en servir ensuite sans les confondre. Les yeux sont puis présentés comme « les speculateurs des choses haultes et celestes », grâce à leur position « au plus hault de la tour » : ils sont similaires à deux pierres précieuses, qui reflètent la réalité comme un miroir et qui sont protégées par les paupières et les sourcils. Il décrit aussi les fonctions de tous les membres, comme il le fait pour le nez et surtout pour les lèvres, pourvues de la tâche si importante de louer Dieu et de disputer « du Ciel, de la terre, et de ce qui est contenu es quatre elemens ». Il n'oublie pas les oreilles, qui permettent de développer l'ouïe, « l'un des plus excellens de noz sens ». Un grand miracle est celui de la face entière et de ses linéaments, qui font en sorte que pas deux hommes sur la terre ne peuvent se ressembler et qui montrent toutes les mutations de l'humeur ; de plus, la grande beauté de la face de quelques personnes a causé la folie ou la gloire d'autres qui l'ont admiré. Il conclut la partie dédiée à l'éloge de la nature humaine par les mots d'Hermès Trismégiste :

Où est le peintre tant bien distribuant ses couleurs, qui ait sceu peindre ces beaux yeux, qui sont les fenestres de tout le corps et miroirs de l'ame ? qui a estendu les levres et la

---

<sup>100</sup> Voir *supra*, le paragraphe 3.1, *Tradition et nouveauté dans l'étude de la dignitas hominis en France*

<sup>101</sup> Voir P. Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, *op. cit.*, la note 40, p. 103

<sup>102</sup> *Ivi*, voir les notes 39, 41-45, pp. 103-105

bouche, et lié ensemble les nerfs ? qui a meslé les veines comme ruisseaux divisés par tout le corps, par lesquelles l'humeur et le sang courant en diverses parties arroueroit tous les membres de ses jus et liqueurs ? Qui a faict les os si solides et massifs, qui les a noués et enclavez l'un dedans l'autre ? lesquelz comme gardes et arrestz, retiennent la pensée, si elle vouloit sortir hors mesure et de son ordre, et resister à raison et temperance. Qui a couvert la chair d'une peau si tendre, separé les doigts et leurs jointures les unes des autres ? qui a estendu ceste largeur des piedz pour estre comme le fondement de tout le corps ? [...] Contemple (dict il) quantes œuvres divines sont démontrées d'icelle, comme elles sont également compassées et différentes les unes des autres en leurs offices et actions. Qui penses tu qui les a ainsi faictes et formées ? qui en est le père et la mere, sinon Dieu invisible ?

Boaistuau se serve d'Hermès pour remarquer l'origine divine de l'homme, dont la magnificence est un don de Dieu.

Ensuite, il poursuit par les louanges des arts et des sciences, que l'homme a inventé et qui montrent la subtilité humaine, et il les chante par des exemples de personnalités qui ont achevé des résultats extraordinaires. Il commence par les exploits militaires de chefs comme Alexandre, qui conquiert si nombreux territoires à l'âge de trente ans qu'il dépassa aussi son père Philippe ; puis Jules César et Pompée, qui vainquirent beaucoup de batailles, et Marcus Sergius, qui combattit d'une main de fer après avoir perdu la droite et épuisé la gauche. Après quoi il passe aux arts visuels : il raconte de peintres comme Zeuxis, qui réalisa le dessein d'une vigne si subtile que les oiseaux voulaient s'appuyer sur celle-là, et Apelles, qui peignit une image de Venus si séduisante que les jeunes en tombaient amoureux. Ces deux exemples sont cités aussi par Ficin dans sa *Théologie platonicienne*, mais ils se retrouvaient partout à l'époque<sup>103</sup>. Il raconte aussi, en reprenant Pausanias, d'un cheval d'airain auquel les chevaux vivants voulaient se joindre, malgré sa queue coupée et difforme. Il se réfère à Plutarque pour louer Archimède, qui « traina d'une seule main et d'une seule corde au travers du marché de Syracuse, un grand navire chargé de marchandise ». Il décrit les prodiges d'une machine de verre voulue par le Roy des Persans Sabor, de la statue de Mennon ou de la colombe de bois d'Archytas, qui sont rapportés par Jérôme Cardan dans son *De Subtilitate*, auquel Boaistuau se réfère souvent dans cette œuvre pour célébrer la création d'objets extraordinaires. Il s'étonne aussi de quelques miroirs pourvus de caractéristiques spéciales, comme celle de brûler les navires ennemis en pleine mer, mais il admire aussi l'habileté de créer un exemplaire de l'Iliade contenu dans l'écorce d'une noix ou d'un navire qui pouvait être caché dans les ailes d'une mouche à miel. Après avoir parlé des

---

<sup>103</sup> *Ivi*, voir la note 69, p. 113

résultats obtenus dans l'antiquité, il commence à traiter ceux qui ont été achevés à son époque, à partir de l'imprimerie, laquelle « surmonte tout ce que l'antiquité a peu concevoir et imaginer d'excellent » : selon Boaistuau, cette invention a soulagé l'humanité de la « barbarie et misere » des anciens, qui étaient contraints à utiliser par exemple les feuilles ou les pierres à la place du papier et le fer ou les doigts à la place des plumes. Il s'arrête brièvement sur les machines de guerre, puisqu'il rappelle seulement une poudre à canon qui ne fait pas de bruit lorsqu'il sort du canon : en effet, il soutient que la guerre et les armes sont « inventées par les diables pour ruiner le genre humain ». À ceux-ci il préfère « l'artifice et vivacité d'esprit des hommes de nostre temps » et il commence donc à s'occuper des hommes qui avaient fait des choses surprenantes. Il se réfère de nouveau à Cardan, qui dit d'avoir vu à Milan un homme qui « lavait sa face et ses mains de plomb fondu, l'ayant premièrement lavée de quelque autre eau ». Si dans ce cas l'homme a résisté au feu, il existe aussi un cas dans lequel il a résisté à l'eau, à savoir celui d'un homme qui était tellement habitué à fréquenter la mer qu'il devint semblable à un poisson, puisqu'il passait beaucoup d'heures caché dans l'eau de la mer. En outre, l'homme a tenté de vaincre l'air aussi, grâce à Leonard de Vinci, qui avait cherché une façon de le faire voler.

Puis il reprend l'éloge à l'âme de l'homme, la raison de sa dignité, qui est toutefois alourdi par le corps, « qui n'est que le sepulchre où elle est enterrée » : elle est la vraie manifestation de sa grandeur, à tel point qu'elle lui fait s'exclamer : « c'est donc un grand miracle de nature que l'homme », suivant l'exemple des mots d'Hermès Trismégiste : « *magnum miraculum est homo* ». Le détachement de l'âme du corps donne lieu à des événements incroyables, comme il est montré par Moïse, la face duquel devint « si diaphane et lucide que les enfans d'Israël ne le pouvoient regarder » lorsqu'il se trouvait seul en Ethiopie, ou par Alexandre, qui semblait « encerné de flammes de feu » lorsqu'il combattait aux Indes contre ses ennemis, qui durent s'enfuir par peur. Il poursuit par la description de quelques épisodes d'extase : celui d'un prêtre de Calamense, qui tombait à terre et qui semblait mort dans ses extases, mais, une fois réveillé, contait des choses qui étonnaient tout le monde ; celui du philosophe Atheus, l'âme duquel errait partout et puis retournait dans son corps ; celui d'un enfant qui avait su prédire la mort de l'Empereur Julian après avoir regardé un miroir. Selon Boaistuau, donc, lorsque l'âme se sépare du corps, elle peut faire des choses « incroyables,

miraculeuses, et monstrueuses, et qui semblent quasi combattre avec la nature » : cela est montré aussi par des gens qui ont réussi à ne pas manger même pendant des années.

Boaistuau cite souvent ses sources, comme pour conférer une autorité aux anecdotes qu'il rapporte : par exemple, celle du prêtre de Calamense est tirée de Saint Augustin et celle d'Atheus d'Hérodote : toutefois, en fait, il ne se fonde pas réellement sur ces sources, mais il se base sur d'autres œuvres qui recueillaient ces épisodes extraordinaires, surtout du *De occulta philosophia*<sup>104</sup> de Corneille Agrippa de Nettesheim, qui deviendra entre autres une source importante pour les *Histoires Prodigieuses*, outre du *De subtilitate*.

Il continue par la description de gens immunisés contre les poisons, comme le roi Mithridate, qui essaya de se tuer par l'ingestion de plusieurs venins, mais qui dut se tuer d'un coup de dague puisqu'ils ne produisaient aucun effet sur lui, ou l'ambassadeur d'un peuple africain, Exagon, qui « fut mis nud en un tonneau tout plain de serpens, viperes, aspicz et autres bestes venimeuses [par les Romains] pour experimenter si leur dire estoit veritable », mais qui fut flatté par eux au contraire. Ensuite, il poursuit par quelques autres choses admirables manifestées par quelques hommes :

Aucuns ont esté si constans, qu'ilz ne rirent jamais, comme Marcus Crassus, à ceste cause il fut nommé Agelaste, pource qu'on ne le veit jamais rire. Aucuns n'ont jamais routé, comme Pomponius. Aucuns n'ont jamais craché, comme Anthonius second. Aucuns n'ont jamais senti la douleur en leurs corps, comme Pontanus escrit de luy mesme, lequel quelquefois se laissoit cheoir exprès du hault de soy, et neantmoins ne sentoit rien. Aucuns ont eu une telle vivacité de veuë, qu'elle s'estendoit à bien cinquante ou soixante lieuës loing, comme Solin et Pline escrivent, d'un qui estoit nommé Strabon, lequel du temps de la guerre Punique veoit de l'un des promontoires de Cecile partir les navires du port de Chartage en Afrique, encore qu'il y eust plus de cent mille de distance. [...]

Boaistuau loue aussi l'art de la musique, qui a le pouvoir de changer les sentiments de ceux qui l'écoutent, comme ceux de Clytemnestre, auquel son mari Agamemnon avait posé comme gardien un harpeur pour la détourner de ses « resveries amoureuses », ou ceux de Saul au son de la harpe de David. Enfin, il conclut cet aperçu d'exemples de l'excellence humaine par la description de l'emploi médical des parties du corps humain ou des substances qu'il produit en se servant aussi de l'*Histoire naturelle* de Pline<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> *Ivi*, voir la note 97 et suivantes, p. 121 et suivantes

<sup>105</sup> *Ivi*, voir les notes 132 et suivantes, pp. 132-133

Le catalogue que Boaistuau a réalisé est nécessaire pour affirmer la dignité humaine : en conclusion, il retourne sur la comparaison entre hommes et animaux pour réfuter les thèses qui soutiennent la supériorité de ces derniers, qui sont sûrement pourvus de plus de moyens que l'homme pour survivre, mais qui n'ont pas la chance de le vaincre. L'homme est destiné à les dominer, puisqu'il est marqué par la préférence de Dieu et par un « divin caractere », malgré sa chute causée par le péché. C'est celui-ci qui l'a éloigné de Dieu : sa misère vient de lui-même et de ses choix et elle devient ainsi indispensable pour abattre son orgueil et son arrogance. Cependant, l'homme reste excellent et supérieur aux bêtes et il ne doit pas se décourager pour ses misères, puisque « ce n'est point pour hayne qu'il (Dieu) luy portast : car il n'a mesme pardonné à son propre filz, pour la grande amitié qu'il porte à l'homme ». Dieu a créé l'homme de poudre et il a permis sa souffrance pour enraciner l'orgueil « que le diable y a plantée pour l'humilier et le tenir sous sa crainte ». L'homme est donc la plus digne des créatures et il est presque divin, bien que Boaistuau soit prudent dans l'emploi d'adjectifs qui pourraient confondre l'homme avec une véritable divinité<sup>106</sup>. L'homme est marqué par le péché, mais il peut être « refait tout de neuf » grâce à l'écoute de la parole de Dieu. L'homme est donc fait de gloire et de misère en même temps et il ne doit pas céder à l'arrogance, comme il ne doit pas se croire pire que les bêtes :

Et quant à nostre regard, faisons comme Platon, congnoissans les biens que nostre Dieu nous a faictz, rendons luy grace de ce que nous sommes nez hommes et non bestes, et si nous trouvons quelques espines en ceste vie caduque que nous ne puissions digerer à nostre aise, et que nous sentons quelques batailles en nostre ame qui est enterrée en ce corps comme en son sepulchre, mettons peine de nous preparer d'aller en la sainte cité de Hierusalem, où nous serons exempts de faim, froid, chault et soif. Et generallement de toutes infirmitéz et larmes, ausquelles ce pauvre corps (qui n'est que le chariot auquel nostre ame est trainée) est subject, pendant qu'il est en la chartre du monde : et lors estants impassibles, immortels, en eternal repos comblez de toute gloire, nous jouyrons de nostre premier degré de dignité, duquel le diable ennemy et jaloux nous avoit chassé et banniz

L'homme ne peut pas donc laisser de côté sa condition de misère, mais il garde de toute façon sa dignité et son excellence, qui viennent de Dieu, et il pourra retrouver la joie complète de laquelle il est privé sur la terre lorsqu'il reviendra au ciel, sa patrie réelle.

---

<sup>106</sup> *Ivi*, voir la note 117, p. 128, référée aux mots de Boaistuau à la p. 72

## 4.5 Conclusions

L'œuvre de Boaistuau suit la ligne de la tradition concernant la *dignitas hominis*. Il souligne la supériorité de l'âme par rapport au corps et l'importance du rôle de Dieu dans l'excellence de la créature humaine. Il n'oublie pas la comparaison avec les animaux, analysée dans tous ses aspects. Il balance la vision de la *miseria* avec celle de la *dignitas* : l'homme est certainement le chef d'œuvre de Dieu, mais il est quand même fait de poudre et accablé par beaucoup de malheurs. Il est donc important qu'il garde son humilité et qu'il essaye d'abattre son orgueil.

La rédaction du *Théâtre du monde* ne contredit pas celle du *Bref discours*, mais au contraire ces deux textes se complètent réciproquement, suivant ainsi la tradition déjà entreprise par les intentions de Lothaire et de Manetti. Le *Bref discours* toutefois ne se tarit pas dans les thèmes de la tradition classique ou chrétienne : comme plusieurs œuvres du panorama français de l'époque, il contient beaucoup de références à l'habileté humaine, qui a permis d'obtenir des grands résultats techniques et artistiques. Il ajoute aussi un intérêt à l'extraordinaire, qui semble prévoir les *Histoires prodigieuses*.

Boaistuau a su donc se faire au mieux l'interprète de la tradition, mais il a su aussi saisir les aspects les plus typiques du contexte français dans lequel il vivait.





## CHAPITRE V

# L'EXCELLENCE DE L'HOMME CHRÉTIEN SELON PIERRE DE LA PLACE

### 5.1 Les exercices de piété dans la Réforme

Dans l'époque de la Réforme, un nouvel genre littéraire commence à se développer en France, celui des exercices de piété. En effet, les protestants se rendent compte du manque d'une littérature dédiée à leur religion et ils ressentent le besoin de réaliser quelque chose d'utile à leur dévotion qui peut en outre faire face à la production catholique. Véronique Ferrer<sup>107</sup> a consacré l'une de ses œuvres à l'étude de ce genre, en analysant ses caractéristiques, ses typologies et les auteurs qui ont laissé des textes qui le concernent. Suivant cette spécialiste, le mot « piété » ici indiqué se fonde sur le latin *pietas*, qui se réfère non seulement à un sentiment d'affection, mais aussi à un devoir moral, qui, dans ce cas, doit être accompli envers Dieu. Toutefois, ces exercices de piété ne sont pas le moyen pour obtenir le salut, qui, selon la doctrine réformée, est assuré par la justification par la foi ; ils sont au contraire l'épreuve de ce salut, puisqu'ils témoignent la grâce de Dieu en eux. Cela signifie que le fidèle est déjà sauvé par Dieu, sans besoin de médiations particulières, bien que la dévotion ne puisse pas être estimée comme secondaire : l'homme est quand même marqué par le péché originel et il ne peut pas penser de se rapprocher de Dieu tout seul, mais il doit s'appuyer sur la dévotion pour le rejoindre. La dévotion est nécessaire afin que l'homme ne se désespère pas et qu'il continue à garder sa patience et sa foi. En effet, ces exercices se basent sur la lecture des Écritures, qui permettent au fidèle de se souvenir des promesses décrites dans la Bible et de ne pas perdre espoir en ce qui concerne son salut. Ils peuvent se dérouler aussi bien en public qu'en privé, à la condition que le cœur du fidèle soit vraiment touché par ce qu'il écoute et qu'il s'agisse d'une expérience avant tout intérieure. Ces exercices, qui se fondent non seulement sur la lecture, mais aussi sur la méditation de ce qui est lu et sur

---

<sup>107</sup> V. Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle : la littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone, (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014. Notre analyse sur ce genre se base sur cette étude.

la prière, sont fondamentaux pour garder le lien qui unit l'homme à Dieu. Dans ce contexte, les mots de Calvin ne se révèlent pas exagérés : « toute la vie des Chrestiens doit estre une meditation et exercice de pieté, d'autant qu'ils sont appelez à sanctification »<sup>108</sup>. C'est donc un devoir des chrétiens celui de s'occuper de leur foi et de s'en occuper aussi constamment.

Les exercices dévotionnels existent aussi dans la tradition catholique, comme Véronique Ferrer le montre dans son étude<sup>109</sup>, mais les réformés s'approprient de cette pratique grâce à l'importance qu'ils donnent à la lecture et à la méditation des Écritures par chaque fidèle. Il est important pour eux de ne pas fonder leur vie spirituelle sur les moments consacrés aux sacrements, mais de faire de leur vie entière un signe de dévotion. Toutefois, comme nous avons déjà vu dans le troisième chapitre, la vision réformée est plutôt négative dans son jugement sur l'homme : en effet, elle se fonde sur la reconnaissance des fautes et de la faiblesse de celui-ci, qui doit donc se rapprocher de Dieu par la repentance. L'humiliation devient donc indispensable et elle arrive jusqu'à la haine de soi, chose qui semble nous rappeler toute la littérature de la *miseria hominis*. En effet, les sujets de la mort et de la pénitence, avec des autres thèmes semblables, apparaissent au centre de la production des livres de piété publiés entre la fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> siècle, même s'ils étaient répandus précédemment aussi. Cependant, des traités dédiés à l'excellence humaine existent aussi, comme celui de Pierre de La Place, que nous analyserons d'ici peu, mais le développement de ce sujet est différent de la vision d'autres auteurs français comme Boaistuau.

## 5.2 Pierre de La Place et l'importance de la Réforme dans sa vie et dans ses œuvres

*Le Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et manière de le cognoistre*<sup>110</sup> est le nom de l'œuvre sur l'excellence de l'homme écrite par Pierre de La Place et publiée pour la première fois à Genève en 1575.

---

<sup>108</sup> J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. J.-D. Benoît, Paris, J. Vrin, 1957-1963, III, 19, 2 [éd. 1560] en V. Ferrer, *op. cit.*, p. 11

<sup>109</sup> Voir V. Ferrer, *op. cit.*, pp. 29-36

<sup>110</sup> P. de La Place, *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et maniere de le cognoistre, par Messire Pierre de La Place conseiller du Roy, et premier President en sa court des aydes à Paris. Auquel a esté adjousté une briefve description de la vie et mort de l'auteur, afin que chacun puisse cognoistre quel il a esté.*, Genève, Jacob Stoer, 1575. Bibliothèque Cantonale et Universitaire Lausanne, AZ 1064 (3), <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-9646> / CC-BY-SA 4.0 [visité le 3/5/2017]

La biographie de cet auteur est rapportée à l'intérieur de l'œuvre même par Pierre de Farnace : en effet, il s'agit d'une publication posthume et cela permet de connaître la vie de celui-ci jusqu'à sa mort.

Pierre de La Place naît à Angoulême vers 1520 et il se dédie aux études juridiques. Il est choisi comme avocat du roi à la Cour des aides à Paris par le roi François I<sup>er</sup> et puis comme président de la même par le roi Henri II. Lorsqu'il se trouve à Poitiers pour suivre ses études, il voit Calvin et il commence à réfléchir sur sa foi, à tel point qu'il fait profession de la religion réformée dès que François meurt. Il doit donc laisser Paris et s'en aller en Picardie, où il se consacre à l'étude de la théologie, « comme la seule & vraie Philosophie, disoit-il, de laquelle on peut recevoir soulagement & vraie consolation en ses ennuis »<sup>111</sup>. Une fois terminée la première guerre de religion, il retourne à Paris et il rencontre le Prince de Condé, qui lui commet « la charge & superintendance des affaires de toute sa maison ». Toutefois, la vie de La Place est marquée par les guerres de religion, qui ensanglantent la France de l'époque : il se retire au château de Vé en Valois, de propriété des neveux du côté de sa femme, appelée « Dame Ragonde Luillier » par Farnace. En effet, Farnace raconte qu'il doit subir de nombreux persécutions pendant ces guerres et qu'il devient aussi l'objet de calomnies : il perd donc toutes ses fonctions à la cour. Il est aussi forcé de s'éloigner de cette maison et de se mettre à l'abri dans le château de Coussy, où le Sieur de Bouchavane lui a donné une chambre. Il réussit enfin à rentrer en sa charge de président, qu'il exerce jusqu'à sa mort, arrivée le lendemain de la Saint-Barthélemy, le 25 août 1572, lorsqu'il est tué brutalement.

Il écrit plusieurs œuvres : Farnace rappelle en particulier une *Paraphrase sur les actions* composée dans sa jeunesse, un *Traicté de la vocation*, dédié au roi Charles IX, et un *Traicté du droict usage de la philosophie morale avec la doctrine chrestienne*, outre le *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien*. Il a composé aussi des textes historiographiques et politiques, comme *Les commentaires de l'estat de la religion et république sous les rois Henry et François Seconds et Charles Neufviesme*<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Les citations qui concernent la vie de La Place sont tirées de la partie biographique écrite par P. de Farnace en P. de La Place, *op. cit.*

<sup>112</sup> Quelques informations, comme celle de l'année de naissance de La Place, sont tirées de M. Yardeni, *La pensée politique de la première historiographie huguenote : Pierre de La Place et Louis Régner de La Planche* en J. Céard, M.C. Gomez-Géraud, M. Magnien et F. Rouget (éd. par), *Cité des hommes, cité*

Le *Traicté de l'excellence* est composé par La Place lorsqu'il vive dans la chambre du château de Coussy, « en laquelle estant contrainct de se tenir fort estroitement renfermé, tirant tousjours consolation en ses ennuy de la lecture des saintes lettres, ce fut alors qu'il se mit à considerer de pres l'excellence de l'homme Chrestien, & en rediger ce petit traicté par escrit »<sup>113</sup>. Il est publié en 1575, donc posthume.

La Place déclare, dans une épître qui précède le texte, que cette œuvre est dédiée à la reine de Navarre, qu'il appelle seulement « Madame », et il fait l'éloge de « ses vertus chrestiennes de foy, charité, patience, constance, magnanimité » et aussi d'humilité, puisqu'il souligne qu'il arrête sa description parce qu'elle n'aime pas être louée. Cette reine est fort probablement Jeanne d'Albret, qui a été la reine de Navarre jusqu'à sa mort, arrivée le 9 juin 1572, tandis que l'épître porte la date de 20 mai 1572, donc peu avant la mort de Jeanne. Pierre de Farnace clarifie ces détails dans une préface pour le lecteur, dans laquelle il spécifie en outre son rôle d'imprimeur de l'œuvre :

Amy lecteur, ce petit traicté ayant eschappé les cruelles & sanglantes mains des meurtriers infideles, i'ay pensé que ie ne le pouvois supprimer sans faire tort au public, auquel l'auteur mesme au paravant sa mort l'avoit voué : Ce qui a esté causé que me reputant en cela comme executeur de sa volonté, ie l'ay faict imprimer, sans y vouloir rien changer<sup>114</sup>

Il explique donc qu'il n'a voulu rien changer, même si la dédicace à la reine présente quelques problèmes : cette reine, dit-il, n'a pas pu « protéger » l'œuvre de La Place à cause de sa mort ; en outre La Place fait référence au mariage du fils de cette reine, « duquel il n'y a celuy qui ne reçoive ample matiere pour se resiouir, voyans tous en iceluy, comme en un tableau eslevé en haut & proposé à tous pour regarder, un temoignage & assurance certaine d'une paix ferme & perdurable à tousiours entre les uns & les autres subiects de ceste obeissance [...] »<sup>115</sup>. Le mariage en question est donc celui d'Henri de Navarre et de Marguerite de Valois, tristement lié au massacre de la Saint-Barthélemy, et c'est pourquoi Farnace soutient qu'il « a esté si funeste & lugubre pour tant de gens de bien », bien que La Place paraisse si plein d'espoir.

---

*de Dieu : Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager*, Genève, Droz, 2003, qui se focalise surtout sur *Les commentaires* de La Place.

<sup>113</sup> Voir la partie biographique de P. de Farnace en P. de La Place, *op. cit.*

<sup>114</sup> La préface de Farnace se trouve en P. de La Place, *op. cit.*

<sup>115</sup> Voir la dédicace à la reine de Navarre en P. de La Place, *op. cit.*, p. 6. La numérotation des pages suit celle de l'édition que nous utilisons, laquelle commence seulement à partir des parties du texte écrites par La Place.

Pierre de Farnace n'est pas le seul qui édite le texte de La Place : outre ses interventions, des autres parties sont ajoutées au traité, comme un épitaphe intitulé *Épitaphe de Messire Pierre de La Place, conseiller du Roy & premier President en la Courts des Aydes à Paris : lequel fut massacré en ladite ville de Paris le lendemain de la Saint Barthelemy, 1572*, qui est signé « P. E. G. », à savoir Pierre Enoc Genevois, un poète réformé de l'époque. De plus, cette édition de 1575 présente aussi un sonnet et une ode finale, appelée *Ode de l'excellence de l'homme Chrestien*, qui sont signés « S. G. S. », Simon Goulart Senlisien, une figure non négligeable dans le panorama réformé de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

### 5.3 Simon Goulart, un poète et un éditeur au service de la Réforme

Simon Goulart<sup>116</sup> naît à Senlis en 1543 et il suit des études de droit. Toutefois, il décide de se convertir au protestantisme et en 1566 il part pour Genève, où il devient pasteur. Son importance augmente sans arrêt dans le contexte réformé, puisqu'il se consacre à la diffusion de la nouvelle religion, surtout grâce à la littérature. En effet, il est l'éditeur, le traducteur, le préfacier et le commentateur de beaucoup d'œuvres de son époque, à tel point que, comme la spécialiste Stephanie Aubert-Gillet le rappelle, « rares sont les ouvrages poétiques parus entre 1570 [...] et 1612 [...] où le nom de Goulart n'apparaît pas »<sup>117</sup>. En effet, l'activité de Goulart se concentre aussi sur la poésie et il publie plusieurs textes. En 1570, il traduit en français le *Votum Deo Maximo Sacrum* de Jean Tagaut et il ajoute un de ses sonnet aux *Opuscules poétiques* de Pierre Enoc, mais l'une de ses entreprises les plus importantes est le recueil des *Poèmes chrestiens de B. de Montmeja, & autres divers auteurs, recueillis et nouvellement mis en lumiere par Philippe de Pas* de 1574. Même si le nom de Philippe de Pas apparaît comme le nom de l'auteur de ces poèmes, en fait Goulart se présente comme le vrai auteur de beaucoup de ceux-ci, puisque 12 odes et 197 sonnets, qui constituent les *Imitations Chrestiennes*, l'épitaphe de Montmeja et un *Discours excellent, escrit en vers grecs, par Gregoire Nazianzene... contre les dissolutions des femmes fardees & trop pomeusement attiffées*,

---

<sup>116</sup> Ce paragraphe dédié à Goulart et à son intérêt pour la poésie se fonde sur ces études : J. P. Barbier-Mueller, *Trois poètes réformés à Genève : Goulart, Poupo et Du Chesne* en O. Pot (éd. par), *Simon Goulart : un pasteur aux intérêts vastes comme le monde / études réunies par Olivier Pot*, Genève, Droz, 2013, pp. 309-319 ; S. Aubert-Gillet, *Une école poétique autour de Simon Goulart* en O. Pot (éd. par), *op. cit.*, pp. 271-280 ; L.C. Jones, *Simon Goulart, sa vie et son œuvre*, Paris, 1916, pp. 285-289

<sup>117</sup> S. Aubert-Gillet, *op. cit.*, p. 275

*exprimé en vers français par Samuel de Lys* sont réalisés par Goulart même : en effet, le nom de Samuel de Lys est seulement un pseudonyme et Goulart semble avoir un rôle prééminent dans l'édition de cette œuvre entière, à tel point qu'il avait demandé lui-même au Conseil de Genève de l'imprimer. Il se dédie aussi au genre satirique et il publie deux opuscules rimés : le premier, *L'origine du Dieu de paste appelé Jean le Blanc*, qui se moque de l'eucharistie, est autorisé par le Conseil de Genève ; le second, *Le passe tems de Jean le Blanc*, au contraire, ne l'est pas, mais sa personnalité si importante lui permet de ne pas avoir beaucoup de conséquences. En 1576, il s'occupe du texte du *Thrésor de musique d'Orlande de Lassus* et il continue cette activité d'éditeur de musique par la publication d'un *Meslange de Psaumes... recueillis de la musique d'Orlande de Lassus & autres excellens Musiciens de nostre tems*. Il traduit et fait imprimer les *Icones* de Théodore de Bèze en 1581, l'année dans laquelle, selon Leonard Chester Jones<sup>118</sup>, il conclut sa saison poétique, exception faite pour quelques sonnets, une *Pastorale* composée pour célébrer l'alliance entre Genève et les cantons de Berne et Zurich et les *Quatrains* tirées de Sénèque, qu'il traduit de Jean Jacquemot en 1608. Goulart compose aussi quelques tombeaux, comme ceux de Nicolas Pithou, d'Henri IV et de Claire Turretini. Jones est plutôt critique envers Goulart poète, puisqu'il le considère comme un « très médiocre poète », même comme « un versificateur », et il souligne qu'il n'était même pas apprécié comme poète par ses contemporains. Suivant Jones, Goulart même admet ses limites, mais il aime la poésie et il ne peut pas se passer de composer des vers. En fait, son talent est reconnu aujourd'hui, surtout pour son édition de *La Muse chrestienne* de Pierre Poupou de 1585, dans laquelle il insère aussi quelques-uns de ses poèmes, comme *Les Treize octonaires de la vanité du monde*. Jones nomme cette publication, mais il n'a pas eu probablement le temps de la consulter attentivement. Cependant, Jones attribue à Goulart le mérite de savoir bien juger les poètes, comme Poupou et du Bartas, et d'avoir collaboré à des œuvres de valeur comme les *Œuvres poétiques de Du Bartas* et le *Grand miroir du monde de Duchesne*. Goulart est aussi l'éditeur et le traducteur de plusieurs œuvres d'autrui et il insère souvent ses poèmes à l'intérieur de ceux-ci. En effet, il s'occupe aussi bien d'œuvres de la tradition classique ou patristique que de textes de son époque. Il devient très important en tout ce qui concerne la poésie et de nombreux poètes, comme Pierre Enoc,

---

<sup>118</sup> L.C. Jones, *op. cit.*, pp. 287-288

Jean Tagaut, Théodore de Bèze et Pierre Poupou, sont autour de sa figure, surtout dans le milieu genevois. En effet, la poésie de Goulart a un but bien précis : celui de donner une espace à la religion réformée, qui n'avait pas encore trouvé une expression concrète dans le contexte littéraire de l'époque. L'épître à Philippe de Pas, qui se trouve dans le *Thrésor de Musique d'Orlande de Lassus*, peut être considérée comme le manifeste de ses intentions poétique. Il déclare ici sa volonté de rendre les poèmes profanes, comme les chansons du *Thrésor de Musique*, plus proches de la sensibilité chrétienne. Il pense que les poètes de son époque se soient consacrés à des thèmes futiles et il sent donc la nécessité de créer une poésie nouvelle qui puisse devenir l'expression de la foi réformée ; même Jones le loue pour son opposition à « la tendance licencieuse de la littérature de son temps »<sup>119</sup>. En effet, il critique la poésie amoureuse, typique surtout de La Pléiade, pour ses contenus, mais il se base sur le style de cette-ci pour la sienne ou il essaye de l'adapter<sup>120</sup>. En outre, la quasi-totalité des poèmes de Goulart est écrite en langue française, sauf un seul poème à la mémoire d'Henri Bullinger, rédigé en latin : cela s'oppose clairement à la tendance humaniste en vigueur à Genève d'écrire en latin, mais il suit la tradition de la poésie réformée qui se base sur les règles introduites juste par Joachim du Bellay. De plus, la religion réformée entre autres attache beaucoup d'importance à l'emploi des langues vernaculaires au lieu du latin, utilisé par l'Église catholique. Goulart se dédie aussi à la rédaction de livres de piété réformée, comme ses *Discours chrestiens*, qui sont centrés souvent, même si non expressément, sur la préparation à la mort et qui aident les fidèles à méditer et à être consolés et édifiés<sup>121</sup>. Bref, Goulart est l'une des personnalités les plus influentes de la Genève de l'époque et sa figure paraît centrale dans le milieu réformé. Beaucoup d'auteurs de l'époque publient leurs œuvres avec l'aide de Goulart, qui, comme nous avons vu, les enrichie de ses propres poèmes. Cela se produit aussi pour le *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien* de Pierre de La Place, dans lequel il insère un sonnet qui précède la dédicace à la reine de Navarre et une ode conclusive. Ceux-ci ne sont pas ajoutés au hasard, mais selon leurs contenus, qui reprennent le sujet du traité même, à savoir l'excellence de

---

<sup>119</sup> L. C. Jones, *op. cit.*, pp. 288-289

<sup>120</sup> Voir S. Aubert-Gillet, *op.cit.*, pp. 272-273 et S. Aubert-Gillet, *Les Imitations chrestiennes de Simon Goulart : une réécriture réformée de l'Olive en Sources et intertexte : résurgences littéraires du Moyen Âge au XXe siècle, Actes du colloque tenu à Neuchâtel les 6 et 7 mai 1999*, Études de Lettres, Lausanne, 1999, pp. 31-38

<sup>121</sup> Voir V. Ferrer, *op. cit.*, pp. 75-80

l'homme chrétien. Le texte du sonnet montre la nécessité de s'appuyer sur Dieu pour trouver l'excellence humaine :

Avoir intelligence & science profonde  
De mille beaux secrets de ce grand univers ;  
Savoir parler à point de tant d'œuvres divers  
Que nature produit dans la machine ronde :  
En memoire tenir ce qu'en terre & sur l'onde  
A iadis esté fait par iustes & pervers ;  
Pour cōprendre tous arts avoir les sens ouverts,  
Brief estre le premier de tous hommes du monde :  
C'est pure vanité ; c'est un songe passant,  
Après quoy le mortel va sa teste cassant,  
S'il n'y cōjoint de Dieu la droite cognoissance.  
Certes l'homme est un rien, quand il n'est soucieux  
D'adorer l'Eternel eslevé sur les cieux :  
Car c'est de tous humains la parfaite excellence.<sup>122</sup>

« L'homme est un rien », dit-il, s'il ne se souvient pas de louer Dieu et s'il ne reconnaît pas que toute ses capacités sont un don de Dieu même. Dans *l'Ode de l'excellence de l'homme Chrestien*, il décrit le corps de l'homme comme le chef d'œuvre de Dieu par rapport au reste de l'univers, mais il considère l'homme chrétien comme la manifestation la plus élevée de la créature humaine, puisqu'il refuse l'orgueil et son âme reste unie à Christ :

Ce que soustient la terre ronde,  
Ce que nourrit la mer profonde,  
Ce qu'enclost la voute des cieux  
Contient un monde de merveilles  
Qui nous resiouissent les yeux,  
Flattent nos cœurs & nos oreilles.

Mais c'est bien peu, si lon contemple  
L'homme, qui est de Dieu le temple  
Et prince du grand univers.  
Son corps est de Dieu le chef d'œuvre.  
Infinis miracles divers  
Son ame cœleste descœuvre.

L'homme Chrestien ici ie chante :  
Car si le reprouvé se vante  
De sa force ou de son savoir,  
Il n'en est que plus accusable ;  
Puis qu'il ne veut pas recevoir  
L'honneur & le bien perdurable.

L'ame, qui est à Christ unie,  
Oit desia la sainte harmonie

---

<sup>122</sup> Les textes des pièces contenues dans l'œuvre de La Place sont tirés de P. de La Place, *op. cit.*



Des Anges, des esprits heureux :  
Foulant aux pieds l'orgueil du monde,  
En terre elle iouit des cieux,  
Puisqu'en Dieu seul elle se fonde.

Au throne de Christ eslancee  
Par un vol de sainte pensee,  
Elle le reçoit dedans soy :  
Elle entre en luy : voyla sa vie  
(Qu'elle possede par la foy)  
De tout heur & repos suivie.

Des peuples mutinez la rage,  
Des tyrans le felon courage  
Aux dits, aux faits apparoissant ;  
La plus furieuse tempeste,  
Le tonnerre en feu rougissant,  
N'embranle une Chrestienne teste.

Que le feu dedans l'eau se mesle,  
Que le ciel espande une gresle  
Dure & grosse comme un rocher ;  
Que le ciel sur la terre fonde,  
Les hauts monts vienent se cacher  
Au plus creux de la mer profonde ;

Que Satan enrage & menace  
Le Chrestien demeure en la place  
Où Christ l'a mis par sa bonté :  
La pasle mort point ne l'estonne ;  
Car Satan gist sous luy domté,  
Et au ciel il void sa couronne.

O l'excellente cognoissance !  
O tres-heureuse l'esperance  
Adoucissant toute douceur !  
Livret plein de saintes paroles,  
Nommer te veux chasse-malheur ;  
Car pour iamais tu nous consoles.

Il est significatif de noter les références au texte de La Place que Goulart fait dans l'ode : en effet, quelques mots sont écrits en petites capitales, au moins dans l'édition de 1575, comme « la place », « livret » et « chasse-malheur ». « La Place » est un clair renvoi à l'auteur et Goulart emploie donc un jeu de mots efficace : la « place » peut indiquer le lieu « où Christ l'a mis [le chrétien, bien entendu] », mais peut aussi décrire La Place (l'auteur de l'œuvre) comme un bon chrétien ou encore comme celui qui s'est occupé du sujet de l'excellence de l'homme chrétien. En effet, bien que ce nom ne soit pas écrit en petites capitales dans l'édition de 1581<sup>123</sup>, il conserve la majuscule, chose qui marque de

---

<sup>123</sup> P. de La Place, *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et maniere de le cognoistre, par Messire Pierre de La Place conseiller du Roy, et premier President en sa court des aydes à Paris. Auquel a esté*

nouveau le renvoi à l'auteur du traité. Les vertus de La Place et sa ferveur religieuse sont prouvées en tout cas par Pierre de Farnace, qui les décrit dans la partie biographique qui précède le texte, et aussi par Pierre Enoc dans *l'Épitaphe de Messire Pierre de La Place* :

De La Place est icy qui fut dès son enfance  
Des Muses le mignon, & ieune s'exerça  
A cognoistre les Loix, où si bien avança  
Qu'a iuger maints proces il receut la puissance :  
Et là le pois douteux de la sainte balance,  
Non alleché du gain, haut & bas n'élança :  
Car iamais l'innocent en son droict n'offensa,  
Et fit aussi tousjours du meschant la vengeance.  
Il craignoit le Seigneur, comme par maint escrit  
Il l'a bien tesmoigné, parlant de Iesus Christ,  
Et quand mesme pour luy il prodigua sa vie.  
Lors las ! que dans la France à cent mille innocens,  
Desquels le souvenir ne mourra par les ans,  
L'ame fut par le fer traitreusement ravie.

Bref, toutes les parties du texte non pas écrites par La Place sont strictement liées à lui-même ou au contenu de son traité.

#### **5.4 Le Traicté de l'excellence et la supériorité de l'homme chrétien**

Pierre de La Place se base sûrement sur des thèmes connus pour son *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien*, mais il va un peu plus loin dans la réflexion sur l'excellence humaine. En effet, il passe en revue tous les *topoi* de la dignité humaine, puisqu'il fait la liste des qualités attribuées à l'homme : sa supériorité par rapport aux animaux, la vision de l'homme comme « un petit monde & un miracle entre tous les animaux »<sup>124</sup>, la beauté de son corps et puis

la teste haut levee sur tous les autres, les yeux dressez au Ciel pour contempler son origine, puis l'agilité de son esprit, ses discours par le Ciel & par la terre, & par les secrets de nature, la mémoire, en laquelle ayant compris tant de choses, il les digere & fait les consequences du passé à l'advenir & la raison aussi laquelle ils mettent en l'entendement, comme une gouvernante assise au plus haut siege de l'intelligence pour moderer la volonté, & conduire sagement toutes les deliberations

---

*adjouté une briefve description de la vie et mort de l'auteur, afin que chacun puisse cognoistre quel il a esté.*, Genève, Jean Durant ?, 1581. Bibliothèque de Genève, Bc 3041, <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6450> [visité le 3/5/2017]

<sup>124</sup> Toutes les citations du texte de La Place sont tirées de P. de La Place, *op. cit.*. Nous s'appuyons sur l'édition citée de 1575.

Toutefois, l'intention de La Place n'est pas celle de s'arrêter sur cette typologie d'excellence, basée sur les thèmes traditionnels que nous avons analysé précédemment, mais c'est plutôt celle de la dépasser pour se concentrer sur l'excellence de l'homme chrétien, « laquelle sans comparaison surpasse en toute prerogative & preeminence celle-la ». Il critique ceux qui fondent l'excellence de l'homme sur ses facultés et qui croient que l'homme puisse la trouver en soi-même. Ils ont souvent la prétention d' « enseigner l'écriture sainte », mais ils « pour être adonnez à ceste sapience plus qu'il n'estoit besoing, sont tombez en ce mesme erreur d'attribuer à l'homme une ie ne scay quelle integrité & droiture, tant pour le regard de la raison, que pour la pluspart aussi de la volonté ». Comme Goulart répète dans son sonnet, l'homme est un rien sans Dieu, puisqu'il a trop de confiance en ce qu'il peut faire. La vraie connaissance de soi ne consiste pas donc en « la cognoissance de ses facultés & [en la] contemplation de tout ce qui est en soy », mais elle « est située proprement à reputer la miserable condition en laquelle nous sommes tombez par la cheute d'Adam ». C'est presque un retour à la conception de la *miseria hominis* et une critique à la présomption humaine : l'homme n'hésite pas à se glorifier quand en fait son âme est marquée par le péché et il ne peut pas chercher sa dignité en soi. Selon lui, l'image de Dieu est « en luy corrompue & chaneé en une miserable deformité, toutefois luy sont demourees quelques estincelles », grâce auxquelles l'homme reconnaît encore son excellence. L'homme ne possède plus l'intégrité du premier homme, de toute façon, à tel point que La Place s'exclame : « il n'ya celuy qui n'ait une racine d'orgueil profondement fichee dedans son cœur ». L'homme tout seul n'est pas capable de distinguer le bien du mal et il est la seule créature qui peut faire erreur, comme La Place le souligne : « l'homme doué de cognoissance, iugement, discours & entendement est neantmoins celuy-la qui seul erre tellement qu'au monde il n'y a faute, desordre, & confusion que d sa part ». Il ne peut pas donc compter sur soi-même pour trouver son excellence, puisque la vérité est donnée par Dieu seulement, lequel a restauré la nature humaine par Iesus Christ. L'excellence à laquelle La Place se réfère n'est pas la même dont parlaient les philosophes qui l'ont précédé, mais elle concerne seulement le chrétien :

Parquoy veu que ceste nostre nature commune à tous les vivans n'est capable de l'excellence de laquelle nous traitons, il faut bien dire que l'homme duquel nous parlons soit un homme transformé en une autre nouvelle & plus excellente nature, & que en cela se despoie une singuliere & admirable vertu de Dieu laquelle surmonte tout ce qui est

de l'homme, comme aussi à la vérité elle ne se peut trouver & n'est à reconnoître d'ailleurs que de Dieu

L'homme chrétien devient donc le vrai chef d'œuvre de Dieu et c'est en lui que Dieu donne sa grâce, qui le rend même meilleur que le premier homme : il devient donc la manifestation de toute la bonté et la miséricorde de Dieu, qui l'a choisi et qui l'a épargné de la condamnation destinée au genre humaine à cause de son péché. Le chrétien possède une excellence niée aux autres hommes, mais il ne peut pas penser de trouver en soi la raison de cette-ci, parce qu'elle vient de Dieu seul et de sa clémence envers lui : « ceux qui de luy obtiennent miséricorde, n'ont de quoy se glorifier sinon de sa miséricorde ». En effet, Dieu a sauvé quelques-uns des hommes, comme La Place soutient suivant la doctrine de la prédestination, et il leur a donné sa grâce surtout à cause de Christ, qui les a recueillis pour les tenir unis à lui. C'est cette union qui donne à ces élus la possibilité d'être frères de Iesus Christ et fils et héritiers de Dieu et qui leur donne donc cette excellence. L'homme chrétien possède la grâce de « persister en bien » et il est donc supérieur à Adam, car le premier homme « a eu le pouvoir s'il eust voulu, mais il n'a point eu le vouloir, afin qu'il peut : & au Chrestien il a esté donné tant le vouloir que le pouvoir ». Il surmonte non seulement Adam, mais aussi les anges : La Place reprend l'un des thèmes les plus connus dans le contexte du discours sur la *dignitas hominis* et il suit la tradition, puisqu'il répète que « le fils Eternel de Dieu s'est uni à la nature humaine et non à celle des Anges, afin de faire en elle son œuvre admirable de redemption ». La participation du chrétien à la chair de Christ aussi lui confère une condition d'excellence que les anges ne peuvent pas partager avec lui. Encore une fois, il répète donc que l'homme serait imparfait sans Christ, mais que Dieu a daigné de le rendre conforme à lui. La Place reprend les mots de David dans le psaume 8 : « qu'est-ce que de l'homme que tu as eu souvenance de luy ? Et qu'est-ce du fils de l'homme que tu as eu soing de luy ? »<sup>125</sup> et il souligne que, bien qu'il soit créé de la poudre de la terre, « les Anges luy sont serviteurs comme si c'estoit un petit Dieu ». L'homme chrétien, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, est le seigneur du monde pour son union à Christ même après la chute d'Adam, qui a condamné le reste des hommes à être privé des biens de Dieu pour sa désobéissance. Le chrétien est le « trésor de Dieu », qui fait tourner toute chose, même le péché, à son bien. Cette condition est

---

<sup>125</sup> Nous avons tiré ces versets du psaume 8 du texte de La Place.

réservée seulement aux chrétiens et non pas aux autres hommes et elle reste de toute façon un don de Dieu, que l'homme ne peut pas trouver en soi ou ailleurs, contrairement à ce qui était soutenu par « le sages fols de ce monde ». En effet, les chrétiens sont privilégiés mais cela ne dépend pas « du merite, dignité, industrie, vouloir, aide, ou moyen de l'homme, ains de la seule bonté du Seigneur & maistre, qui fait toutes choses selon le conseil de sa volonté, non point selon nos œuvres, mais selon le propos de sa grace, laquelle nous est donnée par Iesus Christ devant les temps eternels ». Ces hommes sont le fruit d'une élection dont ils ne peuvent pas connaître les raisons. Ils doivent se contenter de savoir que c'est sa volonté, puisque, comme les mots de Saint Augustin le rappellent, « l'ignorance fidele est meilleure que science temeraire ». Suivant la doctrine réformée, La Place soutient que Dieu a prédestiné les siens, « ausquels seuls est donné de cognoistre les secrets du royaume celeste, tous autres hommes en estans forclos & delaissez en leur naturel, selon lequel ils sont sourds & aveugles ». Seulement les élus peuvent aller à Dieu, tandis que cela est impossible pour les autres hommes : Dieu leur réserve sa miséricorde et il les rend dociles à l'écoute de la Parole afin qu'ils soient « idoines à son election ». Il les rend « celestes, spirituels, angeliques & divins » et ils passent donc des ténèbres à la lumière : Christ a été formé en eux et ils sont devenus fils et héritiers de Dieu, puisque l'image de Dieu en eux a été réparée. Il est nécessaire en tout cas qu'ils restent fidèles aussi à leur mère, l'Église, qui les nourrit de la Parole de Dieu, indispensable dans la vie des chrétiens. Toutefois, la Parole ne doit pas être corrompue avec la « fausse doctrine des hommes » et l'Église même doit être la vraie Église : La Place distingue une Église légitime d'une Église adultère, desquelles la première produit une génération « conçue & faite par l'Esprit de verité d'une mere chaste, pudique & fidele à son espoux Iesus Christ » et la seconde au contraire une génération « [faite] par l'Esprit d'erreur & de mensonge ». Si ceux qui appartiennent à cette dernière sont des hypocrites, qui feignent de suivre Christ, tandis qu'ils sont perverses et méchants, les chrétiens sont pourvus par Dieu d'une « semence incorruptible de vie, laquelle produit fruit semblable à soy » : cette semence ne meurt jamais, même pas lorsque l'homme est tenté par le péché, puisqu'elle peut devenir « comme estouffee, tellement qu'il semble que toute reverence & crainte de Dieu soit estaincte ». En fait, elle est semblable à « un charbon sous des cendres, lequel se rallume, & vient la racine à reietter lors qu'elle semblera estre du tout amortie ». Dieu ne

laisse jamais inachevées ses œuvres, mais il les mène toujours à terme. La Place reprend les mots de Christ même, tirés de l'Évangile selon saint Jean (6, 39) : « car ceste est la volonté de mon Père, dit-il, que ie ne perde rien de ce qu'il m'a donné ». Ce qui distingue le chrétien est le Saint Esprit de Dieu, qui n'est pas celui qu'il a en commun avec les autres hommes, mais qui est un Esprit de Sanctification, qui le marque à l'image de Dieu. Il lui donne la lumière et la connaissance dont il a besoin, mais aussi la confiance en la bonté de Dieu : cette sagesse est bien supérieur à la raison humaine, qui n'est pas capable de comprendre le scandale d'un Dieu fait homme afin que la vie vainque la mort et l'homme soit sauvé. Il est inutile de chercher la marque du chrétien selon l'apparence, puisque c'est l'Esprit de Dieu seulement qui marque l'homme chrétien et le rend conforme à Christ. Le chrétien reste toutefois inconnu aux hommes, qui ne sont pas capables de connaître les choses de Dieu : il se reconnaît chrétien grâce à l'Esprit de Dieu, qui témoigne sa filiation divine et qui lui donne la certitude d'être parmi les élus grâce à la foi et à la persévérance ; de plus

il luy fait sentir une paix & repos incroyable en sa conscience qui la rend paisible, contente, & satisfaite : le maintient en une ioye spirituelle, accroist en luy l'estude des bonnes œuvres, l'enflamme en l'amour de Dieu, le fait delecter en sa parole, & en icelle contempler la face de Dieu benigne, propice & favorable, avec une telle certitude de sa grace, qu'il s'esgaye & se glorifie la teste levee en l'esperance de la gloire perdurable, iusques à s'oser presenter franchement devant son Dieu & l'invoquer pour Père, en assurance d'obtenir tout ce qu'il luy est necessaire

Donc, ce sont les effets du Saint Esprit qui font connaître à l'homme sa prédestination. Cependant, cela ne signifie pas que l'homme chrétien peut négliger ses bonnes œuvres, mais au contraire il a besoin de celles-ci pour assurer son élection. Si le chrétien peut comprendre s'il est élu, il est toutefois difficile d'identifier avec certitude les autres chrétiens, à cause de l'hypocrisie humaine. Seulement Dieu connaît vraiment les cœurs de chacun, tandis que l'homme peut se tromper : suivant Saint Augustin, « il y a beaucoup de brebis hors de l'Eglise, & beaucoup de loups dedans ». En effet, il est erroné de juger les autres seulement sur la base de ce que nous voyons :

Car il est ainsi que les uns donnent à cognoistre qu'ils n'ont iamais esté autres devant Dieu que Chrestiens, encore que de leur vivants ils n'en ayent fait demonstrence : les autres, qu'ils ne le furent oncques, encore que par quelques annees ils ayent donné tesmoignage de l'estre : tesmoings de ce entre autres Iudas d'un costé, & le brigand pendu avec Iesus Christ d'autre

Les hommes ne possèdent pas la faculté d'évaluer la foi d'autrui puisqu'ils ne peuvent pas connaître les cœurs des autres, que seulement Dieu peut examiner : c'est le cœur le centre de tous les sentiments moraux et religieux. L'homme peut envisager l'apparence, mais elle peut être décevante, parce que certains peuvent montrer leur religiosité seulement pendant une période de leur vie et puis changer façon de vivre. Il est donc important de ne pas tirer des conclusions hâtives sur les autres hommes et d'attendre la fin de leurs vies pour avoir une idée complète et correcte de chacun. Il est toutefois possible de « nous apercevoir si l'esprit de Dieu est en l'homme par ses opérations ». Le Saint Esprit se manifeste dans la vie du chrétien en montrant les fruits qu'il produit en lui et « Sa vertu reluit en la vie de celui, auquel il est ». Cela arrive lorsque le chrétien accepte la mort de l'enfant d'Adam en soi, qui est nécessaire pour générer un nouveau homme :

[...] tout ainsi que Christ est mort à la destruction de péché, passant par la mort à la vie incorruptible, en la chair qu'il a prise de nous : ainsi cest homme est mort en soy & renouvelé en une meilleure vie accompagnée d'œuvres propres & convenables à icelle, & portans tesmoignage qu'il est vraiment membre de Christ, par un anéantissement de soy mesme, de sa propre sagesse, & raison, & de toutes ses affections & passions, qui procedent du goust & vif sentiment de la bonté du père celeste, par laquelle l'homme se cognoist estre enfant de Dieu & heritier de tous ses biens, d'autant que cela ne peut advenir, qu'aussi tost ne s'aneantissent & meurent en luy les affections viles, basses, charnelles & terriennes, à cause de sa grande lumiere de foy qui obscurcit, & esteinct toute la fausse clarté de nostre raison corrompue

La mortification de la chair et la vivification de l'esprit sont donc indispensables pour être vraiment chrétien et pour voir les effets de l'Esprit en soi. Le chrétien ne doit pas vivre nécessairement séparé des autres hommes ou de leur manière de vivre, dans un lieu désert ou « clos & renfermé de murailles », parce qu'il a besoin seulement de l'Esprit, tandis que tout le reste consiste en une « forme de sainteté inventée des hommes, avec quelque espèce de sagesse en superstition & humilité d'esprit, & m'espris de corps sous couverture d'une obéissance feinte ». La Place semble critiquer ici les traditions catholiques, surtout les habitudes des moines et des ordres religieux qui prévoient le vœu de clôture. Le chrétien se caractérise au-dedans par « crainte de Dieu, foy, espérance, patience & invocation, mais aussi au dehors par un exercice continuel en piété, lointaine de toute superstition » et en outre « par une paix & allégresse d'esprit, benignité, bonté, rondeur, iustice, sobriété, attrempance, & autres fruits de l'esprit du tout contraires à ceux de la chair ». Cependant, ce qui distingue principalement le

chrétien est la charité fraternelle, qui permet un amour réciproque entre les hommes et grâce à laquelle le chrétien sacrifie la considération de soi-même pour se dédier au prochain. Elle témoigne aux autres l'amour que le chrétien éprouve pour Dieu et elle est « aussi le but & la fin à laquelle tend la Loy & en laquelle la fin de sa sanctification des fideles est constituee ». La Place souligne l'importance pour le chrétien de vivre non pas en solitude ou tellement en contemplation qu'il s'oublie de ses prochains. Il doit vivre en compagnie et participer à la vie domestique et publique, à savoir il doit obéir à ses parents comme fils et à son maître comme serviteur, tandis qu'il doit être indulgent envers ses fils comme père et envers ses serviteurs comme maître. Il doit respecter « les ministres et pasteurs de l'Église comme messagers de Dieu », tandis que, s'il est un pasteur, il doit administrer « fidelement la parole de Dieu, & sans corrompre la doctrine de salut », qu'il doit aussi enseigner au peuple. L'homme chrétien doit donc suivre sa vocation et il ne doit pas prétendre de la changer de sa propre initiative sans l'aide de Dieu, « [...] ains se contentant de sa condition presente quelle qu'elle soit, grande ou petite, riche ou pauvre, honorable ou contemptible, il la poursuit & y demeure constamment sans passer les bornes, ny la changer sans iuste cause ». En effet, l'amour pour les choses terrestres ne peut pas l'emporter sur la sanctification de sa propre vie, qui lui permet de donner des fruits à la gloire de Dieu : chaque aspect de sa vie est donc consacré à Dieu.

L'une des conditions indispensables pour être un homme chrétien et pour obtenir la dignité qui seulement Dieu peut donner à l'homme est la croix, qui toutefois oppose le chrétien au monde. En effet, la mentalité de Dieu et celle de l'homme ne coïncident pas et « ceux qui sont tenus pour les plus sages, savants, puissans, & saints, sont quelque fois les premiers à se bander contre la verité de Dieu, comme ceux qui s'en sentent plus offensez ». Ce sont les Juifs et en particulier les pharisiens qui avaient persécuté Jésus-Christ, tandis qu'ils se professaient le Peuple élu et les ministres de Dieu. Comme Christ, l'homme chrétien doit accepter les souffrances que la vie lui présente, parce qu'elles constituent la voie pour le salut. C'est Christ qui affirme « que nul ne peut estre avoué pour son disciple, sinon celui qui porte sa croix & le suit ». Déjà Abraham a été l'exemple vivante de ces mots, puisqu'il a quitté son pays et tout ce qu'il avait et qui était sûr pour s'en aller vers une terre inconnue suivant seulement sa foi en Dieu. Le vrai chrétien ne peut fuir la croix, mais il doit l'embrasser, comme Abraham et comme Christ



et c'est donc le seul moyen possible pour devenir conforme à Christ même. La Place ne nie pas que toute l'humanité soit marquée par la misère, mais il distingue une croix qui est commune à tous et qui « est signe de la malediction de Dieu aux meschans » d'une croix qui est au contraire « sanctifiée de Dieu » et « signe de benediction & salutaire à ceux qui la portent », parce qu'elle détourne du péché et donne le salut éternel. Dieu « en prend des hommes ainsi que de la mer, laquelle seroit puante & infecte, si elle n'estoit agitée des vents : ainsi seroient les hommes corrompus, s'ils n'estoient quelquefois agitez d'affliction ». La croix assignée au chrétien par Dieu devient ainsi un signe de salut et la confirmation de son élection. Cela semble une contradiction : l'homme chrétien se montre comme le plus misérable des hommes, à tel point que Dieu paraît être plus miséricordieux envers les méchants qu'envers les siens. Cependant, La Place n'a aucun doute :

Ains tout au contraire, pource que Dieu est iuste iuge du monde, & que nul ne peut eschapper de sa main qu'il ne soit puny, il modere néanmoins par un tel compas ses iugemens, que laissant passer beaucoup de forfaits aux meschans, comme faisant semblant de ne les point voir, il corrige cependant ses enfans si tost qu'ils ont failly, ayant soin d'eux pour les remettre au bon chemin, voulant que sa providence soit spécialement connue au gouvernement de son Eglise, envers laquelle il desploye tellement son bras, que cependant il montre qu'il a un soin paternel à pourvoir au salut d'icelle

Les souffrances sont le résultat du péché, mais elles sont nécessaires pour corriger l'homme et elles lui permettent de s'adresser à Dieu et de se réjouir ensuite des joies célestes. En outre, la croix permet à Dieu de prouver si la foi des hommes est bâtie sur le roc : ils sont comme l'or, qui doit passer par le feu pour se libérer de ses impuretés, et, exactement comme l'or se distingue du laiton, le chrétien se distingue de l'hypocrite. De cette façon, l'homme commence presque à avoir de la haine pour le monde terrestre et à espérer en la vie éternelle. Christ même a traversé tous les maux et les souffrances possibles, mais cela lui a permis d'accéder à la gloire céleste et le chrétien doit donc accepter la croix pour ressembler à son Sauveur. L'excellence du chrétien se montre dans la manière par laquelle il fait face à ses souffrances : si l'homme généralement se plaint et murmure contre Dieu, puisqu'il ne les accepte pas, le chrétien se résigne et supporte patiemment toutes les adversités, même les plus graves. La tristesse peut aussi se changer en joie grâce à l'action du Saint Esprit, qui « fait qu'en ses plus dures calamitez & angoisses il s'esgayé d'un cœur allegre & joyeux, & les reçoit pour une

ample matiere de ioye ». En effet, la certitude de la béatitude à venir donne au chrétien le courage nécessaire pour dépasser ses malheurs et les difficultés qui se présentent pendant la vie presque disparaissent comparées au but de la joie future. La croix, considérée comme le symbole de l'humiliation, de la honte et de la défaite, devient le seul moyen pour atteindre la gloire. Selon La Place, l'homme peut se croire une créature excellente, mais en fait il n'est rien sans l'aide de Dieu :

Et combien que la verité soit telle, qu'il ne se trouve au monde une plus infirme & debile creature que l'homme, inferieur (encore qu'il eust toute la sapience des Grecs, la force des Romains, la vertu des Philosophes, & la iustice des Iuifs) au monde, à la chair, au diable, & a toutes ses concupiscences, tousiours en crainte, anxieté, & espouvantement, & qui ne peut resister à la moindre tentation qui luy puisse advenir, pour n'estre qu'un ombre de vanité, voire la vanité mesme : Toutefois iceluy estant regeneré en Iesus Christ, il est si fort & si puissant, que se despouillant de tout ayde & faveur mondaine, comme David se despouilla de ses armes voulant combattre Goliath, non seulement il resiste hardiment à tous les assauts du monde, de la chair, & du diable, mais aussi il surmonte tous les ennemis de Dieu par la vertu de la foy

La croix n'est pas un choix du chrétien, mais au contraire elle est indispensable « pour parvenir au royaume de Dieu », suivant les mots de Christ : « celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi » (Matthieu 10, 38). C'est un combat nécessaire et inévitable pour la victoire et donc chaque homme doit l'accepter pour se déclarer chrétien, sinon il serait un hypocrite. L'homme craint les souffrances et il essaye de les éviter, mais il ressemble ainsi au « Coq d'Esopé, lequel ayant trouvé une perle riche & précieuse, la quitte là pour un grain de froment ». La lâcheté de l'homme le porte à perdre son excellence et sa gloire à cause de la peur de la croix, tandis que la patience dans les angoisses, au contraire, devient la marque du vrai chrétien. En effet, ce processus de sanctification est accompli lentement, « car c'est un œuvre que Dieu avance par succession de temps petit à petit, & comme par degrez, selon la mesure qu'il luy plaist departir à un chacun, iusques à ce qu'il l'ait amené à sa perfection ». C'est donc un chemin vers la perfection, bien qu'il soit impossible de l'achever sur la terre, puisqu' « il y demeure iusques à la mort des restes du vieil homme ». L'homme ne peut pas laisser la chair et se détacher complètement du péché pendant sa vie mortelle : il ne doit pas donc se décourager s'il s'aperçoit qu'il n'est pas capable d'être tout à fait renouvelé. La perfection, la sainteté et la joie peuvent être obtenues seulement lorsque le chrétien retourne chez Dieu, parce que son corps lui empêche d'être dépouillé du péché, malgré tous ses efforts.

L'homme chrétien doit donc chercher en soi ces marques qui témoignent son élection, à savoir la sainteté, la charité et la croix, et persévérer pour arriver à son but, mais il est important qu'il ne doute pas de son salut, puisque « celui qui doute, n'a encore suffisante lumière, veu que l'efficace du tesmoignage de l'Esprit de Dieu est si claire & si certaine au cœur de celui auquel il est, qu'il ne reste quant à ce poinct aucune obscurité ».

## **5.5 Conclusions**

Le *Traicté de l'excellence* de Pierre de La Place montre donc une étape qui peut être décrite comme successive ou alternative à la pensée traditionnelle sur la dignité de l'homme. La Place ne se contente pas de tous les raisonnements suivis par les philosophes et les lettrés pendant l'histoire, lesquels la fondent soit sur la ressemblance de l'homme à Dieu, qui trouve son fondement dans la Genèse, soit sur les résultats exceptionnels que l'homme a obtenus au cours des siècles. La Place subit l'influence de l'époque à laquelle il vit et donc de la Réforme, qui marque un renouvellement d'esprit de beaucoup de chrétiens déçus par l'Église romaine. Il ne désavoue pas l'excellence humaine, mais il la trouve ailleurs, à savoir dans tout homme chrétien qui essaye de s'améliorer et de poursuivre sur le chemin de la perfection. Cette excellence du chrétien n'est pas un mérite de l'homme, mais c'est un don de Dieu, qui l'a prédestiné au salut. Le chrétien est donc meilleur que les autres hommes, même s'il doit quand même suivre un parcours de sainteté pour rejoindre la perfection, qu'il n'obtiendra pas en tout cas pendant sa vie terrestre, mais seulement dans le ciel. Bref, comme Goulart aussi le souligne dans le sonnet qui précède le traité, « l'homme est un rien » sans Dieu et aucune dignité ne peut être trouvée si Dieu est laissé de côté.



## CONCLUSIONS

La dignité humaine est un sujet très vaste et de nombreux philosophes, théologiens et hommes des lettres l'ont développé à toutes les époques et surtout pendant l'humanisme. Les bases du discours sur la *dignitas hominis* se trouvent déjà dans l'antiquité classique, mais aussi dans les textes médiévaux, qui la fondent sur la ressemblance de l'homme à Dieu décrite dans la Genèse. L'homme est vu comme la synthèse du monde, comme *vinculum* et *ligamentum* entre la terre et le ciel, comme la créature qui éclipse toutes les autres : il est considéré comme supérieur aux animaux, qui peuvent sembler favorisés par la nature au début, mais qui en fait ne sont pas pourvus de dons comme ceux de la raison et de la parole, et parfois même aux anges, puisque Dieu a choisi de prendre forme humaine et non pas angélique. La tradition patristique est riche en idées concernant ce sujet et les œuvres de Saint Augustin, Grégoire de Nysse, Saint Basile, Lactance et de beaucoup d'autres démontrent que l'intérêt médiéval ne se focalise pas seulement sur la *miseria hominis*, qui entre autres est liée souvent à la *dignitas*. En effet, d'un point de vue chrétien, si cette dernière est due à l'image que l'homme porte de Dieu, la première, qui décrit moins sa nature que sa condition, rappelle à l'homme de ne pas s'enorgueillir. Elles sont donc strictement liées et une comparaison entre le *De miseria humanae conditions* de Lothaire et le *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti, qui paraient être aux antipodes, démontre qu'en fait ils font partie de la même vision. Si l'influence de la philosophie néoplatonicienne et de l'hermétisme est sûrement non négligeable dans la méditation sur la *dignitas hominis* au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle, la religion chrétienne se présente même à sa base et elle conditionne la pensée d'humanistes tels Bartolomé Facio, l'inspirateur de l'œuvre de Manetti, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Erasme de Rotterdam. Leur intérêt se concentre souvent sur le thème de la hiérarchie universelle, dans laquelle Dieu est posé au sommet, les animaux au fond et l'homme au centre : cette position lui permet de choisir où se déplacer et à qui ressembler.

Beaucoup de *topoi* de la dignité humaine sont employés aussi par les auteurs français, surtout ceux de l'*os sublime* et de la position droite, qui donnent à l'homme la possibilité de contempler le ciel, à savoir son origine et sa destination, et qui le distinguent donc

des animaux, mais aussi celui de l'homme décrit comme un arbre renversé, qui trouve sa nourriture dans le ciel. Cependant, leur vision présente aussi des éléments originaux, comme la mise en évidence des découvertes techniques et scientifiques et de tous les résultats obtenus par l'homme au cours des siècles. Si des auteurs comme Charles de Bovelles, Ambroise Paré, Barthélemy de Chasseneuz et même François Rabelais louent l'excellence humaine, des autres, comme Michel de Montaigne, semblent aller à contre-courant et diminuer tous les arguments en faveur de la *dignitas hominis*, bien que leur pensée ne vise pas au pessimisme, mais plutôt à une réflexion sur la réalité moins hâtive et plus désenchantée.

Dans le contexte français, l'un des textes les plus significatifs en ce qui concerne ce sujet est le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* de Pierre Boaistuau, qui n'a pas négligé de rédiger un traité sur l'excellence de l'homme après avoir classé ses misères dans son *Théâtre du monde* : il fait un éloge de son âme, mais il n'oublie pas de rapporter des exemples d'entreprises achevées par l'homme même et d'hommes pourvus de caractéristiques extraordinaires, qui semblent annoncer les thèmes de ses *Histoires prodigieuses*.

Enfin, il est intéressant d'analyser le point de vue d'un auteur réformé comme Pierre de La Place, qui ne nie pas l'excellence humaine, mais qui préfère la trouver dans l'homme chrétien, qui devient ainsi supérieur même aux autres hommes. Cependant, sa perfection est destinée à rester inachevée sur la terre, bien qu'il doive s'engager à suivre la voie de la sanctification personnelle.

Le discours sur la *dignitas hominis* ne se tarit pas dans les œuvres que nous avons nommées ou analysées, mais il est touché par beaucoup d'autres auteurs de toutes les époques, chrétiens ou pas, qui ont voulu décrire l'excellence de l'homme et de ses facultés. Cela montre l'intérêt de l'homme pour l'homme, pour sa nature, pour sa condition, pour ses possibilités, lequel ne cache pas les aspects les plus négatifs, mais qui en même temps ne leur permette pas d'obscurcir sa dignité.

# BIBLIOGRAPHIE

## Sources primaires

- BOAISTUAU, Pierre, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, éd. critique par M. Simonin, Genève, Droz, 1982
- BOAISTUAU, Pierre, *Le Théâtre du monde*, éd. critique par M. Simonin, Genève, Droz, 1981

## Textes critiques

- AUBERT-GILLET, Stéphanie, *Les Imitations chrestiennes de Simon Goulart : une réécriture réformée de l'Olive en Sources et intertexte : résurgences littéraires du Moyen Âge au XXe siècle, Actes du colloque tenu à Neuchâtel les 6 et 7 mai 1999*, Études de Lettres, Lausanne, 1999, pp. 31-38
- BALDASSARI, Ugo (éd. par), *Dignitas et excellentia hominis, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti (Georgetown University - Kent State University: Fiesole - Firenze, 18-20 giugno 2007)*, Firenze, Le Lettere, 2008
- BOURIAU, Christophe, *Dignité humaine et imagination selon Montaigne en Camenae*, n° 8, décembre 2010
- BULTOT, Robert, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III en Cahiers de civilisation médiévale*, 4e année (n°16), Octobre-décembre 1961, pp. 441-456
- CATANORCHI, Olivia, *La Trattatistica De Miseria Hominis nel Primo Rinascimento* dans *Viator*, vol. 41, Brepols, 2010, pp. 376-391
- CÉARD, Jean, GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, MAGNIEN, Michel et ROUGET, François (éd. par), *Cité des hommes, cité de Dieu : Travaux sur la*

*littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager*, Genève, Droz, 2003

- CECCHETTI, Dario (a cura di), GARIN, Eugenio, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*; SOZZI, Lionello, *La "dignitas hominis" dans la littérature française de la Renaissance*, Giappichelli Editore, Torino, 1972
- DI NAPOLI, Giovanni, «*Contemptus mundi*» et «*Dignitas hominis*» nel Rinascimento en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 48, n°1, Gennaio-Febrero 1956, pp. 9-41
- FERRER, Véronique, *Exercices de l'âme fidèle : la littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone, (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014
- KAMERBEEK, Jan, *La dignité humaine : Esquisse d'une terminographie en Neophilologus*, vol. 41, n° 1, Décembre 1957, pp. 241-251
- MAGNARD, Pierre (éd. par), *La dignité de l'homme : Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Editions Champion, 1995
- MONDIN, Battista, *Storia della Teologia: Epoca moderna*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996
- PARÉ, Ambroise, *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré*, Paris, Baillière, 1841
- PELE, Antonio, *Modelos de la Dignidad del ser humano en la Edad Media en Derechos y Libertades*, n° 21, juin 2009, pp. 149-185
- PELE, Antonio, *El discurso de la Dignitas hominis en el humanismo del Renacimiento*, Madrid, Dykinson, 2012
- POT, Olivier, (éd. par), *Simon Goulart : un pasteur aux intérêts vastes comme le monde / études réunies par Olivier Pot*, Genève, Droz, 2013
- ROUDAUT, François (éd. par), *Religion et littérature à la Renaissance : mélanges en l'honneur de Franco Giaccone*, Paris, Classiques Garnier, 2012



- SECRET, François, *Le Catalogus Glorïae Mundi de Barthélemy de Chasseneuz et la Dignitas hominis en Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, n° 20, 1958, pp. 170-176
- SIMONIN, Michel, *L'encre et la lumière : quarante-sept articles (1976-2000)*, Genève, Droz, 2004, pp. 3-14
- SOZZI, Lionello, *La dignitas hominis en L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli "Essais"*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014, pp. 35-41
- SOZZI, Lionello, *Un désir ardent. Etudes sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Torino, Il Segnalibro, 1997
- SUAREZ-NANI, Tiziana, *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi en Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, n° 1, 1995, pp. 7-30
- TOSCANO, Felicia, *Il De Excellentia ac praestantia hominis di Bartolomeo Facio: fra fonti patristiche, modelli classici, schemi retorici en Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-1, 2016
- TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness*, London, Constable, 1970
- TUFANO, Vera, *Il De humanae vitae felicitate di Bartolomeo Facio tra modelli classici e fonti patristiche en Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-1, 2016



## SITOGRAPHIE

- LA PLACE, Pierre de, *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et maniere de le cognoistre, par Messire Pierre de La Place conseiller du Roy, et premier President en sa court des aydes à Paris. Auquel a esté adjousté une briefve description de la vie et mort de l'auteur, afin que chacun puisse cognoistre quel il a esté.*, Genève, Jacob Stoer, 1575. Bibliothèque Cantonale et Universitaire Lausanne, AZ 1064 (3), <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-9646> / CC-BY-SA 4.0 [visité le 3/5/2017]
- LA PLACE, Pierre de, *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et maniere de le cognoistre, par Messire Pierre de La Place conseiller du Roy, et premier President en sa court des aydes à Paris. Auquel a esté adjousté une briefve description de la vie et mort de l'auteur, afin que chacun puisse cognoistre quel il a esté.*, Genève, Jean Durant ?, 1581. Bibliothèque de Genève, Bc 3041, <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6450> [visité le 3/5/2017]
- JONES, Leonard Chester, *Simon Goulart, sa vie et son œuvre*, Paris, 1916, (<https://ia802608.us.archive.org/12/items/simongoulart154300joneuft/simongoulart154300joneuft.pdf>)



## RIASSUNTO

La dignità dell'uomo è un soggetto che da sempre ha interessato molti filosofi, teologi e letterati di tutte le epoche, com'è dimostrato anche dall'uso di questa espressione, impiegata fin dall'antichità, ma che si ritrova poi nelle opere dei Padri della Chiesa e, più recentemente, nei trattati filosofici e politici dell'epoca moderna. Quella che però viene considerata come l'epoca della vera riscoperta di questa dignità è quella dell'Umanesimo, che, soprattutto dopo gli studi di Jacob Burckhardt, viene contrapposta nettamente al Medioevo, interpretato come il periodo "buio" della storia dell'uomo. In effetti, spesso si ritiene che il pensiero medievale si concentri maggiormente al pessimismo legato alla *miseria hominis*, che vede la condizione umana segnata da innumerevoli disgrazie e bisognosa dunque della fede cristiana. La contrapposizione fra l'opera del medievale Lotario, poi papa Innocenzo III, intitolata *De miseria humanae conditionis*, e quella dell'umanista Giannozzo Manetti, il *De dignitate et excellentia hominis*, sembra proprio confermare questa teoria, tanto più che lo stesso Manetti attacca direttamente Lotario all'interno della sua opera. In realtà, la *dignitas hominis* non era trascurata nel Medioevo, ma, come poi avviene anche successivamente, entra a far parte della stessa visione che presuppone la *miseria*: se la dignità dell'uomo nasce dalla somiglianza con Dio descritta nella Genesi, la sua miseria non riguarda tanto la sua natura, quanto piuttosto la sua condizione ed è necessaria per ricordargli di conservare l'umiltà e di non cedere all'orgoglio, la radice stessa del peccato originale. Lotario e Manetti sono dunque meno distanti di quanto possa sembrare, tanto più che il futuro papa dichiara l'intenzione di redigere un trattato anche sulla *dignitas hominis* (impresa che non riuscirà però a portare a termine), mentre l'umanista quattrocentesco, oltre a riprendere i temi tradizionali già presenti in Cicerone e Lattanzio, lascia anche un *Dialogus consolatorius* dai toni ben più rassegnati. Esiste comunque anche nella letteratura medievale, e soprattutto patristica, un grande interesse per questo tema, che spesso prende spunto proprio dalla Bibbia e in particolare dal brano della Creazione riportato nella Genesi. Se il tema stoico dell'uomo-microcosmo viene rigettato in quanto giudicato troppo materialista, molti altri, come quello dell'uomo visto come *copula mundi*, mediatore fra cielo e terra, sintesi del mondo, privilegiato da Dio non solo nella

Creazione, ma anche per l'Incarnazione, si ritrovano nelle opere di Nemesio, Lattanzio, Gregorio di Nissa, san Basilio, Giovanni Scoto Eriugena, Ugo di san Vittore e di molti altri. Questi sono fra le principali fonti degli umanisti, che traggono ispirazione sicuramente dalla tradizione cristiana, ma anche dalla corrente filosofica del neoplatonismo e dal *Corpus Hermeticum*, che all'epoca conoscono una grande diffusione. Tuttavia, se il periodo dell'Umanesimo si presenta come il momento in cui la *dignitas hominis* assume un ruolo centrale nel pensiero di filosofi e letterati, esso vede anche venire alla luce delle opere che si concentrano sulle miserie umane: fra queste va ricordato non solo il *Dialogus consolatorius* di Manetti, ma anche diverse opere di Poggio Bracciolini e di Leon Battista Alberti. Se già Petrarca, considerato da molti come il padre dell'Umanesimo italiano, aveva preso in realtà una posizione controversa per quel che riguarda l'uomo, molti autori che lo succedono mostrano da un lato, certo, l'introduzione di alcune novità, come nel caso di Lorenzo Valla, che non esita a rivalutare il corpo umano, e di Pietro Pomponazzi, che sminuisce l'importanza dell'immortalità dell'anima umana, dall'altro però riprendono i temi più tradizionali, legando il concetto di dignità dell'uomo alla rilevanza dell'anima e del ruolo divino, com'è dimostrato da Coluccio Salutati o da Tommaso Campanella. Il precursore di Manetti è però Bartolomeo Facio, il quale, rifacendosi al *Libellus de dignitate et excellentia humanae vitae* del frate Antonio da Barga, redige un trattato dal titolo *De excellentia ac praestantia hominis*, che costituirà una delle principali fonti per il più celebre *De dignitate*. Questo testo lega ancora una volta l'eccellenza dell'uomo al legame privilegiato che egli ha con Dio e ripercorre molti argomenti a sostegno di essa, dalla superiorità sugli animali all'immortalità dell'anima. Sebbene non abbia avuto successo né all'epoca, né presso la critica, l'opera di Facio è un testo importante nella trattatistica della *dignitas hominis*, tanto da meritare l'elogio dello stesso Manetti.

I temi della prevalenza dell'anima sul corpo, della somiglianza con Dio e della gerarchia universale che vede l'uomo in una posizione intermedia fra Dio e gli animali sono evidenziati anche da pensatori del calibro di Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Erasmo da Rotterdam. Il primo se ne occupa specialmente nella sua *Theologia Platonica*, profondamente influenzata anche dalle correnti neoplatoniche ed ermetiche. Pico è considerato l'autore di un altro testo letto come il manifesto dell'Umanesimo, l'*Oratio de hominis dignitate*, in cui in realtà egli non si riferisce mai alla *dignitas*

*hominis*, la quale costituisce tuttavia il succo del suo contenuto; Pico non nasconde il suo interesse per l'argomento nemmeno nell'*Heptaplus*, che trae spunto dalla Genesi e ritorna quindi sull'idea dell'uomo fatto a immagine di Dio. Erasmo, riprendendo la concezione della gerarchia, fonda la dignità dell'uomo sulla libertà di scegliere se salire o scendere questa scala, ma anche sulla parola, che lo distingue dagli animali. Se comunque la visione umanista pone l'anima al di sopra del corpo, non per questo il corpo umano viene denigrato, ma viene anzi spesso lodato per il suo aspetto, per le sue funzionalità e soprattutto come degno ricevente del tesoro dell'anima.

La riflessione sulla dignità umana, particolarmente attiva dunque nell'Umanesimo, tocca anche la Francia, dove vengono tradotte e stampate molte opere riguardanti questo soggetto, soprattutto le fonti ermetiche e patristiche a cui s'ispirano gli umanisti. Molti autori si soffermano su questo soggetto: Barthélemy de Chasseneuz, Maurice Scève, Charles de Bovelles e Pierre Boaistuau sono solo alcuni dei nomi più prestigiosi. Un interesse particolare è dimostrato dalla scuola di Lione, dove molti testi alla base del discorso sulla *dignitas hominis* vengono editati e stampati. In questo contesto, alcuni *topoi* ritornano frequentemente, come l'*os sublime*, di cui l'uomo è dotato grazie alla sua postura eretta che gli permette di guardare il cielo, vera meta a cui egli deve mirare. Questo lo distingue dagli altri animali, che, sebbene sembrano provvisti dalla natura di tutti i mezzi per sopravvivere di cui invece l'uomo è scevro, in realtà sono a lui inferiori: essi non possiedono né la ragione, né le mani, né la parola e soprattutto non possiedono l'anima. Ancora una volta ritorna il concetto della superiorità dell'uomo sugli animali, sviluppato ampiamente anche da Ambroise Paré. Un altro *topos* ripreso dagli autori francesi è quello dell'albero rovesciato, che rivolge i suoi rami al suolo e le radici al cielo, da cui trae il suo nutrimento: esso si ritrova anche in Rabelais, che, nonostante sembri spesso criticare i *topoi* riguardanti la *dignitas hominis*, di fatto difende l'eccellenza dell'uomo o comunque una sua tendenza a qualcosa di più elevato. Charles de Bovelles si concentra invece sulla differenza fra uomo e angelo, un altro tema da sempre parte della riflessione sulla *dignitas hominis*: se l'angelo ha una natura più completa di quella umana, l'uomo può ritrovare la sua dignità perduta con il peccato grazie alla contemplazione e alla conoscenza. Quello che comunque distingue il contesto francese, in quanto gli viene dato un rilievo particolare rispetto a quanto non si facesse nella tradizione, è la sottolineatura dei risultati ottenuti dall'uomo nel corso dei

secoli. Se infatti, fin dall'antichità l'uomo è lodato per la ragione o per l'anima, spesso l'attenzione alle sue opere è trascurata; gli autori francesi si concentrano su una visione più pratica della dignità umana, che ben rispecchia anche la fiducia nell'uomo tipica di quest'epoca, nella quale vengono alla luce molte scoperte tecniche e scientifiche, oltre a numerose innovazioni artistiche e culturali. Ciononostante, esistono anche delle voci che seguono una direzione opposta rispetto alla tendenza del periodo: già alcuni autori protestanti sottolineano l'esigenza per l'uomo di conservare l'umiltà e di badare di mantenersi subordinato a Dio, ma una critica molto forte al concetto di *dignitas hominis* viene proprio da uno degli autori più illustri dell'epoca, ossia Michel de Montaigne. Egli, infatti, nell'*Apologie de Raymond de Sebond*, liquida le pretese dell'uomo di reputarsi migliore rispetto alle altre creature e ne sottolinea anzi tutte le mancanze, le quali rendono infondato il suo enorme orgoglio. Secondo Montaigne, l'uomo ritrova la sua dignità nell'accettare i suoi limiti e, quindi, paradossalmente, nel liberarsi di tutte quelle che considera le sue dignità. La sua visione disincantata nasce dal rigetto di una fiducia troppo ingenua nell'uomo e dall'inizio della crisi dei valori umanisti che condurrà più tardi all'epoca barocca.

L'analisi dell'opera di Boaistuau aiuta a comprendere la visione dell'eccellenza umana nel XVI secolo: sulla scia di Lotario, anch'egli compone sia un'opera dedicata alla *miseria hominis*, sia una consacrata alla *dignitas*. La prima, il *Théâtre du monde*, si presenta come un catalogo delle miserie umane: egli passa in rassegna tutte le sventure che affliggono varie categorie di uomini, dai bambini, alle madri, ai soldati, ai mercanti, e persino i papi o i governanti. Egli descrive poi i flagelli di tutta l'umanità, come la guerra, la peste e le malattie, gli avvelenamenti, e quelli causati dagli elementi, dunque inondazioni, terremoti e incendi. Non dimentica i mali dello spirito, provocati dai vizi o dall'amore. L'altra sua opera, il *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, mira invece a celebrare l'eccellenza umana per poter ritrovare la speranza dopo essersi immersi nel mare di miserie riportate nel *Théâtre*, come lo stesso Boaistuau sottolinea nella dedica. Egli celebra innanzitutto la somiglianza dell'uomo a Dio, basandosi, come da tradizione, sulla Genesi, e la dignità data dalla sua anima. Egli loda i doni fatti da Dio all'uomo, come la ragione e la possibilità di conoscere, ma non disprezza il corpo umano, anzi si sofferma sulla descrizione delle qualità di ogni membra. Rispecchiando il contesto francese, celebra le imprese umane compiute in ogni ambito, da quello



militare a quello artistico, e le sue invenzioni, come quella recente della stampa. Egli descrive inoltre alcuni casi particolari in cui l'uomo ha vinto gli elementi o ha resistito ai veleni, o ancora ha visto la sua anima separarsi dal corpo: come avviene anche nel *Théâtre*, Boaistuau introduce l'elemento meraviglioso, ai confini fra realtà e fantasia, che sembra anticipare le sue *Histoires Prodigieuses*. Egli conclude ricordando la superiorità dell'uomo sugli animali, dovuta alla preferenza di Dio per lui, e invita a non scoraggiarsi per le miserie umane, in quanto l'uomo deve ricordare che Dio non ha esitato a mandare il suo unico Figlio per salvarlo.

Se anche Boaistuau si focalizza su una visione cristiana dell'eccellenza umana, Pierre de La Place, un autore protestante del XVI secolo, fa un passo oltre: egli, infatti, redige un *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien*, nel quale sottolinea di non voler ripetere tutto ciò che è sempre stato descritto riguardo alla dignità umana, ma piuttosto di volersi soffermare sul più degno degli uomini, ossia l'uomo cristiano. L'uomo cristiano riconosce che la sua dignità non viene dalla sua natura o dai suoi meriti, ma esclusivamente da Dio, che gli concede tutti i suoi doni e lo rende frutto di un'elezione. È necessario che il cristiano riconosca la potenza di Dio in sé e che senza il suo aiuto non varrebbe nulla, come ricorda anche Simon Goulart nelle poesie che aggiunge all'edizione del 1575 (e successive) del *Traicté*. L'uomo è tuttavia segnato dal peccato e ha bisogno di seguire un cammino di santificazione per giungere al suo Creatore ed essere davvero perfetto. Egli deve quindi rimanere unito a Cristo ed essere conforme a lui, perciò deve anche riconoscere in sé i segni della sua elezione, che testimoniano la presenza dello Spirito Santo in lui. Se egli può identificarsi come cristiano quando tende al bene, difficilmente può riconoscere gli altri cristiani autentici, che non può distinguere dagli ipocriti a causa della sua impossibilità di vagliare i cuori, facoltà di Dio solo. Oltre alla santità, egli deve praticare l'amore fraterno e caritatevole verso gli altri, perciò non può rimanere in isolamento, ma deve inserirsi nella comunità e rispettare il suo ruolo sia nella vita domestica, che in quella pubblica, oltre che nella Chiesa. Un'altra caratteristica che contraddistingue il cristiano è la croce, indispensabile per essere veramente somiglianti a Cristo, che per primo l'ha affrontata. Se tutto ciò aiuta il cristiano a migliorarsi, la sua perfezione tuttavia verrà raggiunta solo in cielo e proprio per questo egli non deve scoraggiarsi se non si sente ancora eccellente, ma deve proseguire il suo cammino verso Dio.

Quelli riportati nel nostro studio sono solamente alcuni esempi di autori che si sono occupati della *dignitas hominis*, un tema che fin dall'antichità ha appassionato filosofi, teologi e non solo e che ha sempre dato molti spunti di riflessione.

## **RINGRAZIAMENTI**

Non voglio impiegare molte parole, ma sento il dovere di ringraziare tutti coloro che mi hanno supportato durante gli anni universitari e specialmente durante la stesura del presente elaborato. Ringrazio la mia famiglia, che mi ha permesso di seguire questi studi, i miei amici e tutti coloro con cui ho condiviso questo percorso.

Tuttavia, la persona che voglio ringraziare maggiormente per la riuscita di questo progetto è la mia relatrice, la Prof.ssa Anna Bettoni, che mi ha dimostrato non solo la sua grande professionalità e la sua incredibile disponibilità, ma che ha anche saputo incoraggiarmi e sostenermi sempre, con parole di bontà e affetto tali da rivelare una profonda umanità e sensibilità.

A tutti grazie di cuore.