

La crise de la Renaissance et le maniérisme

Par

TIBOR KLANICZAY

(Budapest)

Pour une série de questions fondamentales, les recherches récentes sur le maniérisme se sont, désormais, plus ou moins mises d'accord. En conséquence, le maniérisme est ce phénomène historique qui, chronologiquement, se situe entre l'épanouissement de la Renaissance et l'essor premier du baroque. C'est un style à part, c'est à dire un système spécifique d'éléments de contenu et de forme, ainsi que l'expression d'une mentalité historiquement et socialement définie. La présence du maniérisme ne se limite pas à l'une ou l'autre des branches artistiques, ni à tel ou tel pays, mais peut être démontrée — même si cela est à des degrés divers d'intensité — tout autant en architecture, en sculpture, en peinture, en littérature et en musique que dans tous les pays où la Renaissance s'est implantée.¹

Par contre, les questions de la place historique, du rôle et de l'appréciation du maniérisme sont encore sujettes à controverse: est-ce la Renaissance ou le baroque dont il est plus proche? entre la Renaissance et le baroque, représente-t-il une grande période autonome de l'art, une étape de valeur égale à celle qui la précède et à celle qui lui fait suite, ou bien n'est-il qu'un phénomène subordonné? signifie-t-il une décadence, ou un pas révolutionnaire en avant dans les arts et les lettres?

La présente étude ne saurait endosser la tâche de répondre à toutes ces questions et à celles concomitantes. Son objectif est, uniquement, de tenter de définir, de manière plus précise, la place historique du maniérisme, c'est-à-dire de fournir une esquisse de son arrière-plan historique, sociologique et idéologique. Comme j'ai déjà eu l'occasion de procéder dans plusieurs de mes études antérieures,² je me rangerai à l'opinion de ceux qui déclarent que le maniérisme n'est pas une période autonome de l'art, mais fait partie de la Renaissance, en est la phase tardive, l'expression de sa crise.

Parler du maniérisme en tant qu'un âge artistique à part ne pourrait se faire que s'il existait, dans la civilisation européenne, dans l'ensemble de la culture matérielle et spirituelle, plus précisément: dans la réalité économique-sociale qui définit celle-ci, une étape historique parallèle au maniérisme. Or, nous ne pouvons pas parler d'une phase maniériste de la civilisation européenne,

d'une période historique dont les exigences intellectuelles et artistiques seraient satisfaites par le maniérisme. Par contre, il existe bel et bien une civilisation Renaissance et une civilisation baroque. La première fut, grosso modo, le fruit du vaste essor économique et social de la bourgeoisie et des cités à la fin du Moyen Age; l'expression de la naissance, à l'encontre du féodalisme caduc, de l'Europe moderne, empruntant la voie du capitalisme. La seconde coïncida avec le renforcement et la stabilisation temporaire du système «féodal», avec la consolidation de la société seigneuriale dans le cadre d'une relative stagnation économique.

La Renaissance et le baroque ont été, donc, les produits de ces forces économique-sociales qui se trouvaient dans le courant dominant l'évolution de la période donnée. De la sorte, ils ont pu fournir une réponse aux questions primordiales de leur temps, ils ont pu satisfaire des besoins généraux, universels. A la suite de points de départ sociologiquement bien déterminés, ils ont pu se faire l'expression commune d'intérêts de classe différents, d'aspirations contraires. Quant au maniérisme, il est resté lié à une mince couche sociale, il n'a pas débordé le cadre de l'élite intellectuelle, de l'aristocratie de l'esprit, l'ensemble de la société n'aurait pu l'assimiler même à la suite de modifications appropriées. Ainsi, bien qu'il soit un courant notable et riche en valeurs, bien qu'il soit, de nos jours, hautement à la mode, le maniérisme n'est que d'importance moindre par rapport à la Renaissance et au baroque.

*

La naissance du maniérisme s'explique par la ruine des grands espoirs et des mythes de la Renaissance. L'épanouissement de cette dernière avait été le résultat d'un rehaussement, d'un progrès économique lent, mais d'autant plus inexorable. Les décennies aux alentours de 1500 ont été, en Europe, la période des plus belles espérances. Il semblait que l'homme est capable de surmonter toutes les difficultés, de développer sans réserve ses énergies créatrices, de créer un ordre plus juste de la société, d'assurer la paix et le bien-être, de maîtriser la nature. Ce n'est pas sans raison que, sur la trace des grandes découvertes, conquêtes et réussites, les penseurs de la Renaissance ont pu croire que l'homme est en mesure d'imposer librement sa volonté, que les conflits et les contradictions peuvent être extirpés de son existence, qu'il va arriver à obtenir l'humanisme le plus noble et la véritable harmonie sur cette terre. C'était l'aube d'une époque où le savoir illimité et la beauté parfaite paraissent accessibles, réalisables.

Il est vrai que des doutes se manifestaient aussi: dès Pétrarque, le facteur d'incertitude, la fortune, les forces aveugles, inconstantes de l'univers se révélaient cachés dans les ouvrages des humanistes, tandis que Machiavel croyait reconnaître, dans le monde humain la lutte de deux forces égales: de la volonté humaine capable d'atteindre ses buts (*virtù*) et de l'ensemble des forces indé-

pendantes de l'homme (*fortuna*). Cependant, les grandes personnalités de la Renaissance croyaient au triomphe de la *virtù*, voire même que, dans le domaine de la culture et de l'art, elles ont réussi à créer, temporairement, le monde de l'humanisme et de l'harmonie.

Ces succès, ces croyances, cet optimisme étaient les fruits d'une heureuse et exceptionnelle constellation, les produits d'un magnifique moment de l'histoire. Mais leurs fondements étaient faibles, périssables, les événements pouvaient facilement les emporter, comme cela a d'ailleurs été. La «*dignitas hominis*» et l'«*harmonia mundi*»³ se sont révélées comme des *mythes*, des utopies et l'éblouissante évolution de la Renaissance a abouti à une *crise*.⁴ C'est avec la prise de conscience de celle-ci, avec la stupeur face aux réalités brutales que le développement du maniérisme est en corrélation. Pour le comprendre, il nous faut passer en revue les facteurs politiques, économiques, sociaux et intellectuels de la crise de la Renaissance.

Dans les décennies de la pleine floraison de la Renaissance, des guerres aux ravages plus étendus que ceux de toutes les précédentes commencent à éclater en Europe. C'est d'abord l'Italie qui devient la proie de conquérants étrangers: à partir de la campagne de Charles VIII (1494) et pendant des dizaines d'années, des troupes françaises, espagnoles et allemandes s'entrechoquent pour s'assurer l'hégémonie dans la péninsule, cela jusqu'à ce que le sac de Rome (1527) et la chute de Florence (1530) ne scelle le destin de la patrie de la Renaissance. A partir des années 1520, l'immense offensive du Turc se dégage de l'Ukraine jusqu'à l'Espagne et sa victime principale sera l'État le plus florissant de l'Europe centrale, la Hongrie. En 1562 commence, en France, la série des sanglantes guerres de religion qui dureront plus de quarante ans. En 1565, c'est l'explosion de la révolution des Pays-Bas et le pays le plus évolué de l'Europe — après l'Italie — devient un champ de bataille permanent jusqu'au début du XVII^e siècle.

Certes, des guerres, il y en avait eu auparavant aussi; maintenant, leur intensité, leur étendue augmentaient à l'extrême, la haine et la cruauté les accompagnaient dans une mesure croissante. Ce grand siècle de la Renaissance se transformait en la période de la destruction des valeurs culturelles. A la suite des conquêtes ottomanes, les valeurs artistiques médiévales et de la première Renaissance sont, en majeure partie, anéanties en Hongrie. La chaîne des guerres de religion dévaste les églises par centaines en Allemagne, aux Pays-Bas et, surtout, en France — par suite du fanatisme huguenot. Les Français, les Espagnols, les Allemands se mettent à piller les trésors artistiques de l'Italie. Et, quand les Européens se trouvent en face de civilisations évoluées lointaines, ils détruisent de la manière la plus barbare leurs richesses culturelles, les palais des Incas, les bibliothèques des Mayas, les temples du Mexique.

En ce siècle de l'exaltation de l'«Homme», les populations sont exterminées à une échelle jamais vue. Rien qu'un seul épisode de la guerre de religion

en France, la nuit de la Saint-Barthélémy exige environ 30 000 victimes; les tribunaux d'exception du duc d'Albe, aux Pays-Bas, envoient quelque 8 000 personnes au supplice; lors de la prise d'Anvers, les Espagnols massacrent presque 7 000 personnes. Mais tous ces chiffres deviennent anodins par rapport à ceux des massacres après l'écrasement des jacqueries et des soulèvements populaires qui déferlent tout au long du siècle, par rapport aux carnages organisés par le Turc ou aux génocides systématiques dans les colonies portugaises et espagnoles. Tuer, au nom de la religion et de la foi, des païens, des hérétiques, des idolâtres ne soulève aucun problème de conscience. Quant aux exécutions, elles font partie de la vie quotidienne: les milieux les plus distingués assistent à ces spectacles comme à des sortes de compétitions sportives.⁵ Ajoutons à la foule des assassinés, les dizaines de milliers trainés en captivité: par suite des conquêtes turques et des activités des corsaires qui infestent la Méditerranée, les marchés à esclaves de l'Orient voient affluer les citoyens des pays de l'Europe de la Renaissance. Et c'est également le siècle de l'humanisme qui a instauré et érigé en institution l'une des plus honteuses pratiques des temps modernes, l'esclavage des populations noires d'Afrique.

Les destructions de la guerre s'accompagnent des catastrophes économiques qui sont partie causes et partie conséquences.⁶ Très rapidement, la faiblesse du capitalisme primitif — nous pourrions dire, dans une certaine mesure, son caractère de parasite — s'est manifestée. Le capital accumulé à la fin du Moyen Age n'était généralement pas investi dans des entreprises industrielles, ne fructifiait pas au profit de la production. Une portion de ce capital était au service du luxe — les palais de la Renaissance italienne doivent leur existence à ces mauvais placements —, une autre portion finançait les conflits armés sans fin entre les souverains démunis d'argent. Or, les guerres du XVI^e siècle furent plus onéreuses que toutes les précédentes. Le front turc qui s'étire à travers le Sud-Est du continent, la ligne de défense tant bien que mal maintenue avec ses fortifications des confins, ses garnisons est un panier percé qui engloutit des sommes énormes et, à chaque fois, insuffisantes. Jamais les souverains utilisant leurs crédits à satisfaire leur goût du luxe et à lever des armées ne sont en mesure de rembourser, si bien que, tôt ou tard, les gros banquiers, les Médicis, les Fugger font faillite et, à partir des années 1550, ces écroulements ne cessent de commotionner la vie économique de l'Europe. Cependant, le rôle premier, dans le développement et l'approfondissement de la crise, revient à l'inflation et, en corrélation, à la révolution des prix. L'or et l'argent, importés dans une mesure encore jamais vue du Nouveau Monde, accroissent sérieusement la dévaluation de la monnaie, le rehaussement continu — et, après 1570, vertigineux — des prix. Ces hausses de prix ruinent l'existence de larges couches de la société, augmentent sans cesse les frais de guerre, si bien que, à la fin du siècle, la régression économique générale survient infailliblement.⁷

L'administration publique héritée du Moyen Age s'avéra incapable d'emboîter le pas aux exigences et aux conséquences de l'essor précédent. C'était surtout l'accroissement de la population et l'extension de certains empires (en premier lieu, de celui des Habsbourg) qui causaient des difficultés extrêmes aux souverains, aux organes de gouvernement, aux autorités municipales. La rapide surpopulation des cités de l'Europe méridionale et occidentale amenait, tout au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, le danger permanent des famines et épidémies. Dans les pays les plus évolués de la Renaissance, le ravitaillement en grains se révélait insoluble, tandis que la population massée dans les villes, méconnaissant toute hygiène et souvent affamée fournissait une proie sans défense aux épidémies balayant tout le continent. Dans les dernières décennies du siècle, les vagues répétées de la peste emportèrent, le quart ou le tiers des citoyens. Le ravitaillement de la population accrue, l'assurance des rentrées indispensables de l'État et, non en dernier lieu, la guerre permanente auraient exigé une administration publique diligente, puissante. Mais il n'en existait ni les conditions sociales, ni les conditions financières, ni même celles techniques. Si, par exemple, des mesures rapides devaient être prises, des obstacles insurmontables les empêchaient: les grandes distances, la lenteur et la mauvaise sécurité des communications, les carences de la sécurité générale, les conditions atmosphériques, etc.

Les conséquences de ces faits sommairement esquissés étaient ressenties par toutes les classes sociales. Cependant, celles-ci les subissaient dans une mesure loin d'être égale! En fin de compte, les changements favorisaient l'aristocratie, plus exactement, le nouveau système seigneurial des grands propriétaires terriens. Certains représentants de la noblesse et de l'aristocratie furent victimes des événements sanglants, une bonne partie des familles féodales d'origine médiévale disparut, — mais de nouvelles lignées prirent leur place, tandis que d'autres réussissaient habilement à s'adapter et la restauration, à un certain degré, du système féodal suivait son cours irrésistible. Au sein des guerres continuelles, on avait partout besoin de la noblesse fournissant la couche des chefs militaires et, de la sorte, d'éblouissantes carrières purent se faire. Les suites de la révolution des prix touchaient le moins vivement la propriété terrienne; grâce à l'accroissement continu des anciennes redevances féodales et à l'instauration de nouvelles, il lui était possible de réchapper de la crise économique. Ainsi, face à la ville, ce fut la province, face à l'industrie, la propriété terrienne qui redevinrent les sources principales de l'économie et du revenu; comme la propriété terrienne était aux mains de la noblesse, celle-ci se voyait assurée a priori la suprématie. La déconfiture et l'impuissance de l'administration publique, le difficile accès aux centres étatiques et aux souverains renforçaient également le pouvoir du seigneur sur place, faisaient le jeu du système aristocratique. Face à ces aboutissements, les souverains aussi se révélaient impuissants; bien qu'ils eussent beau s'essayer, de manière

répétée, à limiter la force de l'aristocratie terrienne, ils n'osaient pas toucher à la base même de cette puissance: les terres; de plus, ne disposant pas d'autres moyens, ils étaient obligés d'honorer les services des seigneurs en leur accordant de nouvelles terres, de nouvelles faveurs, de nouveaux titres.

La consolidation du système seigneurial se fit, avant tout, au détriment du peuple et ce furent les larges masses qui durent payer le prix de la grande crise. Pourtant, toutes les autres calamités du siècle — les dévastations des guerres, les famines, les épidémies, la hausse des prix — les frappaient aussi en premier. Au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, dans presque tous les pays de l'Europe, le revenu des paysans et des artisans était en constante diminution; les couches les plus larges se paupérisaient. Les grandes villes du continent se remplissent d'éléments du lumpen-prolétariat qui, parfois, tiennent en main des quartiers entiers et se manifestent en tant que forces redoutables. En province, surtout aux confins, le banditisme se propage et s'organise rapidement; les tensions qui en découlent conduisent, à plusieurs reprises, à des perturbations, des soulèvements, des jacqueries. Bien que la résistance populaire contre les conditions néo-féodales, n'eût jamais cessé à la fin du XVI^e siècle, encore plus au commencement du XVII^e, la suprématie de l'ordre de la noblesse s'impose de façon toujours plus pesante. L'appareil oppresseur d'État aristocratique fonctionne plus aisément et la consolidation du féodalisme commence à devenir réalité.

Face à ce processus de re-féodalisation, la bourgeoisie représentant la base sociale de la civilisation Renaissance était devenue impuissante. Au XVI^e siècle, elle subit, les unes après les autres, ses défaites économiques et politiques.⁸ En 1521, le mouvement des cités espagnoles connaît l'échec et leur bourgeoisie ne jouera plus le rôle de facteur politique indépendant. En 1530, la république de Florence qui avait chassé les Médicis a le dessous face aux forces unies de l'empereur et de la papauté. En 1576, lors de la prise et du saccage d'Anvers, c'est le centre le plus riche de la bourgeoisie ouest-européenne qui perd sa puissance et son destin est partagé par les autres grandes cités florissantes des provinces méridionales des Pays-Bas. Vers le milieu du siècle, c'est la décadence économique des villes libres allemandes et de la Hansa qui se précise, tandis que le transfert des voies commerciales principales dans le secteur de l'Océan Atlantique mine, petit à petit, les ressources des grosses cités républicaines d'Italie, Gênes et Venise.⁹ En Europe centrale, la situation est encore plus mauvaise: l'affaiblissement des villes a commencé déjà au début de la période de la Renaissance, par suite de la position défavorable de cette partie du continent au sein de l'économie mondiale en train de prendre forme.¹⁰

Le déclin des villes s'accompagne d'un double processus social: entre leurs murs, la noblesse vient s'installer toujours plus nombreuse, tandis que la couche la plus fortunée de la bourgeoisie se féodalise. Les cités d'Italie re-

çoivent, les unes après les autres, des constitutions aristocratiques et la magistrature passe, de la main des bourgeois, dans celle des nobles. La couche dirigeante de la bourgeoisie prend conscience du fait que, dans ces circonstances neuves, la propriété terrienne et le rang de noble amenant une situation privilégiée s'avèrent des valeurs durables; en conséquence, elle abandonne sa classe à son sort et s'efforce, par tous les moyens, de se hisser parmi les nobles. Si cela lui est permis, cette couche investit son argent dans des terres, elle achète des titres de noblesse, elle finance des liaisons par le mariage avec les familles nobles. De la sorte, la bourgeoisie ne peut pas être une force de résistance face à la régénération du féodalisme — à l'exception de la seule bourgeoisie hollandaise qui a été capable de mener victorieusement à bien sa révolution et sa guerre de libération.

Vers le tournant des XVI^e et XVII^e siècles, les structures nouvelles de la société sont déjà intégralement implantées et raffermies. La crise économique, sociale et politique a conduit, presque partout — après une suite d'explosions ou, au contraire, à la suite d'une évolution latente, graduelle —, à la restauration et à la consolidation de la société seigneuriale et féodale.¹¹ Au cours de ce grand cataclysme, la classe féodale elle-même s'est fondamentalement transformée, renouvelée. Ses éléments décadents ont été éliminés et les assoiffés sans scrupule de biens et de pouvoir, les plus robustes et ceux qui peuvent s'adapter aux méthodes nouvelles ont pris le dessus. Aux alentours de 1600, nous sommes témoins d'une stabilisation graduelle, une stagnation faisant suite au grand essor et aux profondes catastrophes, puis une lente concentration des énergies survient, mais déjà sous le signe d'une nouvelle période de la civilisation, le baroque.

La crise économique-sociale de la Renaissance et la naissance de la nouvelle société baroque du féodalisme tardif ont été accompagnées d'une crise intellectuelle générale. Celle-ci a été la conséquence inévitable des événements succinctement rappelés, des perturbations incessantes. Cependant, son développement a aussi été aidé par des processus internes, par le mouvement relativement autonome de la sphère idéologique.

Au rang de ces processus de la conscience, nous devons mettre en avant l'écroulement de la conception humaniste sur les capacités illimitées de l'homme et le désagrégement du prestige de la possibilité des connaissances infinies. Les audacieux promoteurs de la Renaissance s'étaient imaginé pouvoir tout connaître, tout assimiler une fois qu'ils se seraient tournés vers les auteurs antiques et ils étudieraient, sans contraintes théologiques, les phénomènes de l'univers, les secrets de la nature. Par la mise au jour et la pertinente interprétation des œuvres des classiques de l'Antiquité, c'est-à-dire à l'aide de la méthode philologique, ils espéraient arriver aux sources vives et certaines de la sagesse et du savoir. Sur les traces des textes antiques, les fondations des sciences naturelles, de l'art militaire, de l'architecture, etc. semblaient, à titre

égal, accessibles et promettaient un point de départ solide aux recherches pratiques et aux expériences à poursuivre. La philologie et l'expérience étaient devenues des méthodes, se complétant et se soutenant harmonieusement, de la connaissance de l'homme et de la nature, des méthodes à l'aide desquelles toute brume, tout inconnu peuvent être promptement chassés. Grâce à l'imprimerie qui venait d'être inventée, on possédait aussi l'instrument technique de la rapide diffusion des connaissances: le degré d'information de l'individu était en mesure de s'étendre incomparablement et il n'y avait pas une discipline scientifique qui ne semblât assimilable.

Les humanistes durent bientôt déchanter. Les nouvelles recherches et découvertes conduisaient à des résultats inattendus. Sous l'effet de la découverte des continents, des peuples, des civilisations jusque-là inconnues, sous l'effet des réussites faisant date dans l'exploration des sciences naturelles, l'univers commençait à se présenter sous un aspect plus complexe qu'on ne l'avait imaginé. Il est vrai que l'horizon s'était élargi, mais les résultats neufs démontraient combien limités sont la connaissance et le savoir humains. Dès que les scientifiques de l'époque avaient dévoilé un secret, ils se heurtaient immédiatement à dix autres, concomitants et ils devaient se faire à l'idée qu'il n'existe nul espoir d'une connaissance proche et approfondie des mystères de la nature. De plus, ils furent obligatoirement déçus par ceux qu'ils espéraient comme soutiens suprêmes: les savants de cette Antiquité tant admirée. Le bilan des nouvelles recherches malmenait toujours plus la créance des classiques grecs et romains. Il apparaissait que ceux-ci étaient loin de tout savoir, que leurs assertions se révélaient, plus d'une fois, incertaines et, à la lumière de l'expérience, des faits ne s'avéraient plus pertinentes. C'est les conséquences d'une telle situation que Paracelse tira en 1527, quand il brûla publiquement, à Bâle, les ouvrages de Galien et d'Avicenne, après les avoir déclarés inutilisables.

D'ailleurs, à l'aide des livres imprimés à l'accès de plus en plus facile, la quantité des connaissances avait beau s'accroître, puisqu'il devenait plus difficile de se retrouver dans le savoir acquis. L'intégration des connaissances les plus variées conduisait au chaos, à la prise de conscience des contradictions, de la difficulté, voire même de l'impossibilité de la systématisation. Les encyclopédies humanistes (p. ex. celle de Volaterranus) s'avéraient rapidement périmées, tandis que la logique aristotélicienne et la rhétorique classique rénovée par l'humanisme se révélaient insuffisantes dans l'orientation parmi les matières toujours plus complexes du savoir.

C'est alors que survint la théorie de la cosmogonie copernicienne et, à la lueur de celle-ci, l'homme qui se croyait le centre de l'univers se retrouva, tout d'un coup, repoussé dans la périphérie.¹² Au lieu de ses audacieuses aspirations à la modification du monde, l'homme de la Renaissance devait se faire à l'idée qu'il n'est pas le maître absolu de l'univers, mais seulement un de ses petits

et faibles points, qu'il ne lui est pas donné de surmonter l'inconnu grâce à son savoir et que les classiques admirés de l'Antiquité l'avaient aussi abandonné dans cette lutte.

Pour surmonter les difficultés, la crise du savoir humaniste s'offraient, en dernière possibilité, diverses panacées intellectuelles: l'*ars memoriae* provenant de l'Antiquité et perfectionné par la scolastique, ainsi que la logique combinatoire développée par le philosophe catalan Raimond Lulle (vers 1300). Le premier est la science de la mémoire artificielle et permet, à l'aide de différents procédés mnémotechniques d'emmagasiner, dans le cerveau humain, des masses de connaissances toujours plus grandes; quant au lullisme, c'est une méthode d'ordonnance, une technique combinative des sciences et des notions. Au XVI^e siècle, ces deux traditions furent mariées et firent l'objet de spéculations désespérées pour arriver à découvrir et à développer la «méthode» parfaite, l'«ars magna» assurant à l'homme une clé pour se retrouver au sein des choses connues et inconnues du monde se faisant de plus en plus complexe.¹³ L'une de ces tentatives les plus intéressantes et que nous pouvons considérer, de plein droit, comme une toute première manifestation du maniérisme se rattache au nom de Giulio Camillo († 1544), d'origine dalmate.¹⁴ Ce professeur de l'*ars memoriae* présenta, à la cour de François I^{er}, une curieuse maquette en bois, composée de rangées de tiroirs superposées et disposées comme les gradins d'un amphithéâtre, ces casiers permettant, selon leur disposition, leur rapport l'un à l'autre et avec l'aide des figures et des signes les ornant, de «garder en esprit et d'ordonner toutes choses du monde entier et toutes notions humaines»¹⁵ en tant que supports du savoir universel.

Dans la seconde moitié du siècle, on consentit des efforts toujours plus prononcés pour élaborer la méthode merveilleuse qui sera en mesure d'élargir à l'infini l'empire de la connaissance humaine. Tandis que les alchimistes cherchaient la pierre philosophale, les philosophes avec à leur tête Giordano Bruno se dépensaient pour trouver la clé universelle — «*clavis universalis*» — de la connaissance, un instrument intellectuel à l'aide duquel on pourrait déchiffrer l'a b c de l'univers se présentant sous une face toujours plus mystérieuse. Dans leurs spéculations mnémotechniques et lullistes, les penseurs de la Renaissance tardive tâtonnaient, en fin de compte, autour des principes de la logique de nos jours, de la cybernétique, des cerveaux électroniques, mais, les conditions préliminaires convenables, avant tout les assises techniques leur faisant défaut. Ils durent se cantonner dans le cercle magique des systèmes d'images et de signes. Le culte de la mystérieuse écriture des Égyptiens commença bien à propos avec la publication de l'*Hieroglyphica* (1505) de Horapollon, tandis que l'*Emblemata* (1531) d'Alciat donnait le jour à l'image symbolico-intellectuelle combinée avec des paroles. Hiéroglyphes et emblèmes jouent un rôle crucial dans la recherche de la clé universelle, car ils sont des moyens neufs de l'enregistrement par la mémoire, ils véhiculent des secrets

ancestraux et promettent de fournir les éléments d'une langue universelle pouvant être comprise, lue, partout et par tous.¹⁶

Nul besoin d'expliquer plus longuement que les meilleurs esprits de l'époque eurent beau investir d'immenses énergies spirituelles dans cette entreprise désespérée, il ne leur était pas donné de pouvoir surmonter la crise intellectuelle de la Renaissance. Les véritables conséquences de l'effondrement des ambitions humanistes ont été tirées par ceux qui, n'ayant pas confiance dans la conquête du savoir par des moyens miraculeux, adoptèrent le point de vue du scepticisme. Ce fut aux mêmes déductions qu'arriva, par la suite, l'un des promoteurs du lullisme à l'époque de la Renaissance, Cornelius Agrippa qui, après avoir composé son ouvrage *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (1530), plaça en exergue sur la page de titre ces mots pyrrhoniques: «Nihil scire foelicissima vitae».¹⁷

Quelques décennies plus tard, ce sera la philosophie sceptique de Montaigne qui généralisera les expériences et les enseignements des grandes désillusions: ce n'est plus seulement l'accès à la connaissance qui est taxé d'effort vain, mais toute vérité ou valeur devient aussi relative. Chez Montaigne, le doute est déjà absolu: rien n'est vrai, rien n'est faux; l'unique certitude est l'incertitude de notre jugement; et la seule science de l'homme n'est pas le savoir, mais la non-connaissance.¹⁸

Simultanément à la conception humaniste des possibilités illimitées, l'illusion de l'harmonie terrestre tombait également victime de la grande crise. De même que la chimère du savoir humain sans bornes, l'idéal du Beau de la Renaissance, dans lequel l'harmonie semblait s'imposer le mieux, s'accompagnait d'une optique simplificatrice de la réalité. Au sommet de la Renaissance, la beauté ne s'est jamais imposée dans le triomphe sur la complexité, sur les antagonismes de la réalité, comme — disons — dans le cas d'un oratorio baroque, mais en se conformant aux proportions idéales, par la voie de la sélection des éléments s'intégrant à l'harmonie. La parfaite harmonie méconnaît la tension et la contradiction, la manière de voir de la Renaissance appelait donc la simplicité la plus classique dans l'interprétation artistique du corps humain, de l'amour ou de la nature. Certes, la grande utopie de la Renaissance avait assuré les conditions nécessaires à un art de ce genre, mais les moments historiques qui inspiraient les fresques de Piero della Francesca, l'École d'Athènes de Raphael et les sonnets de Bembo passèrent rapidement. Bientôt, à l'arrière-plan des formes harmonieuses de la Renaissance, des antagonismes latents commencèrent à faire sentir leurs tensions, puis explosèrent sous la contrainte des réalités et désagrégèrent définitivement l'harmonie. Les auteurs, les artistes qui avaient vécu de graves expériences historiques, des catastrophes collectives et individuelles devaient, inévitablement, s'éloigner des principes de l'ordre idéal, des proportions idéales, de la beauté des formes.¹⁹

Aussi bien dans le domaine de l'art que dans celui de la science, les modèles antiques ne suffisaient plus. Les produits de l'Antiquité provenaient d'un monde bien plus simpliste que l'époque de la Renaissance. Leur simplicité et leurs belles proportions pleines d'harmonie pouvaient, à juste titre, paraître idéales aux yeux des artistes de celle-ci, mais le magnifique exemple dans sa pleine pureté leur devenait impossible à suivre dès le moment qu'ils prenaient conscience de la tragique complexité de la réalité de leur temps.

Se détourner de l'harmonie comportait un autre élément aussi, d'ordre pratique. Les plus grands artistes de la Renaissance avaient réussi à atteindre le sommet dans la réalisation artistique de l'idéal de la beauté harmonieuse. Sur leurs traces, il n'y avait plus que la possibilité du pastiche éclectique, académique. Il était impossible de pousser plus loin le culte de la beauté féminine réalisé sur les tableaux des Madones italiennes, ou la glorification de l'amour, en tant que beauté divine, dans la poésie pétrarquiste. De la sorte, les lois internes de l'évolution artistique ne pouvaient, elles non plus, manquer d'emporter les artistes les plus ambitieux de l'époque vers un répertoire des formes plus raffinées, plus déformées, plus compliquées.

Comme dans la présente étude, je n'ai pas pour tâche d'examiner les problèmes spécifiques de l'art et du style, je ne mettrai en évidence que deux aspects de la désagrégation de l'harmonie, aspects qui touchent une problématique plus générale de la psychique et de l'optique: la modification de la conception sur la beauté féminine et l'amour, ainsi que sur la nature et le paysage.

Dans la littérature relative au maniérisme, aujourd'hui, souligner le rôle de l'érotisme est passé au rang de lieu commun.²⁰ C'est surtout l'art pictural officiel de l'époque qui abonde dans les représentations les plus variées des scènes d'amour, des nus féminins: elles submergent les murs, les plafonds des appartements du Pape au Château Saint-Ange, du Studiolo du Palazzo Vecchio du grand-duc Cosimo ou des galeries, à Fontainebleau, de François I^{er}. L'audacieux appel à l'amour charnel et le culte du nu féminin caractérisent, il est vrai, l'ensemble de la Renaissance, cependant, à partir des années 1520, non seulement ces œuvres croissent très sensiblement en nombre, mais elles présentent aussi une modification qualitative. Alors que la Renaissance rendait une nudité naturelle (rappelons-nous les Vénus de Botticelli, de Giorgione et du Titien!), et elle exprimait une saine sexualité, par exemple dans les ouvrages de Boccace ou de Rabelais, le maniérisme se signale par une sensualité raffinée, provocatrice, voire même perverse. Toute décence est écartée des nus maniéristes, ils sont conscients de leur nudité, exhibitionnistes. Même Lucrèce acceptant la mort pour défendre sa vertu, même la dévote Susanne sont peintes en coquettes filles galantes; quant aux saintes, aux martyres, aux Madones de Parmigianino — qu'elles soient vêtues ou dénudées —, elles sont à ranger parmi les figures féminines les plus érotiques de l'art pictural. Les peintres flamands œuvrant à Prague, au service de Rodolphe,

Bartholomaeus Spranger et ses compagnons, brossent avec prédilection les tableaux des enlacements des célèbres couples mythologiques. La présentation des unions contre nature jouit d'une popularité exceptionnelle: Lédä et le cygne, Loth et ses filles, Susanne et les vieillards, etc. Le thème hermaphrodite n'est également pas rare; on voit des hommes efféminés, des femmes masculines, le tout entouré d'allusions homosexuelles. L'érotisme se teinte souvent de sadisme, par exemple, quand les peintres abordent les supplices des martyres chrétiennes,²¹ ou dans les drames anglais et espagnols de l'époque, qui présentent à vue des violences et des viols, si possible incestueux.²²

En tout cela, le maniérisme est opposé au culte de l'amour platonique de la Renaissance, à l'adoration de la Femme chez les poètes pétrarquaisants. En tant que facteurs de haute importance de l'harmonie à l'époque de la Renaissance, la femme et l'amour se voient totalement dévalués. C'est pourquoi on recherche, dans ce domaine, le bizarre, le raffiné, le pervers. Mais l'érotisme poussé à l'excès n'est qu'une des faces de la situation. Parallèlement, on est témoin de la naissance d'un sentiment de dégoût, d'écœurement. Les flamands se complaisent dans la peinture de femmes laides, répugnantes. Shakespeare rend, lui aussi, le caractère bas, animal du désir amoureux, l'«éros de la laideur» dans *le Songe d'une nuit d'été*,²³ tandis que les poètes métaphysiques anglais, avec John Donne à leur tête, vacillent continuellement entre la pornographie et le dégoût d'amour.²⁴ Nous pouvons présenter des exemples hongrois aussi: le poème de Gáspár Madách (1590—1647) sur les attraites et les «mœurs» de Panna Bendő²⁵ et, en général, la répugnance à l'amour de János Rimay (1569—1631) et du même Madách. Les maniéristes ont descendu du piédestal et foulé aux pieds l'idéal féminin adoré par les pétrarquistes, puis ils l'ont chassé du monde intellectuel, artistique. Il n'y a donc rien d'étonnant à lire, au début du XVII^e siècle, dans un ouvrage de Robert Dudley, duc de Northumberland (1573—1649) que «le commerce avec la femme aimée est inconciliable avec le progrès de la science».²⁶

Dans le cas de la nature, de même que dans celui de l'amour, nous voyons se développer l'aspiration à ce qui est compliqué, morbide, raffiné. Le site idyllique, entourant amicalement l'homme, qui rend si attrayants les tableaux du Quattrocento en Ombrie et en Toscane se transforme en une nature effrayante, cachant des secrets, des menaces. Altdorfer, Brueghel peignent des paysages imaginaires, sauvages, semés de rochers et, au lieu des agréables bocages, de sombres forêts. L'homme qui, précédemment, était au centre du paysage est, maintenant, poussé de côté ou disparaît tout à fait. Sur les natures de Niccolò dell'Abate ou de Momper, nous pouvons à peine retrouver la scène qui a servi de prétexte à la composition. Cette nature redoutable ne fait pas défaut dans les lettres non plus: les forêts enchantées de Bernardo et de Torquato Tasso, l'île magique du Prospero de Shakespeare ne sont pas des phénomènes isolés. Tous les monstres qui, au Moyen Age, avaient peuplé,

dans l'imagination humaine, la nature et que la Renaissance avait relégués dans le monde des contes populaires repeuplent, maintenant, leur empire et, d'idyllique qu'elle était, transforment la nature en fantastique, monstrueuse, démoniaque.²⁷ Or le Démon était, pour l'homme de la Renaissance tardive, une réalité tangible. Le peuple y croyait tout autant que le savant le plus érudit. Jean Bodin croit savoir dans son ouvrage *Démonomanie* (1580) que la monarchie satanique se compose de soixante-douze principautés et que sa population se chiffre à 7 405 926 diables.²⁸ Il n'y a pas à s'étonner qu'en connaissance de telles légions de méchants esprits les hommes effrayés se sont mis à donner, à une grande échelle, la chasse aux sorciers et aux sorcières, ce qui a causé la mort de dizaines de milliers d'innocents.

Le paysage centré sur l'homme, le paysage où celui-ci se reconnaissait aisément s'était changé en un labyrinthe impossible à connaître, où l'homme ne pouvait que se perdre. C'est de la sorte qu'on transforme les jardins aussi, qu'on cache des figures de monstres dans leurs recoins. Dans le roman utopique et satirique de Comenius (*Le labyrinthe du monde et le paradis du cœur*, 1623)²⁹ le labyrinthe devient le symbole de tout l'univers. Ici, le monde est un immense cité-labyrinthe, ce qui démontre que le milieu citadin n'est plus, comme sur les peintures de la Renaissance, le cadre de l'activité humaine ordonné autour d'un espace central et à vues harmonieuses. Le voyageur ne peut plus s'y reconnaître qu'avec l'aide de compagnons spéciaux, de même que, dans l'*Amphitheatrum naturae* (1596) de Jean Bodin, la bizarre figure de Mystagogue est nécessaire pour que les étrangers visitant la ville puissent saisir toutes les curiosités, toutes les particularités qu'ils seraient incapables d'apercevoir d'eux-mêmes.³⁰

Dans le miroir des phénomènes que nous avons abordés, les idéaux de la Renaissance, le mythe de l'humanisme et de l'harmonie s'étaient, petit à petit, corrompus de l'intérieur, les corrélations s'étaient détachées les unes des autres, les idéaux étaient renversés. Le sentiment d'équilibre et de sécurité de l'époque de la Renaissance s'était complètement désagrégé et, à défaut d'une certitude neuve, l'impuissance de l'homme était généralement ressentie aussi bien face aux forces de la nature qu'à celles de la société.³¹ Nous pouvons très catégoriquement parler d'une crise non seulement intellectuelle, mais psychologique, d'une mauvaise conscience.³² L'esthétisme raffiné si caractéristique du maniérisme a tout autant été une tentative de fuite devant cette crise que la névrose de plus en plus fréquente.³³ Il y a eu, de tout temps, des excentriques, des psychopathes, mais si, à une époque donnée, ils prolifèrent particulièrement, surtout dans les milieux de l'élite intellectuelle, cela est la suite à de profonds motifs historiques. A propos de la grande partie des artistes, des auteurs du XVI^e siècle, la tradition nous a transmis une multitude étonnante d'histoires bizarres. La plupart des peintres avaient quelque penchant excentrique, l'un était bohème ou absent, l'autre se con-

finait dans une solitude torturante et sombrait dans la mélancolie; les données semblent témoigner que Pontormo, Salviati, Goltzius ont souffert d'une dépression maniaque; Orlando Lasso, le Tasse, Gongora sont morts l'esprit dérangé; le Greco ne supportait ni le monde extérieur, ni la lumière, passait ses jours dans une chambre obscurcie par d'épais rideaux, afin de pouvoir recréer ses visions artistiques sans être troublé par la réalité; sur les dessins de Pontormo, ce sont des yeux troublés qui nous fixent, les portraits de Bronzino nous renvoient des regards vides.³⁴

Le témoignage peut-être le plus frappant de la crise psychique est, selon l'excellente observation d'Arnold Hauser, le fait que c'est précisément à cette époque que voient le jour les plus grands héros schizophrènes de la littérature mondiale.³⁵ Faust, Hamlet, Don Juan et Don Quichotte sont les enfants du maniérisme. Chacun d'eux souffre d'un grave complexe de l'âme, dont l'insolubilité finira par le conduire à une fin tragique. Marlowe, Shakespeare, Tirso de Molina et Cervantes³⁶ n'ont pas manqué d'habiller leurs héros de nobles passions. Mais le sentiment de vie (*Lebensgefühl*), et les idéaux de la Renaissance revivent en eux sous une forme décomposée, grimaçante. Ces héros sont en un conflit irréconciliable avec les conditions de leur temps qui s'éloigne toujours plus de la Renaissance. Le réalisateur de l'adaptation cinématographique la plus réussie du *Don Quichotte* (1933), Georg Wilhelm Pabst a probablement saisi un trait essentiel quand, à la fin de son film, de manière surprenante, il fait enlever son héros — interprété par Chaliapine — par les hommes de l'Inquisition. Les propagateurs tardifs, maniaques des illusions de la Renaissance sont, en effet, du point de vue de l'ordre nouveau, dangereux pour la société et, même si cela ne se lit pas dans le roman de Cervantes, les Don Quichotte effectifs des idéaux de la Renaissance ont, plus d'une fois, été envoyés au bûcher par la Sainte Inquisition.

La religion, plus précisément les confessions et les Églises se sont ingérés de manière décisive dans la tournure des crises spirituelles de la seconde moitié du XVI^e siècle. Cette période est celle des conversions spectaculaires. La conversion est l'une des échappatoires des personnes incapables de supporter plus longtemps la pression spirituelle. Nous connaissons plus d'un écrivain ou artiste qui, à la fin de ses jours, s'est retourné, en se convertissant, contre son passé de pécheur, passé maniériste dans cette occurrence. Un Parmigiano, un Bronzino ou, parmi les poètes, un John Donne ont terminé leur vie dans une piété quasi morbide.³⁷ Le grand architecte et sculpteur maniériste, Bartolomeo Ammanati a procédé, déjà vieux, en 1582, à une autocritique publique en adressant une lettre aux membres de l'Accademia del Disegno de Florence: il y reconnaissait avoir fait fausse route dans toutes ses activités artistiques, d'avoir sacrifié au culte de la nudité au lieu de se mettre au service de l'Église et recommandait à ses compagnons d'académie plus jeunes de ne pas manquer de suivre les directives des autorités ecclésiastiques dans leurs travaux d'art.³⁸

Cependant, à cette époque, le choix ne devait pas se faire seulement entre la vie dépravée et pieuse, mais aussi entre l'hérésie et la vraie foi, ce qui était corollaire à un conflit plus grave de la conscience, la crise religieuse de la Renaissance. Pour ce qui est de la définition de celle-ci, les opinions sont fort divergentes. L'opinion se fait souvent entendre, selon laquelle la crise religieuse a trouvé son expression dans le fait de la Réforme.³⁹ Pourtant, celle-ci ne représente pas la crise, mais l'aboutissement de cet effort au renouveau religieux qui peut être observé dès les premiers moments de la Renaissance. Depuis Pétrarque jusqu'à Érasme, en passant par Ficin, l'un des objectifs permanents des humanistes est le renouvellement dans un sens plus humain, plus individuel de la religion. Les réformateurs ont développé le programme de la *devotio moderna* et de l'humanisme, quand ils ont étendu aux questions religieuses et à l'Écriture sainte le libre examen individuel. Ils ont inauguré, dans ce domaine aussi, ce tumultueux processus de fermentation qui s'était dégagé, dès le XV^e siècle, dans la sphère de la philosophie et de l'idéologie laïque. L'aspiration à une réforme de la religion et de l'Église était à un tel point générale qu'elle se manifestait même au sein de l'Église catholique; face à la Réforme luthérienne, qu'ils considéraient avec méfiance pour des causes diverses, ce renouveau interne était encouragé par des humanistes comme Érasme et Thomas More et, à partir des années 1520, c'est en ce sens qu'œuvra un groupe important des prélats catholiques aussi. Les cardinaux Sadoletto, Contarini, Pole se dépensaient, avec l'assentiment du Pape Paul III, au profit de la préparation d'un véritable concile de réforme et ils étaient soutenus par la sympathie de personnalités de la Renaissance comme Vittoria Colonna et Michel-Ange. Les barrières se refermèrent devant l'aventure religieuse plus ou moins libre et teintée d'humanisme, lorsque l'ordre seigneurial et aristocratique gagnant toujours plus du terrain exigea la restauration du principe de l'autorité. En fin de compte, au Concile de Trente convoqué par les réformateurs catholiques, ce fut l'influence des Jésuites qui prédomina et on y procéda non à l'inauguration de changements, mais à des mesures dans l'intérêt de la restauration de l'orthodoxie, du pouvoir ecclésiastique. Au lieu de continuer à caresser l'idée de l'humanisme, celui-ci ramenait en triomphe la scolastique. Un processus semblable se déroula au sein des confessions réformées aussi: le «*liber examen*» céda la place au principe d'autorité, à l'orthodoxie, à la scolastique.⁴⁰ La crise de la Renaissance est en rapport non avec la Réforme, mais avec cette réaction orthodoxe et scolastique. Le signal de son véritable début est donné par les flammes du bûcher de Servet, en 1553, à Genève et quand, dans tous les cultes, toutes les Églises de la chrétienté toute réforme ou innovation ouverte ou secrète commence à être persécutée. Nous devons voir la véritable source de la crise religieuse non dans l'opposition du catholicisme et du protestantisme, mais dans l'antagonisme de l'autorité, du dogme, du pouvoir ecclésiastique et profane d'une

part, la libre pensée, le libre examen, la libre interprétation de l'Écriture sainte et la liberté de conscience d'autre part. Les meilleurs esprits de la seconde moitié du siècle n'ont pu que rarement s'épargner les conflits qui découlaient de tout cela. Et leurs luttes intérieures, qu'elles les conduisent au cachot, au bûcher ou au compromis, illustrent le tragique de leur situation, la crise de la pensée humaniste.

Après avoir étudié quelques aspects fondamentaux de la crise intellectuelle, spirituelle de la Renaissance, la question doit être soulevée: tout cela peut-il être ramené à une seule cause, plus exactement — selon Arnold Hauser — à l'aliénation?⁴¹ Hauser applique aux phénomènes de crise de la Renaissance la catégorie marxiste de l'aliénation et considère le maniérisme comme une tentative de protestation face à cette aliénation. Il n'est pas mal fondé de rechercher les débuts de l'aliénation moderne au XVI^e siècle, cependant l'ensemble de la problématique du maniérisme ne saurait y être ramené qu'en violentant les faits. En effet, précisément dans l'intérêt de sa théorie, Hauser classe parmi les phénomènes de la crise, donc du maniérisme, nombre de choses qui n'ont rien à y voir, par exemple: Machiavel avec son éthique relative, ou la Réforme avec son dogme sur la prédestination, alors que, dans ceux-ci, nous pouvons reconnaître encore l'essor en flèche de la Renaissance, plutôt que son développement critique. C'est à meilleur droit qu'il nous serait permis de dire que le berceau de l'aliénation a été l'ensemble de la Renaissance, c'est-à-dire la naissance de l'Europe moderne, sur la voie de l'évolution bourgeoise, capitaliste. Or, la crise et le maniérisme s'enracinent précisément dans le fait que l'élan du capitalisme et de la bourgeoisie est brisé, que des obstacles se dressent sur la voie du développement des conditions qui suscitent l'aliénation.

Parmi les phénomènes d'aliénation, Hauser confère une haute importance, du point de vue du maniérisme, à la prolifération des institutions, à l'extension du bureaucratisme. Un tel processus est effectif au XVI^e siècle. Par le truchement des académies, la vie des artistes tout juste libérés des contraintes corporatives est institutionnalisée de nouveau; par le truchement des Églises protestantes, le même procès se fait pour ce qui est de la vie religieuse libre, individuelle, tout juste débarrassée des liens de l'Église catholique; en général et partout, les contraintes personnelles médiévales sont remplacées par celles, impersonnelles, d'institutions. Mais cela appartient à l'ensemble du processus de l'évolution moderne et ne saurait être rangé, d'aucune façon, parmi les phénomènes de crise de la Renaissance. Voyons l'État le plus institutionnalisé, le plus bureaucraté et le mieux administré de la période: la République de Venise. C'est elle qui a pu éviter le plus souvent et précisément grâce à ses institutions au mécanisme parfait, les catastrophes si caractéristiques du XVI^e siècle: grâce à son office des céréales, les famines lui ont été épargnées; grâce à ses institutions sanitaires, elle n'a pas connu les épidémies;

grâce à sa diplomatie, elle s'est soustraite aux dévastations de la guerre. Ce n'est donc pas un miracle que, dans toute l'Italie, c'est Venise qui a le moins souffert de la crise, que la «haute Renaissance» (*Hochrenaissance*) y a fleuri le plus longtemps et que le maniérisme ne s'y est implanté que relativement tard, à la fin du siècle. Les débuts de l'aliénation et la crise en question peuvent se rejoindre sur plus d'un point, sans que les choses soient indentes et sans être en rapport direct réciproque de cause à effet.

La crise en soi a duré vaguement cinquante ans, en gros la seconde moitié du XVI^e siècle. Il va de soi que la chronologie doit être appliquée avec souplesse: en Italie, les signes précurseurs de la crise s'annoncent dès les années 1520; par contre, en Angleterre, en Allemagne et en Europe orientale, ils ne deviennent prépondérants qu'à la fin du siècle.

Cependant, ces quelque cinquantes années qui se déroulent depuis les débuts de la crise jusqu'à la consolidation du nouveau système ne peuvent être pleinement, sans équivoque qualifiées comme une période du maniérisme. Ceux qui s'ancraient, malgré les circonstances modifiées, aux principes fondamentaux de l'humanisme, ceux qui, déçus, erraient dans l'incertitude, dans le «labyrinthe du monde», ceux qui, face à l'univers hostile, cherchaient refuge au tréfonds de l'âme, ceux qui, pour les idéaux de la Renaissance en déclin, se battaient héroïquement contre des moulins à vent ne représentaient qu'une fraction des penseurs, des artistes et des intellectuels de l'époque. Parallèlement et face à eux, luttent déjà d'autres qui — soit par suite de leur conviction audacieuse, soit par suite de leur couardise — ont déjà rompu avec les idéaux de la Renaissance et ont pris parti pour le nouveau monde en gestation du baroque.

Non seulement le maniérisme, le baroque aussi naît de la crise de la Renaissance et presque simultanément à elle. Mais, tandis que celui-là reflète la crise même, celui-ci est l'expression du dénouement, de la crise surmontée. Les forces économique-sociales de l'histoire favorisaient le nouvel ordre seigneurial ainsi que la culture baroque et la vision du monde religieuse fondées sur le principe d'autorité et convenant au nouvel ordre. De là, l'incroyable sentiment de sécurité, l'incroyable conscience de leur propre force qui se manifeste chez les promoteurs de la période neuve, entre autres chez les Jésuites. Comme, auparavant, les humanistes, maintenant, ce sont eux qui se trouvent dans le courant principal de l'histoire, eux qui sont imprégnés par l'optimisme qui a caractérisé, précédemment, les penseurs de la Renaissance. Face à ces cohortes, les maniéristes sont les représentants de l'arrière-garde de la Renaissance, de l'ultime génération des humanistes et œuvrent dans un isolement toujours plus prononcé, s'éloignent de plus en plus des réalités, des questions majeures portées à l'ordre du jour de l'histoire.

Pour l'instant, cependant, ils sont encore en majorité dans la sphère des arts et des sciences, ils sont les génies fêtés par le monde civilisé, ils sont

les protégés des mécènes. Ce ne sera que graduellement, quasi insensiblement qu'ils seront repoussés à l'arrière-plan, qu'ils perdront pied ou qu'ils se verront persécutés. Le paradoxe de la situation était tel que les moyens d'existence des artistes, des écrivains, des savants atteignirent leur sommet juste au moment où les bases qui les leur assuraient commencèrent à fléchir.

Les représentants du maniérisme ont pu encore abondamment profiter de l'estime matérielle et morale que leurs grands prédécesseurs s'étaient assurée de manière durable. Ils reçoivent, les uns après les autres, des titres de noblesse et leurs droits d'auteur atteignent, surtout en Italie, un niveau qui reste incroyable à notre époque présente. Des peintres, des architectes élèvent des palais qui ne le cèdent en rien à ceux des seigneurs: Giulio Romano, à Mantoue, Vasari, à Arezzo, Federico Zuccari, à Rome; nombre d'entre eux entretiennent une cour quasiment princière et commandent, à la manière des prélats, des souverains, leur monument funéraire; d'ailleurs, le rang des dirigeants des académies n'est pas celui de président, mais de «*principe*», prince. Leur situation privilégiée est bien caractérisée par le cas de Benvenuto Cellini: quand il est accusé, sur la base de prévention bien établie, d'un meurtre, c'est le Pape Paul III qui interdit la procédure lancée contre lui en arguant qu'un si grand artiste est au-dessus des lois.⁴² Même si, dans le cadre de l'élite intellectuelle, les artistes sont les plus fêtés, les hommes de lettres n'ont également pas à se plaindre. Ou si oui, c'est parce qu'ils ne voient pas leurs biens et dotations déjà acquis croître dans la mesure espérée, comme Ronsard le reproche aussi à plusieurs reprises. Un bel exemple de la magnificence des mécènes est l'affaire de Bernardo Tasso, le père du grand Torquato, qui, désirent composer son épopée courtoise *Amadigi*, reçut du duc de Salerne, dont il était le secrétaire, non seulement de longues années de «*congé payé*», mais aussi une villa à Sorrento pour y pouvoir travailler dans le calme.⁴³ (Hélas, le mécène ducal ayant fomenté une conspiration contre Charles-Quint, ses biens furent confisqués, parmi lesquels la maison donnée en cadeau au brave Bernardo.)

Les maniéristes représentaient l'élite intellectuelle de l'époque. Leur sphère d'activités, le cadre social de leur existence étaient: la cour, l'académie, la société secrète et la solitude. Grâce au mécénat des princes, nombre de cours de l'époque étaient le foyer de l'art, de la littérature et de la science maniéristes. Les palais princiers alors construits sont emplis de trésors artistiques témoignant d'un goût raffiné et plutôt au service de la vie privée que de la représentation. Ce n'est pas le paraître ou des buts de propagande que l'art maniériste soutenait en premier lieu et ses mécènes ne pensaient également pas à accroître leur gloire de prince avec l'aide des artistes, des écrivains. A l'encontre du souverain de la Renaissance ou de l'époque baroque, le prince-mécène de la Renaissance tardive désirait jouir personnellement de ses trésors artistiques, il faisait parti du petit monde des initiés, des connais-

seurs et, comme le démontre le cas de l'empereur Rodolphe II, il négligeait, à cet effet, même ses devoirs de souverain. Ce qui est aussi une caractéristique des cours maniéristes, c'est qu'elles sont isolées, élevées loin des villes (Fontainebleau ou l'Escorial), tout au moins en dehors des murs de celles-ci, comme le Palazzo de Tè, à Mantoue, ou le Palazzo Pitti, à Florence. Tandis que, plus tard, les palais baroques et leurs jardins seront ouverts à tout venant, tandis que n'importe qui pourra librement entrer à Versailles, la cour, le jardin, mais surtout les collections jalousement gardées des palais maniéristes ne sont accessibles qu'au petit nombre des élus.⁴⁴ C'est à ce moment que naissent les premières grandes collections d'œuvres d'art et d'antiquités; les souverains les plus avares du monde — Philippe II, ou Rodolphe — lâchent facilement leur or pour les enrichir. Lors de la réalisation des «*Wunderkammer*», ces ancêtres des musées, ce n'était pas la beauté des objets qui commandait le choix, mais leur caractère insolite, leur valeur en tant que curiosité: selon les paroles souvent citées de Suetone, la *vetustas* et la *raritas*.⁴⁵ Pour ce qui est des peintures, c'était tout autant la singularité de la pièce qui était appréciée: c'est ainsi que les tableaux fantastiques et mystérieux de Jérôme Bosch ont trouvé leur place à l'Escorial, et les portraits — composés à l'aide de fleurs, de bêtes ou d'autres objets — riches en symboles, mais insipides sur le plan artistique d'Arcimboldi, au Hradsin.

Le monde des académies était tout aussi clos, isolé.⁴⁶ Auparavant déjà, on avait connu des sociétés savantes, littéraires, mais les communautés privilégiées, les foyers exclusifs des artistes et des érudits que seront les académies ont vu le jour dans les décennies du maniérisme. En Italie, elles ont véritablement proliféré dans la seconde moitié du XVI^e siècle, chaque ville de quelque notoriété possédait la sienne, souvent même plusieurs. A côté des académies œuvrant avec l'assentiment des souverains, de diverses autorités laïques et ecclésiastiques, on vit, bientôt, l'apparition de sociétés à moitié ou entièrement secrètes, de cercles alchimiques et de coteries les plus variées, éventuellement soutenues, patronnées par tel ou tel aristocrate. Peu à peu les différents organismes de l'élite intellectuelle tissent leur réseau à travers tout le continent et servent de fourriers aux sociétés à l'origine encore non éclaircie, comme celle des Rose-Croix ou, plus tard, la franc-maçonnerie.⁴⁷

Enfin, le nombre n'était pas négligeable de ceux qui choisissaient la solitude, comme le plus sûr moyen de tourner le dos à la vie et de s'enfermer dans une tour d'ivoire; naturellement, il fallait, pour cela, des biens et un château appropriés qui rendaient cette retraite agréable. De Montaigne à János Rimay, plus d'un a recherché et, effectivement, trouvé ce mode d'existence, se détournant souvent en toute conscience de la vie de cour et faisant l'éloge de la vie du «*courtisan retiré*». ⁴⁸ Plus d'une fois, les auteurs maniéristes sont hostiles à la cour, ils rejettent le code de Castiglione, se retournent contre les intrigues politiques de la vie de cour, refusent de se mettre humblement

au service d'un prince. Leurs œuvres expriment aussi ces sentiments; il en est ainsi dans les écrits de Giovanni della Casa, l'un des grands promoteurs de la poésie lyrique maniériste, du Tasse, ou du Hongrois János Rimay. La cour n'attire ces hommes de lettres que si elle ne répond pas à sa mission politique, mais se transforme en une sorte de république des lettres.

Quand nous étudions la «sociologie» du maniérisme, c'est un monde exclusif, aristocratique (non pas tant sur le plan social que plutôt sur celui intellectuel!) qui apparaît à nos yeux. «Je hais la foule vulgaire et je ne voue mes singulières poésies qu'à ces esprits investigateurs que l'étude anoblit et la noblesse consacre» — écrivait George Chapman dans la dédicace d'un de ses volumes (1595),⁴⁹ qui représente si pertinemment la position des auteurs maniéristes. Cet isolement du vulgaire inculte fit que ceux-ci répugnèrent, souvent, à publier leurs œuvres, ou s'y refusèrent fermement, comme l'un des plus grands parmi eux, John Donne.⁵⁰

Cette élite s'isolant des communautés plus vastes de la société, se tenant au-dessus de la classe sociale, de la nation et de l'Église, cette élite intellectuelle était cosmopolite et interconfessionnelle. Alors que la Renaissance se faisait déjà toujours plus l'introductrice des aspirations nationales et que, sur les traces de la Réforme, les antagonismes des confessions avaient pris forme et s'étaient sclérosés, les maniéristes continuaient à professer la prise de position originale — cosmopolite et tolérante — de l'humanisme et à la défendre avec une noble conviction, mais dans une position de plus en plus anachronique.

Ce cosmopolitisme de l'élite maniériste était grandement renforcé par les pérégrinations continuelles des savants et des artistes du XVI^e siècle. Parmi les innombrables exemples, je ne choisirai qu'un seul, celui du grand médecin, Vésale qui naquit à Bruxelles, fit ses études à Louvain, Paris, Cologne et Montpellier, enseigna à Padoue, Bologne, Pise, œuvra comme médecin à la cour d'Espagne et dans les armées impériales, etc. Les figures marquantes de l'époque étaient partout reçues à bras ouverts, on se les passait véritablement de main en main; ainsi, en dix années, Giordano Bruno visita toute l'Europe de Paris à Prague et d'Oxford à Wittenberg. D'autres devinrent de véritables animateurs littéraires grâce à leur correspondance, tel ce Juste Lipse qui nous semble comme un président d'une académie internationale et qui, dernier représentant des humanistes latins du type d'Érasme, influença, par ses lettres, tout le monde savant.

C'est à cette époque que le latin a touché, pour la dernière fois, toute l'Europe en tant que langue internationale des contacts intellectuels. Les emblèmes, *imprese*, fausses-hiéroglyphes et autres dessins, signes symboliques servaient également la communication internationale exclusive des initiés. Grâce aux gravures vite adoptées par la mode, l'échange accéléré, depuis l'invention de l'imprimerie, des biens culturels s'étendit aux beaux-arts aussi.⁵¹

La peinture maniériste est particulièrement redevable au fait que les artistes nordiques (des Pays-Bas, d'Allemagne) purent faire la connaissance — surtout au cours de leurs voyages — de l'art italien, alors que les représentants de celui-ci pouvaient admirer les gravures des œuvres d'un Dürer, d'un Lucas van Leyden.⁵² Les grands centres du maniérisme, comme la Prague de Rodolphe, étaient de caractère entièrement international: grâce à l'empereur qui s'intéressait à tout ce qui était exceptionnel, on pouvait y voir réunis le Danois Tycho Brahe, l'Italien Arcimboldi, le Flamand Spranger, l'Anglais John Dee, l'Allemand Kepler et, naturellement, nombre de Tchèques, d'Autrichiens, de Hongrois.

Dans ces décennies de la Contre-Réforme et des guerres de Religion, on ne tenait pas compte, parmi les auteurs, les artistes, les savants maniéristes, des divergences de confession. Dans la Hongrie des années 1600, tellement partagée sur le plan de la religion, l'élite intellectuelle se composait de personnalités et de mécènes recrutés dans les confessions les plus diverses. Le prélat humaniste Demeter Napragi, le poète et homme de lettres luthérien János Rimay, le savant prédicateur stoïcien calviniste János Ceglédi, le poète et homme politique unitairien János Petki, le docte hébraïsant et chef de l'hérésie sabbataire, Simon Pécsi, ainsi que nombre de leurs disciples entretenaient, entre eux, la meilleure amitié et s'opposaient à l'intolérance aussi bien catholique que protestante.⁵³ Les aspirations hétérodoxes ou hérétiques qui se manifestent, sur tout le continent, dans le dernier tiers du XVI^e siècle, ont toutes représentées le principe de la tolérance non seulement au sein de la chrétienté, mais aussi à l'égard des juifs et des mahométans. Guillaume Postel et le théologien hérétique Jacob Paléologue plaçaient leur espérance dans la fusion de la religion chrétienne, juive et musulmane. Nous retrouvons les porte-parole maniéristes de l'unité chrétienne exempte de discorde confessionnelle dans le camp même du catholicisme et du calvinisme aussi: Patrizi à Rome, Pareus à Heidelberg. Et Henri IV, œuvrant pour la paix entre catholiques et protestants, pour la coexistence des deux cultes a tout autant attiré les espoirs de Giordano Bruno que des Rose-Croix luthériens.⁵⁴

Cependant, au sein des conditions politiques de l'Europe entraînée à toute allure vers la guerre de Trente Ans, cosmopolitisme et tolérance religieuse ne pouvaient s'avérer que naïves chimères. De telles visées étaient contraires aux tendances d'actualité de l'évolution historique, car, à la fin du XVI^e siècle, les intérêts de classe se manifestaient, la plupart, sous le couvert des antagonismes confessionnels ou bien dans les conflits des «nations», plus précisément des ordres ou des États. A l'encontre des idéaux du maniérisme, les conditions de l'époque baroque en voie de formation favorisaient, sans équivoque aucun, les aspirations culturelles et nationales.

En nous étendant brièvement au cosmopolitisme et à l'interconfessionnalisme, nous sommes arrivés au problème de l'idéologie du maniérisme

que nous ne pourrions bien approcher que si nous tenons compte du fait que le maniérisme ne dispose pas d'une philosophie indépendante, distinguable de celle de la Renaissance, ou pouvant lui être opposée. Ce sont les différents courants philosophiques de la Renaissance — la plupart développés déjà au XV^e siècle — qui survivent en son sein, il n'y a que les proportions à avoir changé, il n'y a que la ligne évolutive qui est modifiée, déformée.⁵⁵

On assiste à une certaine sélection: les maniéristes ne continuent pas certaines tendances de la Renaissance, par contre, ils en favorisent particulièrement d'autres et leur donnent un développement. Une scène du *Labyrinthe* de Comenius est révélatrice quant à la prise de position philosophique des maniéristes. Au chapitre XXXI, Salomon arrive, à la tête d'une grande suite, au palais de la Sagesse; il a avec lui des patriarches, des prophètes, des apôtres et des confesseurs, mais aussi quelques philosophes qui sont donc à considérer comme des membres de plein droit de cette sainte communauté des immortels. Comenius mentionne quatre de ces philosophes: Socrate, Platon, Épicète et Sénèque. Nous ne voyons pas, parmi eux, Aristote; celui-ci apparaîtra cependant, bientôt, à la tête d'une délégation de mortels, et tentera — vainement — d'assurer l'immortalité aux philosophes terrestres.⁵⁶

Ainsi, les philosophes platoniciens et stoïciens sont rangés dans une sphère d'immortalité, céleste, Aristote et ses compagnons dans une terrestre, mortelle. Les premiers sont donc les «saints» Sages initiés au mystère de la divinité, les seconds ne sont que des savants de notre monde. Une nette différence est, donc, établie entre les trois écoles philosophiques de l'Antiquité que la Renaissance avait revivifiées: Aristote est dépossédé de son auréole de sagesse d'origine divine.⁵⁷

Les penseurs du maniérisme sont nettement anti-aristotéliens. Ils rejettent le rationalisme d'Aristote, rebutés qu'ils sont aussi bien par ses conséquences «droitistes» que «gauchistes». Par suite de son utilisation scolastique, puis néoscolastique, la philosophie aristotélicienne avait pu devenir un pilier des dogmes de l'orthodoxie religieuse; d'autre part, son développement averroïste débouchait sur l'athéisme. Or, les maniéristes ne voulaient être ni de l'un, ni de l'autre de ces camps: face à l'athéisme, au matérialisme, ils professaient une prise de position idéaliste, chrétienne; face à la scolastique, ils militaient pour le droit à la spéculation libre, sans entraves, pour le rejet des dogmes, pour une religiosité libérale.⁵⁸

La philosophie aristotélicienne permettant de tirer des règles, des principes d'autorité devint, au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, le soutien des promoteurs du baroque aussi bien en théologie, éthique et sciences naturelles qu'en rhétorique ou poétique. Le nouvel ordre féodal et les Églises ne se préoccupaient guère de savoir dans quelle mesure les thèses d'Aristote supportent la confrontation avec les expériences des faits historiques et

avec les découvertes en sciences naturelles; ces thèses justifiaient, de façon rationnelle, le principe d'autorité, elles étaient donc indispensables.

Les savants, les théoriciens de l'humanisme tardif, cependant, ne pouvaient passer outre au fait que le crédit d'Aristote avait été passablement malmené par les découvertes de Copernic et d'autres. Par contre, ces nouveaux résultats ne compromettaient pas la philosophie platonicienne ou stoïcienne, plus abstraite, évitant les questions pratiques ou exactes. La métaphysique platonicienne et la morale stoïque sont plus élastiques que le rationalisme aristotélicien; elles ne composent pas une doctrine fermée, elles ne peuvent être développées en un système rigide de dogmes; ainsi, elles conviennent à la syncrétisation avec d'autres doctrines.⁵⁹ C'est pour cela qu'elles devinrent les deux tendances philosophiques maîtresses du maniérisme; mais ce platonisme était déjà difforme à l'extrême et comportait bien des éléments étrangers, tandis que le stoïcisme était teinté de christianisme.

Platonisme et stoïcisme rendaient possible, en fin de compte, la formulation philosophique et la justification des deux attitudes fondamentales qui définissent le maniérisme. Face à l'idéologie baroque en pleine expansion triomphale, qui est aristotélicienne et dogmatique, les représentants de la Renaissance et de l'humanisme arrivés à leur stade de déclin sont soit les partisans d'une tendance ésotérique, soit les porte-parole d'une attitude moralisante. Les premiers forment l'aile intransigeante du maniérisme. Nous devons ranger parmi eux tous ceux qui continuent, sans relâche, à étudier, à sonder — soit dans le cadre de l'une ou l'autre des hérésies religieuses, soit dans celui de l'une ou l'autre des sciences naturelles — les secrets de l'univers, de la nature, de la divinité. La tendance moralisatrice unit tout ceux qui se retirent du monde, qui sont en défensive, qui, même au prix de compromis, tentent de sauver, des idéaux de l'humanisme, ce qui peut encore l'être. Par leur caractère, leur nature et leurs traditions, platonisme et stoïcisme étaient véritablement prédestinés à servir de base théorique aux aspirations et à l'attitude ésotériques ou moralisantes.

Entre les deux tendances — l'ésotérico-platonicienne et la stoïco-moralisante —, plus précisément entre leurs représentants, nous pouvons relever nombre de points de contact et une sympathie réciproque, cela non seulement à l'époque du maniérisme, mais déjà plus tôt aussi. Le principal manuel antique de la morale stoïcienne, l'*Enchiridion* d'Épictète avait été traduit du grec en latin précésimment par l'un des poètes et philosophes platoniciens les plus marquants de la Renaissance, Politien. Souvent, les deux écoles répondaient de manière identique aux questions identiques, mais cela dans le cadre des corrélations de leur propre système et en usant de leur propre terminologie.⁶⁰ L'aile ésotérico-platonicienne et stoïco-moralisante du maniérisme composent, en fait, l'aile gauche et droite du même camp homogène. On peut a priori saisir, selon la logique de l'évolution historique et idéologique,

que les fidèles de celle-là — qu'ils fussent des philosophes, des hérétiques ou des scientifiques — furent, tôt ou tard, anéantis dans la lutte, tandis que les partisans de celle-ci passèrent petit à petit un compromis avec les circonstances données, leur résistance fléchit et, à la fin, ils s'intégrèrent, avec leur bagage philosophique, au monde baroque. Voyons maintenant, tout en renvoyant de manière succincte aux antécédents, le développement de ces deux tendances en corrélation, mais, en même temps, bien différenciées.

Le platonisme de l'époque de la Renaissance présente des aspects qui ont perdu leur sens, une fois l'avènement du maniérisme arrivé, car ils étaient inséparablement liés à l'apogée optimiste, harmonieuse de la période initiale. Ainsi, comme nous l'avons démontré plus haut, la divinisation de la femme et de l'amour, le culte corollaire de la parfaite beauté et de l'harmonie qui avaient inspiré la poésie pétrarquisante et auxquels nous devons une quantité de traités platoniciens étaient déjà tout à fait étrangers au maniérisme; par contre, celui-ci pouvait d'autant mieux adapter à ses aspirations cette déformation du platonisme qui était due à l'influence de l'hermétisme.⁶¹

C'est en 1463 que le père du néo-platonisme florentin, Marsile Ficin a traduit, du grec en latin, l'ouvrage dit *Corpus Hermeticum*, attribué, ainsi que plusieurs autres écrits au légendaire sage de l'Égypte antique, Hermès Trismégiste. En fait, il s'agit de pages d'une philosophie religieuse assez embrouillée, datant du II^e siècle de notre ère, dans laquelle la mystique pythagoricienne, le platonisme et le stoïcisme vulgarisés sont mêlés à des éléments de différents cultes orientaux. Mais les savants de l'époque de la Renaissance n'ont jamais douté que les commentaires donnés dans la bouche d'Hermès Trismégiste proviennent effectivement de lui et véhiculent une sagesse encore plus ancienne que celle contenue dans les livres de Moïse, ou du moins contemporaine à ceux-ci. Dans l'avant-propos de sa traduction, Ficin souligne que Hermès représente le commencement et la source première et que Platon a été le continuateur de sa doctrine.

Puis, d'autres éléments mystiques, orientaux vinrent aussi s'adapter au platonisme du XV^e siècle: les hymnes dits orphiques, attribués au légendaire Orphée, mais datant également de notre ère, les prophéties chaldéennes qui auraient été émises par Zoroastre, fondateur de la religion iranienne antique (elles aussi du II^e siècle), enfin, les enseignements mystiques juifs, la Kabbale, dont on croyait qu'ils avaient été transmis de vive voix depuis Moïse aux initiés pour être mis par écrit à la fin du XIII^e siècle.⁶²

On croyait découvrir, dans tous ces ouvrages ésotériques, mystiques, considérés comme plus anciens que les livres du christianisme, la source des enseignements divins les plus authentiques sur la création et les secrets de la nature, ainsi que les principes fondamentaux d'une *religio universalis*. Ce fut une autre grande figure du platonisme de la Renaissance, Pic de la Mirandole qui essaya de fondre en un tout homogène toutes ces obscures spéculations et

de démontrer leur consonance avec la doctrine chrétienne. Voire même que Ficin, Pic de la Mirandole et d'autres crurent lire dans les écrits hermétiques et kabbalistiques des déclarations relatives au Christ et à la Sainte Trinité, ce qui fit que, après quelques tergiversations, l'Église non hostile aux aspirations à une réforme ferma les yeux sur la diffusion de ces enseignements, le pape Alexandre VI allant jusqu'à l'encourager.

L'hermétisme et la Kabbale popularisés sous le signe du platonisme avaient non seulement un côté mystico-religieux, mais aussi un autre, pratique, magique. Ces deux enseignements laissaient entendre l'existence de connexités secrètes, occultes entre les astres et certains phénomènes terrestres, d'autre part entre le système des chiffres, ou les combinaisons des caractères hébreux, et les phénomènes de la nature. Le mage est celui qui connaît ces systèmes, s'y reconnaît dans leurs enchaînements et possède les clés des secrets par lesquels il est possible d'influer sur les faits de la nature, donc d'intervenir dans la tournure du destin des hommes.⁶³

La magie de la Renaissance a, d'une part, donné un très grand élan à l'évolution de l'humanisme, puisqu'elle plaçait le pouvoir de l'homme au-dessus de la nature, celle-ci pouvant être touchée par la volonté, les capacités de celui-là — naturellement, quand il s'agissait d'individus exceptionnels, aux énergies quasi illimitées. Même un penseur aussi pratique, aussi réaliste, aussi éloigné de toute mystique que Machiavel a exprimé, pour le fond, cette volonté humaine omnipotente dans sa thèse sur la *virtù* et l'ombre du mage de Pic de la Mirandole déteint sur son «prince» aussi.

Pendant, la magie Renaissance possédait non seulement cet aspect pouvant être taxé d'humaniste; elle avait aussi son côté effrayant, démoniaque. Le grand systématisateur dans ce domaine a été Cornelius Agrippa von Nettesheim, cette figure faustienne qui a publié *De occulta philosophia* — ouvrage composé vers les années 1510 — en 1531.⁶⁴ Ce manuel de la magie a été une véritable bible des penseurs de l'époque maniériste, de Bruno jusqu'à Shakespeare et, si peu d'auteurs ont mentionné le nom d'Agrippa considéré comme démoniaque, ils ont été d'autant plus nombreux à mettre à contribution, à piller ses œuvres.

De façon paradoxale, la tendance hermético-magique du platonisme a assumé un rôle très important dans les progrès des sciences naturelles.⁶⁵ En effet, parmi les écrits hermétiques, il y avait nombre d'études astrologiques et alchimiques qui ont donné une impulsion sérieuse aussi bien à des spéculations du domaine de la philosophie de la nature qu'à la recherche pratique en astronomie, physique et chimie. Ainsi, le fait que, dans les ouvrages attribués à Hermès Trismégiste, décrété fondateur de la religion des anciens Égyptiens, le Soleil a un rôle sacré, a encouragé Copernic dans ses observations astronomiques. Quant au plus grand alchimiste de tous les temps, Paracelse, ce disciple d'Agrippa, il a été l'un des pionniers de la chimie moderne grâce à ses découvertes.

Les tentatives mnémotechniques et lullistes que nous avons mentionnées en parlant des phénomènes de crise de l'humanisme — par exemple, celles de Giulio Camillo — étaient étroitement liées aux conceptions hermético-magico-kabbalistiques. Le mélange du lullisme et des enseignements des kabbalistes a été particulièrement facilité, puisque l'œuvre la plus importante de ces derniers, le *Zohar* a vu le jour en Espagne et précisément au temps de Lulle. Il existe d'ailleurs une ressemblance dans la forme entre les deux doctrines: la combinaison des caractères, des images, des signes y joue, à titre égal, un grand rôle et chacune d'elles promet la possession d'un savoir universel, il est vrai que la première sur une base philosophico-logique et l'autre sur une base mystico-religieuse.⁶⁶ C'est également à la lumière des aspirations ésotériques que la portée des hiéroglyphes et emblèmes cachant ou promettant des secrets apparaît dans ses dimensions exactes et que leur culte peut être vraiment saisi. Les adeptes de l'Égyptien légendaire, Hermès Trismégiste ont crue à juste raison que les hiéroglyphes étaient «des figures par lesquelles ils [les anciens Égyptiens] écrivaient leurs mystères secrets et les choses saintes et divines».⁶⁷

La tendance ésotérico-platonique du maniérisme était donc fondée sur les bases que nous venons de passer en revue. En Italie, la phase suivante du développement fut en étroite connexion avec les recherches en sciences naturelles et leurs conséquences philosophiques. C'est pour cela que les penseurs Italiens les plus éminents de la seconde moitié du XVI^e siècle ont reçu, de l'histoire de la philosophie, le nom de naturalistes.⁶⁸ On compte parmi eux Girolamo Cardano (1501—1576) et Giambattista della Porta (1535—1615), dont les géniales découvertes scientifiques s'entremêlent de la recherche de la pierre philosophale et de commentaires sur la magie. Du point de vue scientifique, le plus marquant et le plus clair entre tous est Bernardino Telesio (1509—1588) qui élaborait la notion moderne de l'espace et du temps, un précurseur de la conception newtonienne sur l'espace et le temps absolus, le premier à tenter sérieusement de remplacer la philosophie aristotélicienne de la nature par une autre théorie.⁶⁹ Ces naturalistes s'adonnaient à la recherche pratique, et au cours de leurs expériences ils ne prenaient appui sur aucun système philosophique ancien; mais, dès qu'ils s'essayaient à l'étude de questions philosophiques, ils s'en retournaient immédiatement au platonisme.⁷⁰ Telesio procéda de même et aussi l'un des plus grands théoriciens du maniérisme, Francesco Patrizi (1529—1597) qui est insuffisamment connu et souvent mal interprété.

Jusqu'ici, la recherche n'a même pas procédé à un revue systématique de son énorme legs littéraire (dont la majeure partie nous est parvenue sous forme de manuscrits). Ce penseur d'origine dalmate s'est occupé de travaux touchant les mathématiques, l'optique, l'art militaire et la régulation des eaux, ses conceptions étaient fort proches de celles de Telesio; pourtant, le domaine qui l'intéressait le plus était celui de la poésie et de la philosophie.

Il fut l'ami du Tasse, avec lequel il eut de nombreuses discussions, et nous lui devons le plus original et le plus volumineux ouvrage de poétique du siècle (composé dans les années 1580, il reste en grande partie inédit).⁷¹ Il a aussi écrit une rhétorique, plus précisément une antirhétorique; dans ce livre, il met en doute le bien-fondé de cette science alors tenue en si haute estime.⁷² Il nous a laissé un essai méthodologique sur l'histoire, dans lequel — tout à l'encontre de la conception du baroque — il ne considère pas l'histoire comme un recueil d'exemples, valable de tout temps de l'action humaine.⁷³ Toutes ses activités ont eu un fil conducteur commun: l'opposition aux dogmes, aux normes et la polémique avec la philosophie d'Aristote. Il en est ainsi dans ses ouvrages de philosophie aussi, leur somme est *Nova de universis philosophia*, dont la parution est de 1591.

Le livre de Patrizi se rattache à la tradition platonicienne et hermétique, ce qu'il illustre clairement en y incorporant, dans une traduction nouvelle, la collection — plus complète que toutes les précédentes — des écrits hermétiques, ainsi que les prophéties du pseudo-Zoroastre. Mais nous en sommes encore mieux convaincus quand nous voyons que l'édition de 1640 du même ouvrage porte le titre: *Naturalis magia*. Bien que l'amalgame de la spéculation métaphysique platonicienne et des conquêtes des sciences naturelles modernes eût donné quelque chose de passablement prolix, nous ne pouvons nier le courage de l'auteur dans le remodelage autonome et le développement original des thèses traditionnelles.⁷⁴

Patrizi mettait son œuvre et la diffusion de la philosophie hermétique, platonicienne au service d'un objectif plus lointain: la paix et l'unité religieuses de l'Europe. Il était convaincu que le platonisme et l'hermétisme sont conciliables avec la doctrine catholique et que, de plus, celle-ci ainsi remaniée attirerait à elle les protestants aussi. A cet effet, selon lui, il fallait propager les enseignements de Platon (il réussit à faire créer, à Ferrare, en 1578, puis à Rome, en 1592, une chaire où il enseignait la philosophie platonicienne), il fallait réfuter la philosophie aristotélicienne hostile à la religion et à Dieu, enfin, supprimer le soutien officiel accordé à la scolastique.⁷⁵

Patrizi avait beau croire qu'il rendait service au catholicisme — il dédia son ouvrage au Pape même —, l'orthodoxie ecclésiastique ralliée à Aristote et à la scolastique ne reçut pas avec compréhension les conceptions du philosophe. Un procès fut engagé contre son ouvrage et, en 1594, celui-ci fut condamné, interdit, son auteur sommé de le remanier.⁷⁶ Cependant, Patrizi n'en fit rien, il ferma même les yeux quand son éditeur changea la page de titre et le nom de l'auteur, pour pouvoir écouler les exemplaires déjà imprimés; cela n'était pas une chose sans risques dans ces années où Giordano Bruno souffrait déjà dans le cachot de la Sainte Inquisition et dont les dossiers de procès répétaient souvent le nom de Patrizi.⁷⁷ La mort survenant quelques années plus tard, épargna à celui-ci des ennuis ultérieures.

Maintenant, tournons notre attention sur ce contemporain de Patrizi qui ne put éviter son destin: Giordano Bruno, le penseur le plus génial non seulement du maniérisme, mais peut-être de toute la Renaissance aussi. L'interprétation de l'œuvre de Bruno est le sujet de discussions continuelles, dues à l'extrême complexité de sa pensée, à nombre de ses écrits insuffisamment expliqués, à leurs contradictions effectives, ou apparentes. Je ne puis, sur ces pages, m'occuper de la question, si Bruno fut un scientifique éclairé, le pionnier des connaissances modernes, le fondateur de la conception matérialiste de la nature, ou un réformateur de la religion, un grand mage, le prophète d'Hermès Trismégiste, — ou tout cela à la fois.⁷⁸ Je me borne à démontrer comment Bruno se rattache au maniérisme, comment il représente le sommet de la tendance platonicienne et hermétique de la philosophie de la nature.

Le 27 février 1600, sur le bûcher du Campo dei Fiori, ce ne fut pas un martyr solitaire qui sacrifia sa vie, mais la figure centrale — certes, en fin de compte, abandonné de tous — de l'élite intellectuelle de la fin du siècle. Il avait fuit le cloître dominicain, il avait quitté tout aussi précipitamment la Genève calviniste, mais il avait pu vivre, travailler dans une atmosphère favorable, stimulante à Paris, à Londres, à Prague et à Wittenberg qui connaissait, justement alors, des années de libéralisme, c'est-à-dire partout où la possibilité de la liberté de la pensée était offerte, partout où il se trouvait dans un cercle d'esprits remuants. En passant en revue ses prédécesseurs, de Ficin à Agrippa et de della Porta à Patrizi, nous trouvons dans leurs rangs les principaux représentants de la tendance hermético-platonicienne. Bruno s'intéressa sans discontinuer au perfectionnement de *l'ars memoriae* et au développement de *l'ars magna* lulliste;⁷⁹ les traces de l'imagination emblématique sont partout présentes dans ses ouvrages;⁸⁰ enfin, la magie est un des thèmes qui reviennent souvent chez lui.⁸¹ Il fut un adepte convaincu de l'hermétisme et n'hésita pas à estimer le culte des Égyptiens plus haut que la religion juive ou chrétienne. Cependant, tout cela ne représente que la couche primaire de sa philosophie, l'héritage assimilé et perfectionné. Sa nouveauté de portée historique est d'avoir, avec une géniale intuition, tiré les enseignements philosophiques de la découverte copernicienne. Ce n'est plus la Terre qui est au centre de l'univers — selon Copernic; ce n'est plus le Soleil non plus — dit Bruno. Il n'y a aucun sens à chercher un tel centre — selon lui — car seul l'espace infini existe, au sein duquel notre système solaire n'est que l'une des machines en nombre infini de l'univers. Dans les pressentiments de Bruno, le cosmos antique et médiéval explose une fois pour toutes et ne laisse, dans l'espace interstellaire, aucune place pour le dieu de l'une ou de l'autre des religions positives. De plus, en déplaçant l'homme, du centre de l'univers, non seulement à sa périphérie, mais directement dans le vide sans fin, il tire les conséquences ultimes de la crise de l'humanisme.

C'est chez lui que l'anti-aristotélisme des penseurs maniéristes touche à son apogée, puisque l'univers effectivement infini, dans lequel le haut et le bas n'ont aucun sens, dans lequel l'homme ne peut trouver nul point solide pour y prendre appui, remet inmanquablement en question le système philosophique aristotélicien fondé sur un univers limité. Pour Bruno, la théologie catholique et protestante, ainsi que la philosophie aristotélicienne représentent ensemble le monde des dogmes, des règles et de la foi contre lequel il s'est élevé, dès sa jeunesse, en se disant «l'ennemi de toute loi et de toute foi» (d'ogni legge nemico et d'ogni fede) et contre lequel il a mené, durant toute son existence, une lutte inlassable. Dans ses ouvrages, il a professé ses idées en apôtre, il a porté coup après coup à ses adversaires: les «pédants» (il entend, par là, les philosophes, les professeurs) et les «saints ânes» (les théologiens des diverses confessions).

A la mort de Giordano Bruno, le dernier adepte italien de la tradition hermétique, Tommaso Campanella, lui aussi un ancien moine dominicain, avait déjà commencé à purger sa troisième condamnation, celle-là à vingt-sept années de prison. Il est vrai que son utopie mystique, théocratique et communiste ravive des idées médiévales et que sa figure se rattache plutôt au baroque, mais l'intérêt qu'il témoignait à la magie (il se considérait lui-même comme un mage), ainsi que son culte du Soleil en corrélation avec l'hermétisme le font, tout de même, ranger parmi les derniers représentants du maniérisme en Italie.

Patrizi nourrissait des illusions quant à une réforme hermétique du culte catholique; Campanella rêvait également d'une sorte de réforme sociale et religieuse (au début, il fomenta l'insurrection armée; mais plus tard, il plaça, ses espoirs dans l'action du Pape). Un autre réformateur religieux, utopique, Francesco Pucci vint, à la même époque que Giordano Bruno, en Italie pour y présenter sa théorie d'une république chrétienne universelle et pour lancer, au pape, un appel en ce sens. En connaissance de ces faits, plus d'un suppose — et non sans fondement — que Bruno qui, d'autre part, témoignait de l'indifférence aux affaires du culte et de l'Église, a, tout de même, nourri une illusion au sujet d'une réforme religieuse favorisant un renouveau social et moral. Nous pouvons être certains que l'invitation d'un jeune Vénitien à venir lui enseigner l'*ars memoriae* n'a pas été la cause première, mais seulement le prétexte de son retour en Italie. D'autant plus qu'il se préparait, en ce moment, à dédier l'un de ses ouvrages au Pape et qu'avant son arrestation, il aurait voulu rencontrer le souverain pontife. En fin de compte, dans les années 1590, la tendance hermético-platonique du maniérisme se fondit à une hétérodoxie catholique, à l'utopie d'une *religio universalis* panthéiste sous la conduite du Pape et sous le signe de la tolérance, de la justice sociale, idées héritées de l'humanisme.⁸²

La Contre-Réforme et le baroque triomphants, la Rome de Bellarmin ne pouvaient tolérer ces aspirations. Patrizi meurt en 1597; la même année, on

exécute Pucci, arrêté dès 1594; son compagnon de captivité, Campanella est, il est vrai, libéré, puis il organise, en 1598—1599, l'insurrection de Calabrie, mais, dès novembre 1599, il se trouve de nouveau en prison, cette fois à Naples. A la suite de ces événements, le procès de Giordano Bruno prend une tournure tragique et, le 8 février 1600, il entend prononcer sa condamnation à la peine capitale; pendant ce temps, Campanella est passé à la torture dans les cachots de Naples et il n'évite le bûcher qu'en simulant, avec succès, la folie. Tous ces faits sont le point final du maniérisme dans sa patrie même, l'Italie. Ne manquons pas de citer les paroles adressées par Bruno, au moment de la sentence, à ses juges: «Peut-être craignez-vous plus de prononcer mon jugement que moi de l'entendre».⁸³ Tel est l'ultime message du maniérisme italien.

Il va de soi que les spéculations platoniciennes, hermétiques en rapport avec la philosophie de la nature et les aspirations ésotériques du maniérisme ne se sont pas limitées à l'Italie. Certaines tendances, notamment les courants hérétiques et hétérodoxes se sont épanouis, dans toute leur abondance, en dehors de la péninsule. Cependant, la recherche à ce jour n'a pas encore passé en revue, même pas approximativement, ces phénomènes particuliers, complexes, ramifiées et tout de même liés ensemble par mille et mille fils. Je me permettrais d'énumérer, à titre d'exemple seulement, quelques-unes de ses figures représentatives.

Celui qui vient dignement en première place est Michel Servet (1511—1553) qui a été inspiré, à titre égal, par la tradition néo-platonicienne pour découvrir la circulation sanguine dans les poumons et pour nier la Trinité. Parmi les Français, mentionnons Jacques Gohory (mort en 1576), le disciple de Paracelse et le commentateur de ses ouvrages, qui fonda une académie privée;⁸⁴ le mathématicien, astrologue et linguiste oriental Guillaume Postel, l'auteur d'ouvrages hermétiques et kabbalistiques;⁸⁵ Jean Bodin sur ses vieux jours, qui, dans ses *Heptaploèmes* (1593), cherche la racine ancestrale commune de toutes les religions — y compris la «naturaliste» — ainsi que la possibilité de rétablir leur unité originale.⁸⁶ Et, probablement, la carrière de Pierre de la Ramée — protestant contre la scolastique calviniste, anti-aristotélicien en débat avec Bèze — aurait conduit à une prise de position semblable, si la nuit de la Saint-Barthélémy n'y avait mis prématurément fin. En tout cas, ses adeptes ont représenté un courant hétérodoxe au sein du calvinisme. La magie, l'intérêt porté à la philosophie naturelle, l'anti-aristotélisme et la tradition hermético-platonicienne caractérisent également la pensée et les activités de l'éblouissant politicien et aventurier anglais, Sir Walter Raleigh;⁸⁷ quant à son compatriote, le mathématicien, mage et spirite John Dee (1527—1608), une place importante, bien que de valeur douteuse lui revient dans l'histoire de l'ésotérisme au XVI^e siècle.⁸⁸

Les représentants des tendances ésotériques ne manquent pas en Europe centrale non plus. Le philosophe charlatan Paulus Scalichius (1534—1575) —

qui a fort bien connu les écrits kabbalistiques et qui a plagié Lulle et Agrippa — était originaire de Zagreb;⁸⁹ Johannus Jessenius (1566—1621) — d'origine slovaque, mais se disant *nobilis Hungarus* — peut être considéré comme un disciple de Patrizi, sous l'influence duquel il a composé son ouvrage de philosophie naturelle et hermétique *Zoroaster* (1593).⁹⁰ La Pologne et la Transylvanie ont particulièrement attiré les esprits les plus agités de l'époque, parce que la situation politique y était telle qu'elle leur a assuré la sécurité la plus durable. Les hérétiques contraints à fuir l'Italie, la Suisse, l'Allemagne se retiraient en nombre croissant dans ces deux pays et, en commun avec leurs collègues polonais et hongrois, œuvrèrent à l'épanouissement du libertinisme rejetant la Sainte Trinité. Entres autres, c'est en Transylvanie que Jacob Paléologue (1520?—1585), l'un des représentants les plus intéressants de l'antitrinitarisme composa ses œuvres majeures, avant de terminer sa vie d'aventures à Rome, comme victime de l'Inquisition.⁹¹

Car une fin tragique a été le sort commun de plus d'une des personnalités que nous avons mentionnées, ainsi que d'autres auxquelles nous ne nous sommes pas étendus. Servet, Ramée, Raleigh, Jessenius, Paléologue ont connu la fin de Bruno et de Pucci, et, si John Dee y a échappé, c'est uniquement, parce qu'il n'a pas suivi les conseils de ce dernier et ne l'a pas accompagné dans son fatal voyage à Rome. Il est vrai que Raleigh et Jessenius ne sont pas montés sur l'échafaud pour des questions idéologiques, pour leurs «idéaux maniéristes», mais pour des motifs politiques, mais rien que cela suffit à démontrer qu'ils étaient des individus incapables de s'intégrer au système dominant de leur temps.

Nous pouvons considérer, comme l'ultime manifestation de la tradition hermétique, la société secrète des Rose-Croix. Nous n'avons guère de lumières à leur sujet, car leurs dirigeants publiant leur manifeste en 1614 s'étaient efforcés eux-mêmes d'entourer de mystère l'origine, le but et les activités de leur organisation. Ce qui ne fait pas de doute, c'est que leurs conceptions cachaient l'idée d'une réforme universelle aussi bien religieuse et morale que sociale et qu'ils étaient opposés à toute orthodoxie théologique, à toute intolérance religieuse. On peut d'ailleurs démontrer des rapports personnels entre les Rose-Croix et Campanella. La naissance du mouvement des Rose-Croix prouve que, désormais, la tradition hermétique était irrémédiablement contrainte à la clandestinité et ne pouvait survivre que dans le cadre d'un groupement secret, d'une secte décrétée illégale.⁹² Non seulement par suite des persécutions, mais aussi par suite de la démonstration philologique, en 1614 même, que les écrits attribués à Hermès Trismégiste avaient été composés après Jésus-Christ, ne comportaient donc aucune sagesse ancestrale.⁹³ L'un des derniers adeptes du mythe Rose-Croix, l'Anglais Robert Fludd (1574—1637), négligeant tout ces faits, ne mena, enfin, qu'une lutte de Don Quichotte dans ses ouvrages hermétiques, kabbalistiques et magiques.

Déjà leurs adversaires à l'époque avaient pris conscience des inhérences des phénomènes, d'apparence si dissemblables, du courant ésotérico-platonicien. Cela apparaît de l'opinion de Marin Mersenne, admirateur de Galilée et ami de Descartes et de Gassendi. Quand il commença sa lutte, contre les croyances magiques de l'époque de la Renaissance, il concentra ses attaques sur les représentants de la tendance hermético-platonicienne. Dans son ouvrage *Questiones in Genesim* (1623), nous les retrouvons presque tous sur le banc d'infamie de la superstition et de la fausse science. Le grand Ficin et Pic de la Mirandole, Agrippa et Patrizi, Giordano Bruno et Campanella, enfin les Rose-Croix et surtout leur intrépide porte-parole encore en vie, Robert Fludd sont tous chassés de l'empire de la science.⁹⁴

En opposition à l'histoire de la tendance ésotérico-platonicienne, celle de l'évolution du courant moralisant et stoïcien semble paisible et moins dramatique. Mais, si les événements extérieurs et les collisions spectaculaires sont effectivement rares, les tensions, oppositions, contradictions au fond des âmes et les luttes intérieures en rapport avec elles sont d'autant plus nombreuses. Rien que le fait que les questions d'éthique se voient conférer un rôle central dans la conscience d'une grande partie des intellectuels de l'époque représente déjà un symptôme de conflit, de crise. Dans la période ascendante et à l'apogée de la Renaissance — de même qu'à d'autres époques en plein essor, révolutionnaires de l'histoire, — les esprits créateurs ne se sont guère préoccupés de problèmes moraux. Non parce qu'ils étaient des personnalités immorales, mais parce que le combat pour le progrès humain, l'élan humaniste visant à dégager en toute liberté les énergies créatrices de l'homme comptaient a priori comme l'imposition de la morale la plus noble et n'exigeaient pas une spéculation à part sur les questions d'éthique. L'évolution et l'action révolutionnaires ne supportent jamais la moralisation, celle-ci est toujours le fruit d'un arrêt dans l'élan, d'une désillusion, d'un conflit suscité par l'audacieuse poussée en avant. Il est donc compréhensible que l'une des manifestations les plus caractéristiques de la crise de la Renaissance est l'éthicocentrisme, ce qui est inséparable de la réapparition, de la revivification du stoïcisme. En effet, pour les humanistes, il n'y avait que cette tendance philosophique à fournir un enseignement moral acceptable.

Les ouvrages des fondateurs grecs du stoïcisme de l'Antiquité ont été perdus, il n'y en a que de petits fragments ou quelques citations qui nous sont parvenus. Ce n'est qu'à partir de l'époque romaine, de Cicéron, que nous avons connaissance d'œuvres stoïciennes intégrales, la plupart consacrées à l'éthique. A l'encontre de la tradition platonicienne et aristotélicienne qui englobe les domaines les plus variés de la philosophie, la tradition du stoïcisme s'est ainsi limitée à la philosophie de la morale, par contre, là, elle s'est avérée bien plus riche que toute autre tendance antique. Les auteurs stoïques de l'Antiquité offraient, aux humanistes, une éthique rationnellement fondée, certes indé-

pendante de la religion, naturellement de la théologie chrétienne aussi, mais pouvant être, toutefois, conciliée avec une forme plus individuelle, mieux humanisée, antidogmatique du christianisme. La réception chrétienne du stoïcisme avait déjà été menée à bien par les Pères de l'Église que les humanistes tenaient en si haute estime, voire même que l'opinion médiévale ne craignait pas de taxer de chrétiens en secret des stoïciens antiques comme Sénèque. Thomas James a exprimé la conviction du grand nombre, en 1598, dans l'introduction à sa traduction de l'œuvre de du Vair (*The moral philosophy of the Stoics*), en déclarant que «nulle philosophie n'est plus avantageuse au christianisme et nulle n'est plus proche de lui (saint Jérôme le dit) que celle des stoïques». ⁹⁵

Par suite de quelques-uns de ses traits fondamentaux, cette philosophie semblait particulièrement attirante et d'actualité à l'élite intellectuelle vivant la crise de la Renaissance. Le stoïcisme, tout au moins son unique forme accessible: celle de l'époque romaine, était une tendance aristocratique, qui ne pouvait être dissociée du principe de la suprématie intellectuelle, ni se répandre parmi les masses plus larges. Le fait reste, même si nous trouvons, au rang de ses plus grand représentants, non seulement des aristocrates (Cicéron, Sénèque), un empereur (Marc-Aurèle), mais aussi un esclave: Épictète. Cette circonstance rendait, au contraire, encore plus évident aux yeux des humanistes tardifs, ancrés au principe de la *vera nobilitas* qu'il est question, à ce propos, de la philosophie de l'aristocratie de l'esprit.

A la lumière de la sagesse stoïque, les biens et les plaisirs du monde n'ont nulle valeur, le bonheur ne peut être assuré qu'au prix du triomphe sur les désirs et les passions. Face aux amorces du monde, la vertu stoïcienne exige une résistance, l'abdication des ambitions et l'acceptation des circonstances données; cultiver cette vertu ne peut se faire que si l'être humain est en possession de la sagesse nourrie à la raison. Plus précisément, il s'agit des hommes, car les femmes sont bannies de cette tendance, ce qui est en total désaccord avec l'adoration platonique de la femme et le culte de la beauté dans la Renaissance classique. Non, l'amour n'a rien à voir dans ce domaine et cède la place à l'amitié entre hommes.

Il est compréhensible que cette philosophie aristocratique de l'évasion, de la résignation, de la retraite au tréfonds de l'âme s'est trouvée en harmonie avec l'univers affectif des érudits, des intellectuels revenus des grandes espérances de l'époque de la Renaissance, mais continuant à s'accrocher à nombre d'idéaux de l'humanisme. Au sein des guerres, des dévastations, des persécutions incessantes de la seconde moitié du XVI^e siècle, la morale stoïcienne était devenue «l'ultime refuge offert par le monde classique aux âmes égarées, troublées». ⁹⁶ Il n'est donc pas étonnant que, tout au cours du siècle, l'intérêt à son égard n'a cessé d'augmenter.

La cadence de plus en plus rapide des éditions et des traductions des auteurs antiques les plus notables illustre parfaitement le renforcement de

l'intérêt à l'égard de la philosophie stoïcienne. Leur série s'ouvre avec la traduction en latin d'Épictète par Politien et qui figurait déjà dans ses œuvres réunies en 1498. Après d'autres traductions et éditions en latin, c'est la version allemande (1534) de l'*Enchiridion*, par laquelle commence sa marche triomphale dans les différentes langues nationales: en cent ans environ, on a les traductions française, hollandaise, anglaise, hongroise etc.⁹⁷ L'autre source première du stoïcisme — les écrits philosophiques de Sénèque — a été imprimée en 1529, par les bons soins d'Érasme et cette édition princeps a été suivie, jusqu'en 1605, de vingt-trois autres. Il est intéressant de noter la concentration de l'intérêt manifestée dans les dernières décennies du maniérisme: dix-sept éditions ont paru entre 1585 (celle de Muret) et 1605 (celle de Juste Lipse).⁹⁸ Je me permets d'illustrer la concordance chronologique de la «renaissance» du culte des stoïques de l'Antiquité avec le maniérisme en présentant le modèle anglais: en cette langue, on a la première édition de l'*Enchiridion* d'Épictète en 1567, celle des œuvres philosophiques de Cicéron en 1577, celle des *Moralia* de Plutarque, en 1603, celle des ouvrages philosophiques de Sénèque en 1614, enfin les méditations de Marc-Aurèle en 1633.⁹⁹

Graduellement, par suite de l'édition et de la diffusion des auteurs antiques, ainsi que de l'intérêt toujours plus manifeste à l'égard de leurs enseignements, les éléments de la philosophie stoïcienne ont submergé les ouvrages des penseurs, des écrivains du XVI^e siècle.¹⁰⁰ Tandis que la véritable patrie de la tendance ésotérique et platonicienne est l'Italie, celle moralisante et stoïcienne se développe en Europe de l'Ouest, surtout grâce aux Flamands et aux Français. Nous devons désigner le précurseur principal en la personne d'Érasme qui rendit accessible Sénèque. Parmi les grandes figures de l'humanisme classique, c'est lui qui s'est intéressé le plus profondément à la question de l'élaboration d'une morale indépendante, arrachée aux dogmes de l'Église. Dans plusieurs de ses œuvres, il se fit le porte-parole d'une éthique gouvernée par la raison, ce qui le rapprochait a priori de la position des stoïciens. Cependant, il ne fut pas leur disciple conscient, voire même que — fidèle à l'esprit original de la Renaissance — il se trouva opposé à eux sur plusieurs points cruciaux; ainsi, il n'a pu accepter l'idée que la beauté, la richesse et la santé ne sont pas indispensables au bonheur.

Les *Adages* (1500) d'Érasme ont aidé la popularisation du stoïcisme, car, à maints endroits, ils sont la formulation frappante des maximes de celui-ci. La littérature des proverbes qui, sur les traces du recueil érasmien, connut un grand essor dans toute l'Europe ne fit qu'élargir le champ de vulgarisation des idéaux éthiques stoïciens. Un rôle semblable est revenu au recueil de maximes morales *Dicta Catonis* qui devint un des manuels favoris de l'enseignement scolaire. Les emblèmes endossèrent également des tâches importantes dans la propagation des idéaux éthiques des stoïciens. En ce domaine, le véritable promoteur a été le Hongrois János Zsámboki (Johannes Sambucus, 1531 —

1584) qui abandonnant la tradition ésotérique, hiéroglyphique de l'emblématique, a mis le genre au service de l'éducation morale et a professé, grâce à lui, les normes morales du stoïcisme (*Emblemata*, 1564).¹⁰¹ Un autre auteur se consacrant aux emblèmes, l'Espagnol Juan Horozco y Covarruvias de Leyva a tiré, dans ses *Emblemas morales* (Ségovie, 1589), les devises de nombre d'emblèmes directement des ouvrages d'Épictète ou de Sénèque.¹⁰²

Dans cette atmosphère toujours plus imprégnée de stoïcisme, c'est à partir de 1570 que se manifestent les représentants conscients, les adaptateurs autonomes de la tendance, ceux qui lui donnèrent tout son développement. Parmi eux, une place de marque revient à Montaigne qui a exprimé de façon particulièrement convaincante la crise de la Renaissance. De même que, du côté opposé, Giordano Bruno, Montaigne est un phénomène bien trop complexe pour pouvoir être rangé dans une seule des écoles philosophiques de son temps.¹⁰³ Plus haut, nous avons déjà fait mention de son scepticisme qui est l'un des aspects fondamentaux de sa philosophie et qui ne s'enracine point dans le stoïcisme. Mais il ne lui est pas contraire non plus, voire même qu'il favorise directement la formation d'une conception en harmonie avec l'éthique stoïcienne. En prenant conscience de l'impossibilité de la connaissance de l'univers et de la nature, en comprenant avec stupéfaction l'ignorance et l'impuissance de l'homme, Montaigne a été contraint de s'enfermer en lui-même et, bien qu'il considérât sa propre personnalité comme également insondable, il a cru dans la possibilité de vivre une existence pondérée.¹⁰⁴ Or, Montaigne n'a pu tirer, comme tous les autres, les principes sensés, les normes pratiques de ce mode de vie que des ouvrages des stoïciens; depuis sa jeunesse, ceux d'Épictète, de Plutarque et de Sénèque avaient constamment fourni ses lectures préférées et il n'a pas hésité à taxer l'enseignement de Sénèque de «crème de la philosophie».¹⁰⁵

Pour Montaigne, la sage pondération dans la vie privée et le maintien de la paix, de l'ordre au sein de la société représentent l'assurance de l'autonomie et de l'intégrité de la personnalité, le gage de la liberté de la conscience. Il condamne toute violence, quel que soit le parti, le courant qui y recourt. Il critique aussi bien les conversions par la violence des Espagnols, que les huguenots qui causent le déséquilibre social et politique.¹⁰⁶ Chez lui, la tolérance en matière de religion, l'idée du compromis social et politique découlent directement de la morale stoïcienne et, en tout cela, il préfigure la conception politique stoïcienne déjà en maturation de Juste Lipse.

Les conditions créées par les guerres de religion en France assurèrent un terrain favorable aux idéaux stoïques.¹⁰⁷ Dans les trois dernières décennies du XVI^e siècle, la plupart des humanistes français, écœurés par le déchaînement de la violence ont tenté — indépendamment du parti auquel ils appartenaient — de maintenir la dignité humaine et la paix interne de l'âme à l'aide du stoïcisme. Le stoïcisme de Montaigne n'est donc pas un phénomène isolé. Il y

avait toute une élite intellectuelle française s'orientant vers cette philosophie. Celle-ci avait été adoptée par le théoricien politique, Étienne de la Boétie, le meilleur ami de Montaigne; c'est à Bordeaux, tandis que Montaigne y était le maire, que le plus grand philologue français de l'époque, Marc-Antoine Muret prépara l'édition et les commentaires des ouvrages philosophiques de Sénèque; et celui qui sortit la deuxième édition de ceux-ci ne fut autre que le beau-frère de Montaigne, le seigneur de Pressac qui avait, d'ailleurs, traduit l'auteur latin en français; c'est également à Bordeaux que vécut le cousin — d'origine espagnole — du penseur français, Martin-Antoine Del Rio (1551—1608) qui a ordonné sous presse, à deux occasions, les tragédies de Sénèque et qui deviendra, bientôt, l'ami et le collègue de Juste Lipse à l'Université de Louvain.

La «renaissance» de la philosophie stoïcienne en France s'accomplit dans les œuvres de Guillaume du Vair (1556—1621) et de Pierre Charron (1541—1603). Dans sa *Sainte philosophie* (1582), dans sa paraphrase d'Épictète: *Philosophie morale des stoïques* (1585) et dans son *Traité de la constance* (1594) du Vair a généralisé, à l'aide de la philosophie stoïcienne, les enseignements d'une vie politique active, riche en expériences;¹⁰⁸ Charron, dans sa *Sagesse* (1601) s'est imposé comme le meilleur disciple de Montaigne et a frayé la voie aux tendances ultérieures du libertinisme auxquelles le stoïcisme servit de vêtement.¹⁰⁹ Ces deux penseurs ont déjà pu se fonder — et il n'ont pas manqué de le faire — sur les œuvres de Juste Lipse qui représentent une phase nouvelle et, en même temps, l'apogée du développement de cette philosophie au temps de la Renaissance. C'est dans les travaux de Juste Lipse que nous pouvons prendre le plus clairement conscience de l'inhérence de la crise de la Renaissance et du stoïcisme, de l'interaction de celui-ci et du maniérisme.

Dans le cas d'Érasme, de Zsámboki, de la Boétie, de Montaigne et d'autres encore, il s'était agi d'une rencontre fortuite avec le stoïcisme, ou de son utilisation partielle, éclectique. Nous ne pouvons parler d'un système néo-stoïcien logiquement repensé et élaboré qu'à partir de Juste Lipse (1547—1606) qui a non seulement mis à profit l'un ou l'autre des enseignements de la *stoa* antique, mais l'a rénovée dans son ensemble.¹¹⁰ Deux phases chronologiquement bien distinctes et qualitativement différentes aussi se présentent dans son œuvre: la première se rattache à ses années à l'Université protestante de Leyde (1579—1591), centre intellectuel de la Hollande menant à bien sa révolution et sa guerre de libération; la deuxième est en rapport avec son professorat à l'Université de Louvain (1592—1606), dans ce milieu catholique, jésuite des Pays-Bas du Sud.

C'est à Leyde et sous l'effet de la guerre civile et de religion des Pays-Bas que le stoïcisme de Juste Lipse a pris forme de système. Son premier manifeste — en même temps, le plus efficace — a été le *De constantia* (1584) où il faisait de la question morale, alors la plus d'actualité, la pierre d'angle de son éthique

stoïcienne. La *constantia* de Lipse est, en effet, une notion d'énergie vitale moralement bien fondée, appelée à assurer à l'homme, face à la pression angoissante, déchirante du monde extérieur et aux revirements imprévisibles de la fortune, son indépendance interne et sa force morale. Donc, après la défaite de la *virtù*, l'antinomie *virtù-fortuna* propre à la Renaissance cède la place à celle *constantia-fortuna*. Au lieu de nourrir l'audacieuse ambition de pouvoir vaincre la fortune, de pouvoir la dominer, Lipse s'est efforcé, avec ses enseignements sur la constance, de fournir une arme morale efficace dans la défense contre la fortune.¹¹¹ C'est exactement de cela qu'avaient besoin les intellectuels souffrant de l'incertitude, ne pouvant ou ne voulant pas prendre position dans les collisions politiques et religieuses. Le *De constantia* recommande à l'individu la patience, la fermeté intérieure, mais aussi l'obéissance face à la société, l'admission de la situation donnée. Il offre une dispense morale à ceux qui refusent la lutte, mais, en même temps, il assure une force morale de résistance pour éviter la veule soumission.

Le manuel de Lipse à l'intention des princes, des hommes d'État, des politiciens — *Politicorum, sive civilis doctrinae libri* (1589) — est en parfait accord avec sa doctrine morale s'adressant aux citoyens. L'essentiel de sa théorie politique est l'aspiration à la paix, sur la base du compromis avec les circonstances établies, par la voie de la conservation des conditions sociales, politiques, religieuses données et l'aplanissement des antagonismes.

Ces deux ouvrages devinrent connus dans toute l'Europe avec une incroyable rapidité. Dès les années 1580, nous pouvons relever l'influence du premier sur diverses œuvres littéraires,¹¹² tandis que, dans la décennie suivante, paraissent ses traductions en différentes langues. *Politica* fut traduit dès 1595, *De constantia* dès 1600 même en polonais;¹¹³ quelque peu retardée, la traduction en hongrois ne manqua également pas de voir le jour.¹¹⁴ Le rayonnement exceptionnellement rapide et la popularité à l'échelle du continent de ces ouvrages de Juste Lipse deviennent parfaitement compréhensibles par suite de l'aspiration générale à un compromis quelconque dans les luttes sociales, politiques et religieuses qui battaient partout leur plein. Aux alentours de 1600, le raffermissement de l'ordre nouveau aristocratique, du féodalisme tardif s'était communément fait sous le signe de l'intolérance, de l'écrasement de l'adversaire; mais si, quelque part, la tolérance, le compromis équitable s'étaient manifestés, cela avait été dû, en grande partie, aux fidèles de Lipse. L'un des principaux artisans de l'accord entre la capitale catholique de la France et son roi protestant a justement été ce du Vair de qui nous avons le *Traité de la constance*;¹¹⁵ en Hongrie, ceux qui assurèrent le *modus vivendi* entre les Ordres protestants et le souverain catholique se trouvèrent également parmi les lecteurs assidus de Lipse.¹¹⁶

Ces deux ouvrages de Juste Lipse représentent la «phase maniériste» de son stoïcisme. Ils essaient de trouver une réponse aux questions soulevées

par la crise, une réponse souple, basée sur le compromis, mais, en fin de compte, fidèle à l'idéal humaniste. Ce stoïcisme est de caractère chrétien, sans aucun engagement à l'égard d'une confession ou de l'autre et n'est en accord qu'avec une religiosité rationnelle, laïque. Du point de vue de ce stoïcisme libéralement chrétien, l'appartenance à une confession n'est que question de pure forme; de la sorte, l'acceptation, au prix d'une conversion au catholicisme, de la chaire à l'Université de Louvain n'a signifié nul problème de conscience pour Juste Lipse. Cela n'a rien changé à sa conviction philosophique stoïcienne; cependant, au cours de l'élaboration ultérieure de sa doctrine philosophique, la tendance et l'objectif ont été, nécessairement, modifiés. Une fois les vicissitudes de l'existence surmontées, vivant dans des conditions solidement assises, devenu un savant fêté, la *constantia* ne représentait plus, pour lui, un besoin primaire, la consigne même de la vie. Le développement de la philosophie stoïcienne devenait pour lui une tâche de professeur. Désormais, l'un de ses buts principaux devient la défense de cette doctrine et la démonstration qu'elle est, sous tous ses aspects, conciliable avec la foi catholique. Ses deux grandes systématisations parues à la fin de sa vie — *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604) et *Physiologia stoicorum* (1604) — sont déjà les fruits de ces efforts.

La *Manuductio* et la *Physiologia* s'adaptant à l'enseignement catholique montrent le stoïcisme lipsien en train de se teinter de baroque. Dans de telles initiatives, Lipse ne se trouvait pas seul: c'est en même temps que ses derniers ouvrages que parut *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1604) de l'ancien protestant devenu Jésuite, l'Allemand Andreas Scioppius, œuvre de la même veine que ceux-ci. Et c'est en prenant appui sur la *Manuductio* que Quevedo, le grand promoteur du baroque espagnol, celui que Lope de Vega nommait «Lipsio de España», a composé l'œuvre principale du stoïcisme dans son pays, la *Doctrina moral* (1612).¹¹⁷ Au cours de cette évolution, nous pouvons observer, dans le culte des philosophes stoïques de l'Antiquité, un décalage intéressant de son centre de gravité: tandis que l'époque de la Renaissance fête, avant tout, Épictète, celle du baroque réserve son admiration plutôt à Sénèque. Bien que tous les deux fussent connus et lus aussi bien au XVI^e qu'au XVII^e siècle, les penseurs des deux périodes divergentes avaient, il nous semble, saisi le caractère «plus païen» de l'esclave-philosophe.

Entre les ésotériques et hérétiques inflexibles qui disparaissent avec la Renaissance et les dogmatiques, les orthodoxes, les aristotéliens qui mènent le baroque à la victoire, les stoïciens sont les partisans de la «troisième voie». Au tournant d'époque entre la Renaissance et le baroque, la tendance stoïcienne a représenté la manière — certes peu glorieuse, mais non pas inutile du point de vue de la sauvegarde des valeurs — d'assurer une évolution sans faille, une adaptation graduelle à un ordre neuf. En fin de compte, le stoïcisme était recevable pour les humanistes comme pour les Jésuites, c'étaient tout au plus les nuances qui devaient en être modifiées. Les extrémistes de la Contre-

Réforme, ceux qui considéraient avec une profonde méfiance le stoïcisme ont fait plutôt figure d'exceptions. Tel fut Del Rio qui, dans sa jeunesse, avait édité les tragédies de Sénèque et s'était montré réceptif aux beautés de cet auteur; mais, une fois devenu Jésuite, il fit tout son possible pour épargner à ses contemporains la séduction du stoïcisme (d'ailleurs, ce fut lui qui arriva à reconverter Lipse au catholicisme).¹¹⁸ Cependant, les chefs aux vues plus larges de l'Église baroque ont mieux su apprécier les services rendus par la philosophie stoïcienne et ses adeptes.

*

Nous venons de tracer, succinctement, la ligne d'évolution des deux courants idéologiques majeurs du maniérisme: celui ésotérique, platonicien et hermétique, celui du néo-stoïcisme chrétien. Il serait donc inutile de prouver plus amplement que la Contre-Réforme mobilisant, dans l'intérêt de ses visées, la philosophie aristotélicienne ainsi que l'orthodoxie protestante sont, à titre égal, nettement détachées du maniérisme, qu'elles prennent position de l'autre côté de la barricade et qu'elles préparent directement le baroque. Mais il nous faut d'autant plus souligner ce trait que, dans la littérature récente, des vues sont fort répandues, selon lesquelles le maniérisme serait, dans une mesure sensible, l'art de la Contre-Réforme. Pourtant, tandis que le maniérisme n'est que doutes, luttes intérieures, recherche d'une voie libre ou repliement résigné, la Contre-Réforme et, ensemble avec elle, le baroque sont avance dynamique, attitude agressive au service de la création d'une nouvelle synthèse idéologique, artistique et culturelle, sur les ruines de la civilisation de la Renaissance. C'est une toute autre question — et elle se rattache aux lois générales de l'évolution — que le baroque triomphant puisera en abondance aux formes, voire même aux conquêtes intellectuelles de son ancien adversaire, le maniérisme et qu'il les fera fructifier à son grand profit, qu'il les incorporera à son propre système.

Ce n'est pas seulement la tendance jésuite de la Contre-Réforme qui a été opposée au maniérisme, mais l'autre courant principal du baroque aussi, celui naturaliste.¹¹⁹ Nous en avons la preuve dans la prise de position déjà citée de Mersenne et dans les paroles du grand Galilée aussi: «La philosophie est inscrite dans ce grandiose livre constamment ouvert devant nos yeux (je pense à l'Univers), mais nous ne saurons le comprendre avant d'avoir appris à saisir sa langue et à connaître les caractères avec lesquels il a été écrit. Il l'a été dans une langue mathématique, ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans ces instruments, il est impossible d'en comprendre un seul mot, à défaut d'eux, nous tournons en vain dans un obscur labyrinthe».¹²⁰ Nous voici donc de nouveau face à la métaphore favorite du maniérisme: le labyrinthe. Mais, cette fois-ci, on indique avec assurance l'issue qui s'offre à l'homme.

Le maniérisme n'a pu être qu'un phénomène de transition, de durée relativement limitée, rien que du fait que l'homme ne peut supporter longtemps d'errer dans un labyrinthe; tôt ou tard, il veut déboucher sur une certitude et, tant qu'il n'aura pas trouvé le fil d'Ariane scientifique, indiqué par Galilée, il sera contraint à accepter une conscience fautive — dans le cas donné, l'idéologie autoritaire, religieuse du baroque naissant.

NOTES

¹ C'est à partir des ouvrages ci-dessous (dans leur ordre de première parution) que nous pouvons nous faire une idée d'ensemble des recherches concernant le maniérisme au cours des deux dernières décennies: — Hauser, A., *Social history of art and literature I—II*, Londres, 1951 (en allemand: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur I—II*, Munich, 1953 et 1958; en italien: *Storia sociale dell'arte I—II*, Turin, 1955—1956 et 1964; en hongrois: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete I—II*, Budapest, 1968; les passages relatifs au maniérisme: t. I, pp. 377—455). — Syphert, W., *Four stages of Renaissance style. Transformations in art and literature. 1400—1700*; Garden City N. Y., 1955. — Hocke, G. R., *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*; Hambourg, 1957 (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie). — Becherucci, L., *Maniera e manieristi*, in: *Enciclopedia universale dell'arte*, VIII, 1958; pp. 802—837. — Hocke, G. R., *Manierismus in der Literatur, Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*; Hambourg, 1959 (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie). — *Manierismo, barocco, rococò: concetti e termini* (Convegno Internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 21—24 aprile 1960); Rome, 1962; (cf. surtout: *Per la nozione di manierismo letterario* d'Ezio Raimondi, pp. 57—79; réédité dans son volume *Rinascimento inquieto*, Palerme, 1965; pp. 265—303). — Boase, A. M., *The definition of Mannerism*, in: *Actes du III^e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée*, Utrecht, 1961; 'S Gravenhage, 1962; pp. 143—155. — Württenberger, Fs., *Der Manierismus. Der europäische Stil des sechzehnten Jahrhunderts*, Vienne, 1962 (en italien: *Manierismo*, Milan, 1964). — Bousquet, J., *La peinture maniériste*, Neuchâtel, 1964 (en anglais: *Mannerism: the painting and style of the late Renaissance*, New York, 1964; en italien: *Il manierismo in Europa*, Milan, 1964). — Hauser, A., *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst*, Munich, 1964 (en anglais: *Mannerism: the crisis of the Renaissance and the origin of modern art I—II*, New York—Londres, 1965; en italien: *Il manierismo*, Turin, 1965). — Artz, F. B., *From the Renaissance to Romanticism: trends in style in art, literature and music, 1300—1830*, Chicago, 1965. — Bialostocki, J., *Der Manierismus zwischen Triumph und Dämmerung (Ein Forschungsbericht)*, in: *Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Univ. Berlin*, 1965; pp. 73—90; réédité in: *Stil und Ikonographie*, Dresde, 1966; pp. 57—76. — Murray, L., *The late Renaissance and mannerism*, New York—Londres, 1967 (World of Art Library). — Shearman, J. K. G., *Mannerism*, Harmondsworth, 1967 (Pelikan Books: Style and Civilization). — Chastel, A., *La crise de la Renaissance*, Genève, 1968.

² *Styles et histoire du style*, in: *Littérature hongroise — littérature européenne*, Budapest, 1964; pp. 9—50. — *Stoïcisme et Maniérisme. Le déclin de la Renaissance en Hongrie*, in: *Revue de Littérature Comparée*, 1967; pp. 515—531. — *Čhto Posledovalo za Vozrožděniem v istorii i iskoustva Evropi*, in: *XVII vek v mirovom literaturnom razvitii*, Moscou, 1969; pp. 84—101.

³ A cet endroit, je ne cite le titre des ouvrages de Pico de la Mirandole et de Francesco Giorgio que dans leur sens métaphorique. Pour ce qui est de la signification exacte de ces notions, cf.: Yates, F. A., *Giovanni Pico della Mirandola and Magic*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo* (Convegno internazionale, Mirandola, 15—18 settembre 1963), Florence, 1965, I, pp. 159—196. — Vasoli, C., *Introduzione al testo F. Giorgio Veneto*, in: *Testi umanistici su l'ermetismo*, Rome, 1955; pp. 81—88 (Archivio di Filosofia). — Spitzer, L., *Classical and christian ideas of world harmony. (Prologomena to an interpretation of the word «Stimmung»)*, Baltimore, 1963 (en italien: *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologne, 1967).

⁴ C'est pour cela que le procédé d'André Chastel s'avère pertinent lorsqu'il traite la période allant de 1420 à 1520 de l'art de la Renaissance sous le titre *Le mythe de la Renaissance* (Genève, 1969) et celle allant de 1520 à 1600, sous le titre *La crise de la Renaissance* (Genève, 1968).

⁵ L'atmosphère de la mort et de la tuerie a été particulièrement bien rendue par Isar, H. E., *La question du prétendu «sénéquisme» espagnol*, in: *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance* (Entretiens de Royaumont, 1962); éd. Jean Jacquot, Paris, 1965; pp. 47—60.

⁶ En ce qui concerne les processus de crise économique et sociale qui se déroulent dans la seconde moitié du XVI^e siècle, cf. la magistrale présentation de Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949 et 1967. Dans l'analyse des conditions économiques et sociales, je me fonde, avant tout, sur cet ouvrage devenu classique. — Des points de vue importants se trouvent in: *Crisis in Europe, 1560—1660. Essays from Past and Present*, ed. Trevor Aston, Londres, 1965 (cf. surtout les études suivantes: Hobsbawm, E. J., *The crisis of the seventeenth century*, pp. 5—58 et Trevor-Roper, H. R., *The general crisis of the seventeenth century*, pp. 59—95).

⁷ En plus de l'œuvre citée de Braudel, cf.: Wittman, T.: *Az «árforradalom» és a világiak kapesolatok kezdeti mozzanatai (1566—1618)* (La «révolution des prix» et les éléments initiaux des relations sur le marché mondial (1566—1618)) Budapest, 1957. — *I prezzi in Europa dal XIII secolo a oggi*; éd. Ruggiero Romano, Turin, 1967 (Biblioteca di Cultura Stoica). — Zimányi, V., *A XVII. századi gazdasági és társadalmi regresszió néhány aspektusa* (Quelques aspects de la régression économique et sociale au XVII^e siècle), in: *Történelmi Szemle*, 1970.

⁸ C'est Frédéric Antal qui a établi le premier que les racines sociales du maniérisme ont été la décadence, l'échec de la bourgeoisie de l'époque de la Renaissance: *The social background of italian mannerism* (en annexe à son étude *Observations on Girolamo da Carpi*), in: *The Art Bulletin*, 1948; pp. 102—103; réédité dans le volume posthume *Classicism and romanticism*, Londres, 1966; pp. 158—161.

⁹ Pach, Zs. P., *A nemzetközi kereskedelmi útvonalak XV—XVII. századbeli átelyeződésének kérdéséhez* (A propos du transfert, aux XV^e—XVII^e siècles, des voies commerciales internationales), in: *Századok*, 1968; pp. 863—896.

¹⁰ Szücs, J., *Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon* (Les villes et l'artisanat dans la Hongrie du XV^e siècle), Budapest, 1955. — Makkai, L., *Die Entstehung der gesellschaftlichen Basis des Absolutismus in den Ländern der Österreicher Habsburger*, in: *Études historiques*, Budapest, 1960; pp. 627—668. — Makkai, L., *Die Hauptzüge der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung Ungarns, im 15—17. Jahrhundert*, in: *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie, 1450—1650*, Budapest, 1963; pp. 27—46 (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 53).

¹¹ C'est là la déduction finale de la convaincante analyse de Braudel.

¹² A propos du rôle de la découverte de Copernic du point de vue de la crise de la Renaissance, Hauser est particulièrement convaincant in: *Der Manierismus*; pp. 44—45.

¹³ Yates, F. A., *The ciceronian art of memory*, in: *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, II, 1955; pp. 871—903. — Rossi, P., *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, in: *Umanesimo e simbolismo* (Atti del IV. Convegno Internazionale di Studi Umanistici), éd. Enrico Castelli, Padoue, 1958; pp. 161—178. — idem: *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibnitz*, Milan, 1960.

¹⁴ Croce, B., *Giulio Camillo Delminio*, in: *Poeti et scrittori del pieno e del tardo Rinascimento III*, Bari, 1952; pp. 111—120. — Secret, F., *Le «Théâtre du monde» de Giulio Camillo Delminio et son influence*, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1959; pp. 418—436.

¹⁵ «... possono bastare a tenere a mente et ministrar tutti gli humani concetti, tutte le cose che sono in tutto il mondo»; cité par Rossi in: *Clavis universalis*; p. 98. — Camillo nous a laissé une description et une explication de son invention: *L'idea del teatro*, Florence, 1550.

¹⁶ Dans le domaine si important, du point de vue du maniérisme, des hiéroglyphes, des emblèmes et des «imprese», ce sont les ouvrages suivants que je considère comme de grande portée: Volkman, L., *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*, Leipzig, 1923. — Praz, M., *Studi sul concettismo*, Milan, 1934 et Florence, 1946. — idem: *Studies in seventeenth century imagery I*, Londres, 1939; II. Londres, 1947; réédité en un volume, Rome, 1964 (La première

partie est la traduction des *Studi*, la seconde, une bibliographie des recueils d'emblèmes). Klein, R., *La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les «imprese», 1555—1612*, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1957; pp. 320—342. — Mesnard, P., *Symbolisme et humanisme*, in: *Umanesimo e simbolismo*, Padoue, 1958, pp. 123—129. — Schöne, A., *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, Munich, 1964. — Henkel, A.—Schöne, A., *Emblemata, Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1967.

¹⁷ Nauert, Ch. G., *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, Urbana, 1965. — Spitz, L. W., *Occultism and despair of reason in Renaissance thought*, in: *Journal of the History of Ideas*, 1966; pp. 464—469.

¹⁸ Merleau-Ponty, M., *Lecture de Montaigne*, in: *Signes*, 1960. — Gierczyński, Z., *Le scepticisme de Montaigne, principe de l'équilibre de l'esprit*, in: *Kwartalnik Neofilologiczny*, 1967, pp. 111—132.

¹⁹ Au sujet du caractère simplificateur et de la désagrégation de l'harmonie artistique de la Renaissance, nous considérons comme particulièrement instructifs les développements de Hauser in: *Der Manierismus*; pp. 6—28.

²⁰ Cf. surtout: Sypher, *Four stages . . .*; p. 110. — Bousquet, *La peinture maniériste*; pp. 182—189. — Hauser: op. cit.; p. 249.

²¹ Cf.: Bousquet: op. cit.; pp. 205—212.

²² *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance* (Entretiens de Royaumont, 1962), éd. Jean Jacquot, Paris, 1965 (cf. surtout: Flechniakoska, J.-L., *L'horreur morale et l'horreur matérielle dans quelques tragédies espagnoles du XVI^e siècle*; pp. 61—72).

²³ Kott, J., *Titánia és a szamarjő* (Titanie et la tête d'âne), in: *Helikon*, 1964; pp. 434—444.

²⁴ A ce sujet, cf. l'excellente analyse de R. Ellrodt, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, II, Paris, 1960; pp. 42—53.

²⁵ Son texte (attribué par erreur à Rimay) in: *Rimay János munkái* (Œuvres de J. R.), éd. Béla Radvánszky, Budapest, 1904; pp. 129—130.

²⁶ Arnold, P., *Esoterik im Werke Shakespeares*, Berlin, 1957; pp. 54—55.

²⁷ Battisti, Eu., *Il mondo visuale delle fiabe*, in: *Umanesimo e esoterismo* (Atti del V. Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen, 1960), éd. Enrico Castelli, Padoue, 1960; pp. 291—307; ainsi que plusieurs chapitres de l'ouvrage de l'auteur: *L'antirinascimento*, Milan, 1962.

²⁸ Cf.: Weise, G., *Vitalismo, animismo e panpsichismo e la decorazione nel Cinquecento e nel Seicento*, in: *Critica d'Arte*, 1960; p. 91. — Mesnard, P., *La Démonomanie de Jean Bodin*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, Florence, 1965; II, pp. 333—356.

²⁹ Le titre original en tchèque de l'ouvrage est: *Labyrinth sveta a ráj srdce*.

³⁰ Mesnard, P., *Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature*, in: *Umanesimo e esoterismo*, Padoue, 1960; pp. 221—234.

³¹ Nombre de chercheurs qui se sont penchés sur le maniérisme, plus précisément, sur la seconde moitié du XVI^e siècle, peignent de façon identique le «moral» de l'époque. Voici quelques citations puisées au hasard: l'époque du maniérisme est une «età in cui il centrale equilibrio umano del Rinascimento è perduto» (Scrivano, R., *Il manierismo nella letteratura del Cinquecento*, Padoue, 1959; p. 98); le trait psychologique général de l'époque est «le sentiment de l'impuissance des hommes en face du monde naturel» (Mandrou, R., *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500—1640*, Paris, 1961; p. 342); etc.

³² C'est Sypher qui mentionne souvent et de manière pertinente, dans son ouvrage cité, la «bad conscience» en tant que phénomène caractérisant de l'époque.

³³ Cf.: Hauser: *Der Manierismus*; p. 53.

³⁴ Hocke, Bousquet, Hauser citent nombre de données, dans leurs ouvrages mentionnés, sur les excentricités, les «anomalies» des artistes maniéristes. Bien que les deux premiers auteurs donnent souvent dans l'excès et adoptent, sans les soumettre à une critique sérieuse, les colportages les plus douteux, la prise de position hypercritique de Fritz Baumgart n'apparaît pas comme convaincante, quand il nie franchement que les maniéristes aient été plus névrosés que les artistes d'autres périodes (cf. son ouvrage: *Renaissance und Kunst des Manierismus*, Cologne, 1963; p. 93.)

³⁵ Hauser: op. cit.; pp. 313—320.

³⁶ Ce n'est pas ma tâche, à cette occasion, de prendre position dans la question: lesquels des auteurs énumérés — et dans quelle mesure — doivent ou peuvent être rangés parmi les maniéristes. Ce que je désire seulement souligner, c'est que le caractère

des héros donnés personifie les contradictions de la période du maniérisme, période que l'écrivain peut rendre à partir d'un autre point de vue — éventuellement critique — aussi.

³⁷ Cf.: Sypher, *Four stages...*; p. 114.

³⁸ *Lettera... agli onoratissimi Accademici del Disegno*, Florence, 1582. — Il est intéressant de savoir qu'à l'époque baroque, en 1687, l'autocritique d'Ammanati — considérée comme un ouvrage fort utile — a été rééditée. Son édition moderne, in: *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra manierismo e controriforma*, III, éd. Paola Barocchi, Bari, 1962; pp. 117—123 (Scrittori d'Italia).

³⁹ Par exemple: Hauser in op. cit.; p. 62.

⁴⁰ L'appartenance à la Renaissance de la première génération de la Réforme est développée de façon concluante par Dufour, A., *Humanisme et réformation. État de la question*, in: Comité International des Sciences Historiques, XII^e Congrès Int. des Sc. Hist., Vienne, 29 août—5 septembre. Rapports III; Vienne, 1965; pp. 54—74.

⁴¹ Hauser: op. cit.; pp. 94—111.

⁴² Württenberger, *Der Manierismus*; p. 165. — Bousquet: *La peinture maniériste*; pp. 68—71.

⁴³ Cf. Williamson, E., *Bernardo Tasso*, Rome, 1951.

⁴⁴ Württenberger: op. cit.; pp. 16—24. — Bousquet: op. cit.; pp. 59—63. — Hauser: op. cit.; pp. 151—152. — Sherman, *Mannerism*; p. 175. — Whitlock, B. W., *From the counter-renaissance to the baroque*, in: *Bucknell Review*, 1967; pp. 46—60.

⁴⁵ Schlosser, J. von, *Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance*, Leipzig, 1908. — Salerno, L., *Arte, scienza e collezioni nel manierismo*, in: *Scritti di storia dell'arte in onore di Mario Salmi*, Rome, 1963; III, pp. 193—214.

⁴⁶ Chose regrettable, l'histoire synthétique des académies du XVI^e siècle n'a pas encore été réalisée. Nous ne disposons que d'une monographie — excellente, celle-ci — sur les académies françaises, due à Yates, F. A., *The French academies of the XVIIth century*, Londres, 1947.

⁴⁷ Arnold, P., *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1955.

⁴⁸ Titre de l'œuvre poétique de Jean de la Taille, publiée en 1573 et composée d'après Antonio de Guevara. Cf.: Weber, H., *La création poétique au XVI^e siècle en France. De Maurice Scève à Agrippa d'Aubigné*, Paris, 1956; I, pp. 84—85. — Smith, P. M., *The anti-courtier trend in sixteenth century french literature*, Genève, 1966 (Travaux d'humanisme et Renaissance).

⁴⁹ «The prophane multitude I hate and only consecrate my strange poems to these serching spirits, whom learning hath made noble and nobilitie sacred...» Cité de la lettre-dédicace à M. Royden de l'ouvrage *Ovids banquet of sence*. Son édition moderne: *The poems of George Chapman*, éd. Phyllis Brooks Bartlett, New York, 1942; p. 49.

⁵⁰ Ellrodt, *L'inspiration personnelle... chez les poètes métaphysiques anglais*; II, pp. 140—141.

⁵¹ Cf.: Chastel, *La crise de la Renaissance*; p. 78.

⁵² A ce propos, cf. surtout Antal, F., *Zum Problem des niederländischen Manierismus*, in: *Kritische Berichte zur Kunstgeschichtlichen Literatur*, II (1929); réédité en anglais: *The problem of mannerism in the Netherlands*, in: *Classicism and romanticism*, Londres, 1966; pp. 52—53.

⁵³ Klaniczay, T., *Stoïcisme et Maniérisme*, pp. 519—522.

⁵⁴ Cf.: Yates, F. A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964; pp. 411—413.

⁵⁵ Sur cette question, cf. en général: Mátrai, L., *Az olasz reneszánsz filozófia hanyatlása a tridenti zsinat után* (Décadence de la philosophie de la Renaissance italienne à la suite du Concile de Trente), in: *Világosság*, 1966; pp. 433—437.

⁵⁶ *A világ útvesztője* (Le labyrinthe du monde), Budapest, 1961; pp. 154—146 et 151—152.

⁵⁷ Bien avant déjà, R. Agricola a également parlé d'Aristote de façon semblable dans son ouvrage *De inventione dialectica* (Venise, 1558): «c'était, sans nul doute, un homme génial, mais seulement un homme, dont l'attention a glissé sur bien des choses» (II, p. 15); cité par Garin, Eu., *Discussioni sulla retorica*, in: *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954 et 1961; p. 131.

⁵⁸ Les recherches en cours de Bálint Keserü (Szeged) et d'Antal Pirnát (Budapest) nous incitent à ne pas interpréter de façon rigide cette constatation dans l'ensemble valable et caractérisant la très grande majorité. En effet, certains penseurs remuants de l'époque — tel, par exemple, Christian Francken — ont pu, temporairement, en se

frayant leur voie idéologique, adopter une prise de position aristotélicienne touchant à l'athéisme.

⁵⁹ A propos du platonisme, ce caractère ouvert, se modifiant sans cesse est démontré pertinemment par Kristeller, P. O., *The classics and renaissance thought*, Cambridge (Mass.), 1955, dans son chapitre *Renaissance platonism*; pp. 48—69 (en italien: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, 1965).

⁶⁰ Cf.: l'excellente observation de Daniela Dalla Valle sur le sens et la fonction quasi identiques de la notion de «forzezza» chez Bruno et de «constantia» chez Lipse: *Il tema della fortuna nella tragedia italiana rinascimentale e barocca*, in: *Italica*, 1967; p. 187.

⁶¹ Dans le domaine de l'hermétisme à l'époque de la Renaissance, sont fondamentaux les ouvrages suivants: Kristeller, P. O., *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli* (Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento), in: *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia, Filosofia*; Ser. II. Vol. VII (1938); pp. 237—262; réédité dans le volume *Studies in renaissance thought and letters*, Roma, 1956; pp. 221—247. — *Testi umanistici su l'ermetismo* éd. Eugenio Garin, Mirella Brini, Cesare Vasoli, Paola Zambelli, Roma, 1955 (Archivio di Filosofia). — De même: Yates, F. A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964. (Dans ce qui suit, c'est en premier lieu sur cet ouvrage que je m'appuie, parce qu'il représente le développement le plus synthétique de l'histoire de l'hermétisme.)

⁶² A propos de la Kabbale et de son influence pendant la Renaissance, cf.: Scholem, G. G., *Major trends in jewish mysticism*, Jérusalem, 1941 (en français: *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950). — Secret, F., *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

⁶³ Garin, Eu., *Magia ed astrologia nelle cultura del Rinascimento*, in: *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954 et 1961; pp. 150—169. — Walker, D. P., *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanell*, Londres, 1958.

⁶⁴ Cf. note 17.

⁶⁵ Un développement monumental de la question nous est offert par Thorndike, L., *A history of magic and experimental science*, vol. V—VI, *The sixteenth century*, New York, 1941.

⁶⁶ On a fait erreur, cependant, en attribuant à Lulle le *De auditu kabalistico* publié en 1518 à Venise et incorporé ensuite aux éditions ultérieures de ses œuvres. Cf.: Rossi, *Clavis universalis*; pp. 101—102.

⁶⁷ Telle est la définition des hiéroglyphes que nous donne Jean Martin Parisien sur la page de titre de sa traduction de Horapollo, éditée en 1543; cité par Mesnard, *Symbolisme et humanisme*, in: *Umanesimo e simbolismo*, Padoue, 1958; p. 126.

⁶⁸ Cf.: Kristeller, P. O., *Eight philosophers of the Italian renaissance*, Stanford, 1964; pp. 95—96. — Kardos, T., *Az olasz természetfilozófusok* (Les naturalistes italiens), in: *Világosság*, 1966; pp. 422—432.

⁶⁹ Soleri, G., *Telesio contro Aristotele* (Un capitolo dell'antiaristotelismo del Rinascimento), in: *Rinascimento III*, 1952; pp. 143—151. — Kristeller: op. cit.; pp. 91—109.

⁷⁰ Kristeller souligne vigoureusement le platonisme des naturalistes, in: *The classics and renaissance thought*, pp. 61—62.

⁷¹ Je ne me propose pas de renvoyer, à cet endroit, à la vaste littérature sur le poétique de Patrizi et me contente d'attirer l'attention sur le fait que, récemment, a été publié le tome premier de l'édition critique de cet ouvrage fondamental: *Francesco Patrizi da Cherso, Della poetica I*; éd. Danilo Aguzzi Barbagli, Florence, 1969. (L'introduction du directeur de la publication nous fournit les informations sur l'état présent de la recherche.)

⁷² Croce, B., *Francesco Patrizi e la critica della retorica antica*, in: *Problemi di estetica*, Bari, 1910; pp. 297—308. — Garin, Eu., *Discussioni sulla retorica*, in: *Medioevo e Rinascimento*; pp. 124—149.

⁷³ Bouwsma, W. J., *Three types of historiography in post-renaissance Italy*, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, IV (1964—1965); pp. 303—314.

⁷⁴ Brickman, B., *An introduction to Francesco Patrizi's «Nova de universis philosophia»*, New York, 1941. — Kristeller, *Eight Philosophers*; pp. 110—126.

⁷⁵ Cf. surtout: Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*; pp. 181—183.

⁷⁶ Firpo, L., *Filosofia italiana e controriforma (La condanna di F. Patrizi)*, in: *Rivista di filosofia*, 1950; pp. 150—173; 1951; pp. 30—37. — Gregory, T., *L'Apologia e le Declaraciones di F. Patrizi*, in: *Studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955; I, pp. 385—424. — Zambelli, P., *Aneddoti patriziani*, in: *Rinascimento*, 1967; pp. 309—318.

⁷⁷ Bruno a bien traité d'«asinio pedante» Patrizi, lorsque celui-ci publia — exception à la règle — une œuvre penchant vers l'aristotélisme (*Discussiones peripateticæ*,

Bâle, 1581), mais il avait une haute opinion de la *Nova philosophia*. Selon le témoignage de son délateur, Mocenigo, il aurait déclaré que Patrizi était un philosophe ne croyant à rien. Cf. Mercati, A., *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, pp. 56—57.

⁷⁸ Omettant l'énumération des produits les plus marquants de la si riche littérature sur Bruno, je me contenterai de mentionner quelques interprétations et jugements de cette dernière décennie. Les représentants les plus vigoureux des deux tendances extrémistes mentionnées sont Dynnik, M., *L'homme, le soleil et le cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno*, in: *Le soleil à la Renaissance: science et mythes* (Colloque International, Bruxelles, 1963), Bruxelles—Paris, 1965; pp. 415—431, et Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964. — Emil Namer a une prise de position plus nuancée, mais plutôt rapprochée de celle de Dynnik, *Giordano Bruno ou l'univers infini comme fondement de la philosophie moderne*, Paris, 1966 (Philosophes de tous les temps, 31). — Le portrait le mieux équilibré de Bruno nous est offert dans l'ouvrage d'Eugenio Garin, *Giordano Bruno*, in: *I protagonisti della storia universale*, V (Dall'umanesimo alla controriforma), Milan, 1966; pp. 449—476.

⁷⁹ Vasoli, C., *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, in: *Umanesimo e simbolismo*, Padoue, 1958; pp. 251—304.

⁸⁰ Yates, F. A., *The emblematic concept in Giordano Bruno's «Degli eroici furori» and the elizabethan sequences*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institut*, 1943, pp. 101—121. — Memmo, P. E., *Giordano Bruno's «Degli eroici furori» and the emblematic tradition*, in: *Romanic Review*, 1964; pp. 3—15.

⁸¹ Cf. surtout: Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*; p. 262 et passim.

⁸² C'est Yates qui développe, en leur incorporant les résultats des recherches antérieures, les corrélations ici esquissées, la possibilité d'un contact avec Campanelle, Pucci, etc., in: op. cit.; pp. 273, 344—346, 366—367, 385, etc.

⁸³ «Forse avete più timori voi nel pronunziare la mia sentenza che io nel riceverla.» Cité par Garin, in: *Giordano Bruno*; p. 451.

⁸⁴ Walker, *Spiritual and demonic magic*; pp. 96—106.

⁸⁵ Bouwsma, W. J., *Concordia mundi: the career and thought of Guillaume Postel (1510—1551)*; Cambridge (Mass.), 1957.

⁸⁶ Walker, op. cit.; pp. 171—177.

⁸⁷ Strathmann, E. A., *Sir Walter Raleigh on Natural Philosophy*, in: *Modern Language Quarterly*, 1940; pp. 49—61. — idem: *The History of the World and Raleigh's scepticism*, in: *Huntington Library Quarterly*, 1940; pp. 265—287. — Battenhouse, R. W., *Marlowe's Tamburlaine. A study in renaissance moral philosophy*, Nashville (Tenn.), 1941; pp. 50—68 (le chapitre: *Raleigh's religion*).

⁸⁸ Firpo, L., *John Dee scienziato, negromante e avventuriero*, in: *Rinascimento III*, 1952; pp. 25—84. — Deacon, R., *John Dee, scientist, geographer, astrologer and secret agent to Elizabeth I.*, Londres, 1968.

⁸⁹ Krabbel, G., *Paul Skalich, Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Münster, 1915.

⁹⁰ Mátrai, L., *Régi magyar filozófusok (Anciens philosophes hongrois)*, Budapest, 1961; pp. 48—64 (avec des extraits traduits en hongrois du *Zoroastre*). — Polišíenský, J., *Ján Jesenský-Jessenius*, Prague, 1965.

⁹¹ Pirnát, A., *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest, 1961.

⁹² Arnold, *Histoire des Rose-Croix...*, Paris, 1955. — Au sujet des attaches avec la tradition hermétique, cf.: Yates, *Giordano Bruno...*; pp. 407—413.

⁹³ Garin, Eu., *Note sull'ermetismo del Rinascimento*, in: *Testi umanistici sull'ermetismo*, Rome, 1955; pp. 7—19.

⁹⁴ Garin, op. cit. — Yates: op. cit.: pp. 436—440.

⁹⁵ «... no kinde of philosophie is more profitable and neerer approaching unto Christianitie (as S. Hierome saith) than the philosophie of the Stoics.» Cité par Wieler, J. W., *George Chapman — the effect of stoicism upon his tragedies*, New York, 1949; p. 3.

⁹⁶ «... ultimo riparo offerto dal mondo classico agli spiriti smarriti e turbati» — telle est la frappante définition de Daniela Dalla Valle sur le stoïcisme de l'époque de la Renaissance dans son étude *Neo-stoicismo e barocco*, in: *Studi Francesi*, 1966; p. 38.

⁹⁷ Keszérü, B., *Epiktétos magyarul — a XVII. század elején* (Épictète en hongrois — au début du XVII^e siècle), in: *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum III* (Szeged), 1963; pp. 2—44 (avec le texte de la traduction en hongrois).

⁹⁸ Cf.: Rothe, A., *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Genève—Paris, 1955, 5 (Kölner Romanistische Arbeiten, 31).

⁹⁹ Cf.: Wieler, *George Chapman* . . . ; pp. 172—173.

¹⁰⁰ L'exposé à ce jour le plus approfondi sur l'histoire du stoïcisme au XVI^e siècle reste l'ouvrage de Léontine Zanta, déjà vieux de plus d'un demi-siècle: *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914. — Par la suite, je me réfère continuellement à ses données et constatations.

¹⁰¹ Homann, H., *Prolegomena zu einer Geschichte der Emblemik*, in: *Colloquia Germanica*, 1968; p. 250.

¹⁰² Cf.: Rothe, op. cit.; p. 12.

¹⁰³ L'opinion de Hauser est digne d'attention et peut être acceptée: «Montaigne und Giordano Bruno sind zweifellos die zwei bedeutendsten und repräsentativsten Philosophen des Manierismus», in: *Der Manierismus*, p. 51).

¹⁰⁴ Gierczyński, *Le scepticisme de Montaigne*, in: *Kwartalnik Neofilologiczny*, 1967; pp. 113—116.

¹⁰⁵ Grilli, A., *Su Montaigne e Seneca*, in: *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di B. Revel*, Florence, 1965; pp. 303—311. — Simone, F., *Seneca morale nella cultura francese tra Rinascimento e Barocco*, in: *Umanesimo, Rinascimento e Barocco in Francia*, Milan, 1968; pp. 246—247.

¹⁰⁶ Brown, F. S., *Religious and political conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève, 1963 (Travaux d'humanisme et Renaissance, 59).

¹⁰⁷ Pour ce qui est de l'histoire du stoïcisme en France, de riches matières ont été mises au jour dans les nombreuses études de P. Julien-Eymard d'Angers. A propos de la période du maniérisme, nous pouvons considérer comme très importantes: *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines (1575—1616)*, in: *Études Franciscaines*, 1951; pp. 287—297, 389—410; 1952; pp. 5—19, 133—157. — idem: *Le renouveau du stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, in: *Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1964; pp. 122—152.

¹⁰⁸ Zanta, *La renaissance du stoïcisme*; pp. 241—331. — Mesnard, P., *Du Vair et le néo-stoïcisme*, in: *Revue d'histoire de la Philosophie*, 1928; pp. 142—156. — D'Angers, *Le stoïcisme en France*, 1951; pp. 398—405.

¹⁰⁹ D'Angers, op. cit.; pp. 389—397.

¹¹⁰ Cf. dans la littérature plus récente: Saunders, J. L., *Justus Lipsius. The philosophy of renaissance stoicism*, New York, 1955. — Oestreich, G., *Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machstaates*, in: *Historische Zeitschrift* (Munich), 1956; pp. 31—78.

¹¹¹ Cf.: Dalla Valle, *Il tema della fortuna*, in: *Italica*, 1967; p. 186.

¹¹² L'influence précoce du *De constantia* peut être observé dans l'ouvrage *Revers de fortune* de Daniel Drouyn (1587). Cf.: Dalla Valle, *Neo-stoicismo e barocco*, in: *Studi Francesi*, 1966; pp. 31—53.

¹¹³ Kempfi, A., *O thumaczeniach Justusa Lipsiusa w pismienictwie staropolskim*, in: *Studia i Materialy Dziejów Nauki Polskie*, Seria A, Z. 5, 1962; pp. 41—68.

¹¹⁴ Les éditions modernes des traductions en hongrois de János Laskai, édités en 1641: *Laskai János válogott művei. Magyar Justus Lipsius* (Les œuvres choisies de J. L. Juste Lipse hongrois), éd. Márton Tarnóc, Budapest, 1970 (Régi Magyar Próza Emlékek II.).

¹¹⁵ Cf.: Zanta, op. cit.; pp. 261—265.

¹¹⁶ Klaniczay, op. cit.; pp. 522—524.

¹¹⁷ Rothe, A., op. cit.

¹¹⁸ Dreano, M., *Un commentaire des tragédies de Sénèque au XVI^e siècle par Martin-Antoine del Rio*, in: *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964; pp. 203—209.

¹¹⁹ Cf.: Makkai, L., *Gép, mechanika és mechanisztikus természetfilozófia (A XVII. század tudományos és filozófiai forradalmának eredetéről)* [Machine, mécanique et philosophie naturelle mécanistique (A propos de l'origine de la révolution scientifique et philosophique du XVII^e siècle)], in: *Technikatörténeti Szemle*, 1967; pp. 11—28.

¹²⁰ «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parole; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.» — Cité, à partir d'*Il sagggiatore*, par Giovanni Getto, *Il barocco in Italia*, in: *Manierismo, barocco, rococò*; p. 87.