

Violaine GIACOMOTTO-CHARRA, « La main de Dieu et les lois de la physique : nature et providence dans la poésie bartasienne », p. 1-12.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence ^{XIV^e-XVII^e siècles}

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance,

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET,
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

03 avril 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Violaine Giacomotto-Charra

Université de Bordeaux III

La main de Dieu et les lois de la physique : nature et providence dans la poésie bartasienne

La *Sepmaine*¹ de du Bartas, chacun le sait, est un poème consacré à la description de la Création du monde, tout entier dévolu aux recensions des merveilles de l'univers et, à travers elles, à la louange du Dieu créateur. Dans le détail du Second Jour, la présence apparemment incongrue d'un exposé de physique bien peu orthodoxe, au cours duquel est proclamée l'immortalité de la matière² et où les éléments sont présentés comme des puissances autonomes obéissant à leurs propres lois, a de ce fait été régulièrement soulignée. Contradiction réelle ou apparente³ que corrigerait la réintroduction d'une perspective métaphysique au Troisième Jour⁴, « tentation de l'esprit »⁵ rapidement maîtrisée ou « germes d'une pensée hétérodoxe au croisement du panthéisme et du matérialisme »⁶,

1. Guillaume de Salluste du Bartas, *La Sepmaine ou creation du monde*, Paris, Michel Gadouilleau, 1578. Nous citons d'après l'édition d'Yvonne Bellenger : *La Sepmaine*, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1992 (désormais : *Sepmaine*, suivi du jour et des numéros de vers).

2. « Un corps naistre ne peut, qu'un autre corps ne meure/Mais la seule matière immortelle demeure », *Sepmaine*, II, 201-202. Sur ce sujet, voir Michel Prieur, « La cire de *La Première Sepmaine*, un événement philosophique », dans *Du Bartas poète encyclopédique du xvr^e siècle*, Lyon, La Manufacture, 1988.

3. Voir l'analyse qu'en fait Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire en France au xvr^e siècle*, Paris, Nizet, 1977, p. 346-347 et François Roudaut, « D'un désordre à l'autre », dans *Les cahiers du centre Jacques de Laprade : Du Bartas*, I, Biarritz, J&D éd., 1994.

4. « On le voit revenir, au troisième livre, à une profession de foi providentialiste. Si l'œuvre du second jour a permis, par la distinction des quatre éléments et la détermination de leurs combinaisons possibles, d'établir une physique, nous voyons Du Bartas, dans l'histoire du Troisième Jour, appuyer cette physique sur une métaphysique qui réintroduit le providentialisme et la présence de Dieu », C.-G. Dubois, *La conception...*, *op. cit.*, p. 346.

5. Voir Luzius Keller, *Palingène, Ronsard, Du Bartas : trois études sur la poésie cosmologique de la Renaissance*, Berne, Francke, 1974, p. 130-132.

6. Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile*, Paris, Macula, 1997, p. 23.

ce « dérapage [...] surprenant »⁷ est manifestement perçu comme un point de tension dans l'économie de l'œuvre. Or, si l'on ne peut contester le surgissement d'une forme de naturalisme dans le texte de la *Sepmaine*, il semble qu'il faille le lire non comme un problème mais au contraire comme la résolution d'un problème, dont le cœur se situe dans la conception bartasienne de la Providence et dans ses liens avec la possibilité d'une théologie naturelle.

Si Du Bartas, en effet, semble emprunter ses mots à *l'Institution chrétienne* pour rappeler au Septième Jour que Dieu veille sur les fils d'Adam⁸ et que sa loi régit la vie spirituelle, morale et politique⁹, la *Sepmaine* présente en général une Providence dont le champ d'exercice est limité au domaine des réalités sensibles (qui subissent à cette occasion un examen approfondi), conception dont rend compte l'image de la main à l'œuvre dans l'univers. Or cette restriction n'est pas *a priori* induite par le sujet du poème (comme on pourrait logiquement s'y attendre) mais par le point de vue du poète, qui considère Dieu, non au miroir du monde originel qu'il tente de décrire, mais à celui du monde contemporain¹⁰. Les tout premiers vers de la *Sepmaine*, en effet, opèrent un double déplacement. Au seuil d'un texte consacré à la Création, et qui se veut le début d'une vaste histoire universelle, ils n'inscrivent les rapports de Dieu et du monde ni dans le passé de l'acte créateur, ni dans le devenir historique voulu par sa Providence, mais définissent un Dieu immanent en prise directe avec la matière :

Toy qui guides le cours du ciel porte-flambeaux,
Qui, vray Neptune, tiens le moite frein des eaux,
Qui fais trembler la terre, et de qui la parole
Serre et lasche la bride aux postillons d'Æole. (I, 1-4)

Ils placent ainsi la question de la Providence dans la perspective de la Création continuée et font du monde matériel le champ d'application privilégié de la toute-puissance divine, ouvrant le poème sur l'espace d'un monde sublunaire dont Dieu n'est pas simplement, comme il l'est pour le ciel, le « premier moteur » (VII, 456), mais où il est une présence contraignante, continue et directe. Ils affirment l'existence d'un travail divin conçu comme ce que l'on pourrait appeler un

7. *Ibid.*, p. 23.

8. « Le souci du grand Dieu par ses effets divers/De membre en membre court par tout cest Univers:/Mais d'un soin plus soigneux il couvre de ses ailes/La semence d'Adam, et sur tout les fidèles », *Sepmaine*, VII, 237-240.

9. « Dieu est le président qui partout a justice/[...] Il est juge, enquesteur et tesmoin tout ensemble,/Il ne trouve secret ce qui secret nous semble », *Sepmaine*, VII, 167 et 171-172.

10. L'image du miroir, en effet, assortie du refus réitéré par le poète d'entrer directement dans les mystères théologiques, implique que le monde tel qu'il est, et non tel qu'il a été créé, soit pour lui un guide fiable pour aborder les questions métaphysiques. Elle déplace vers le monde créé l'interrogation normalement portée sur l'acte de création.

« interventionnisme » ordinaire, qui ne relève ni du miracle, le *fatum divinum*¹¹, que Du Bartas maintient aux marges de son système physique, ni de l'enchaînement logique des causes naturelles, ce *fatum physicum*, explicitement récusé¹², qu'il aurait pu pourtant parfaitement admettre dès lors que Dieu est dit « cause première » (IV, 475). Il se distingue donc sur ce point non seulement de la physique de Wittenberg¹³ mais aussi et surtout des écrits de Calvin, car si sa conception de la présence divine semble directement inspirée de *l'Institution chrétienne*, le regard attentif et curieux qu'il pose sur la philosophie naturelle l'en éloigne au contraire.

Cette première définition de la Providence comme *ordo naturalis* n'est en outre pas simple affirmation de la présence de Dieu dans la Création continuée. L'immanence divine, dont le poète rend compte à travers la métaphore peu noble du « mastic »¹⁴, se singularise par la relation de nécessité dans laquelle elle se trouve vis-à-vis de la matière. En effet, les affirmations réitérées selon lesquelles le monde fréquemment « eust senti le trespas »¹⁵ sans la présence d'un Dieu qui le « maintient » à bout de bras, et selon lesquelles « la querelle » des éléments « sans doute eust deffait la machine nouvelle » (II, 294)¹⁶ dès l'instant de sa création, impliquent que Dieu ait soit créé une matière non viable, soit n'ait fait qu'en hériter, deux positions relativement difficiles à tenir pour un poète chrétien. Il ne

11. Les exemples de miracle sont rarement évoqués et toujours d'origine biblique ou mythologique, voir *Semaine*, II, 779 sq.

12. « Dieu n'est tel qu'un grand roy qui s'assied pour s'esbatre/Au plus eminent lieu d'un superbe theatre,/[...] /Qui content d'avoir fait rouer par sa parole,/Tant d'astres flamboyans sur l'un et l'autre pole,/Et comme en chasque corps du burin de son doyl/ Gravé le texte saint d'une eternelle loy :/ Tenant sa dextre au sein, abandonne leur bride,/Pour les laisser courir où ceste loy les guide », *Semaine*, VII, 117-126.

13. Melanchthon, comme d'autres, admet l'existence d'un double *fatum*, le *fatum divinum* par lequel Dieu garde la possibilité d'intervenir dans la nature, qui se confond d'ailleurs avec la Providence, et le *fatum physicum*, qui est l'enchaînement nécessaire des causes naturelles dépendant des mouvements célestes : « *Primum explicatio vocabuli necessaria est, quid manifestum est, alias aliter hanc vocem usurpari. Prima enarratio est : Fatum sæpe significat decretum divinum, de re, quam gubernat voluntas Dei, ut proxima causa & non causæ secundæ. [...] Secunda enarratio est : Fatum significat seriem causarum naturalium, id est, copulationem stellarum cum temperamentis & inclinationibus. Id fatum vocat Ptolemæus physicum* », *Doctrinæ physicæ elementa, sive initia*, Lugduni, apud Ioan. Tornæsium, 1552, p. 199.

14. Voir note 16.

15. Les vers du Septième Jour : « Hé Dieu, combien de fois ceste belle machine/Par sa propre grandeur eust causé sa ruine ?/Combien de fois ce Tout eust senti le trespas,/S'il n'eust eu du grand Dieu pour arcs-boutant les bras ? » (139-142) font écho à ceux du Second Jour, où l'on voit Dieu placer l'eau et l'air entre le feu et la terre. Ainsi « Tous deux unissant leur amour departi/Peurent facilement apointer la querelle/Qui sans doute eust deffait la machine nouvelle » (292-294).

16. Voir également « Tout estoit en brouillis, et ce Tas mutiné/Se fust seditieux, soy-mesme ruiné/ Tout soudain qu'il nasquist, si la vertu divine/Esparsé dans le corps de toute la machine/N'eut servi de mastic, pour ensemble coller/Le vagueux Océan, le ciel, la terre et l'air », *Semaine*, I, 281-286.

s'agit pas là en effet d'une simple allégation rhétorique, qui viserait à légitimer l'existence de la Providence par l'argument facile du « discours » des éléments (comme c'est le cas dans le *De cælo et mundo* pseudo-aristotélicien dont s'inspire la tradition chrétienne), car ce paradoxe tient, chez Du Bartas, à un autre des paramètres qu'il s'est fixés, lié au second sens que peut recevoir le mot « providence ». Comme le rappelle aussi le texte du Premier Jour, en effet, la véritable question providentielle est celle des fins dernières :

L'immuable decret de la bouche divine,
Qui causera sa fin, causa son origine. (I, 19-20)

Cette conception de la Providence comme *fatum* (« decret ») conditionne des déplacements significatifs indiquant que la dimension eschatologique du texte est la clef première de sa signification, seule manière de justifier le surgissement paradoxal de l'Apocalypse au seuil de la Création. La fin, on vient de l'entendre, est en effet énoncée avant le commencement, le futur avant le passé, énoncé que redouble ensuite la structure narrative et descriptive du texte, qui évoque l'Apocalypse au Premier Jour avant la mise en ordre de la matière au Deuxième Jour et, seconde transgression spectaculaire de l'ordre vétéro-testamentaire, les désordres de la physiologie humorale au Deuxième Jour bien avant la création de l'homme au Sixième Jour. Du Bartas peignant la création se trouve donc confronté à une véritable gageure : décrire la construction du monde glorieux des origines en ménageant dans les lois physiques ainsi mises en place à la fois la possibilité scientifique de la fin et la nécessité du travail divin.

C'est à ce problème que tâche, semble-t-il, de répondre la physique du Second Jour. L'analyse de cette partie du texte, en effet, révèle que du Bartas ne se contente pas d'y reproduire une matière scientifique toute prête, or on ne peut le taxer d'ignorance ou de maladresse sur le sujet. Un certain nombre d'allusions signalent clairement qu'il a des notions précises de philosophie naturelle et peut-être une connaissance directe des textes d'Aristote¹⁷. Les vers 51-54, par exemple, font allusion à la difficile question du devenir de la forme substantielle des éléments dans les mixtes :

Soit que leurs qualitez desployent leurs efforts
Dans chasque portion de chasque meslé corps :
Soit que de toutes pars, confondant leurs substances,
Ils facent un seul corps de deux-fois deux essences.

17. On peut en effet penser, comme l'affirme M. Prieur (« La cire de *La Première Semaine*, un événement philosophique », *op. cit.*), qu'il a lu d'assez près le *Traité de la génération et de la corruption* d'Aristote ; il en va probablement de même pour les *Météorologiques*.

Plus loin, l'utilisation du verbe « symboliser » pour désigner le partage, par deux éléments, d'une qualité commune (II, 242), le recours au terme technique d'*anti-peristase* dans le cadre de son exposé météorologique et le fait qu'il ne mette pas sur le même plan, comme le font pourtant tant de ses contemporains, le statut et le rôle des qualités premières dites altératrices ou tangibles (le chaud, le froid, le sec et l'humide) avec ceux des qualités motrices que sont le lourd et le léger, sont autant d'indices de sa réelle culture néo-aristotélicienne.

Du Bartas, cependant, c'est là un point capital, est loin de respecter les principes des traités de philosophie naturelle qu'il a pu consulter et fait subir à la théorie qu'il utilise des déplacements significatifs. Tout tient en un tour de passe-passe qui consiste, contre l'ordre traditionnel qui va du *Traité du ciel* vers les *Météorologiques* en passant par le *Traité de la génération et de la corruption*, à commencer son exposé par la description des mixtes. Ce procédé lui permet de projeter au premier plan de la Création, et surtout à sa source, un modèle biologique bien plus que physique. Le chaos, en effet :

Etoit le corps fecond d'où la celeste essence
Et les quatre elemens devoient prendre naissance.
Or ces quatre elemens, ces quatre fils jumeaux,
Ne sont points composez, ains d'iceux toute chose
Qui tombe sous nos sens, plus ou moins se compose. (II, 45-50)

Les éléments ne sont pas d'abord décrits en tant que corps cosmologiques structurant le monde sublunaire mais comme source du vivant. L'acte même de création, par lequel Dieu couve l'abyme comme une poule son œuf¹⁸, transfère vers les éléments le germe de la vie matérielle : inaugurant un infini processus d'auto-engendrement, « Fils et Peres d'eux mesme » (II, 231), ils « prennent naissance » du Chaos.

Ce premier déplacement est cause d'un second, qui consiste en une sorte de rupture de plan entre génération et corruption. La génération, en effet, est renvoyée du côté du Divin, tandis que les éléments sont presque exclusivement perçus comme puissance d'altération et de séparation, car, pour illustrer les principes de la formation des mixtes, du Bartas convoque l'exemple de la physiologie humorale¹⁹, qui lui permet de faire du corps mixte le symbole de la corruption plutôt que celui de la génération. Le corps humain, archétype du vivant, lui sert en effet à illustrer deux principes liés : l'un est que les éléments sont le moteur

18. « Ou bien comme l'oiseau qui tasche rendre vifs/Et ses œufs naturels et ses œufs adoptifs/Se tient couché sur eux, et d'une chaleur vive/Fait qu'un rond jaune-blanc en un poulet s'avive :/D'une mesme façon l'Esprit de l'Eternel/Sembloit couvrir ce gouffre [...] », *Sepmaine*, I, 296-302.

19. C'est ce qui justifie le surgissement du corps humain au Deuxième Jour.

d'un changement continu (« Rien de rien ne se fait : rien en rien ne s'escoule/ Ains ce qui naist ou meurt ne change que de moule » II, 153-154), qui se singularise en ce qu'il ne produit pas seulement un changement de forme mais aussi un changement d'être ; l'autre est qu'ils tendent à la séparation définitive par une sorte de lente consommation, que signale la comparaison entre le corps et le tison brûlant. Cette comparaison n'est pas originale en soi : elle sert régulièrement à « prouver » par l'expérience que les quatre éléments sont bien présents dans les mixtes. Mais elle est ici reprise pour expliquer ensuite la déperdition du corps humain, « semblable au clerc flambeau, qui peu à peu se mine/ Qui se paist de sa perte, et vit de sa ruine » (II, 125-126). De preuve de la génération, le motif du tison devient emblème de la corruption fatale. Ce faisant, le poète introduit un changement d'importance dans la conception aristotélicienne de la matière élémentaire en faisant entrer les qualités dans un système de concurrence, cause de conflit²⁰. Ce qui fait la compatibilité des choses dans le système d'Aristote et dans les commentaires de la plupart des contemporains du poète — le principe des contraires est source d'équilibre — et ici la cause de leur incompatibilité. L'idée selon laquelle l'une des qualités du couple domine l'autre est en outre accentuée par le recours aux métaphores politiques utilisées par le poète, selon lesquelles « l'une absolument règne sur sa compagne et l'autre est hommagée » (II, 232-233). Cette image renvoie elle-même à celle de la tyrannie, qui structure l'exposé bartasien sur les dérèglements humoraux.

Le poète « coince » donc le vivant entre les forces contraires du hasard et de la nécessité. Nécessité parce que la reconnaissance du système des qualités revient de fait à admettre une forme de *fatum physicum* dont l'origine est dans la nature même de la matière :

Non que chasque Element en main porte tout-jour
D'un mesme corps le sceptre : ains regnant à son tour,
Il fait quel le sujet dessous sa loy se reнге,
Et que changeant de Roy, de naturel il change. (II, 75-88)

Hasard, parce que les éléments, qui dans le Chaos se choquent « à l'aventure » pour « tâcher faire mourir la naissante nature » (I, 287-288), n'obéissent, dans le monde créé, qu'à leur propre fantaisie et peuvent se faire indifféremment chacun roi ou tyran :

[...] Tant que l'un element
Sur ses trois compagnons regne modestement,
Qu'une proportion conjoint, bien qu'inégales,

20. « Mais craignant que le feu, qui ses freres enserre,/ Pour estre trop voisin ne cendroye la terre/[...]/ Car si Neptun se fut aupres du feu logé/ Soudain, soudain le feu se cuidant outragé.... », *Sepmaine*, II, 285-286 et 299-300.

Les princesses humeurs et les humeurs vassales,
 Le corps demeure en estre, et les insignes traits
 De sa forme il retient dessus le front pourtraits.
 Mais si tel que ce Roy qui barbare, desire
 Que tous les citoyens de son puissant empire,
 Ne portent qu'un seul col, pour priver, inhumain,
 De vie en un seul coup tout le peuple Romain,
 De tous ses compagnons il cherche la ruine
 Peu à peu la maison où tyran il domine
 Ruineuse se perd : et dedans et dehors
 Aux yeux plus clair-voyans semble changer de corps. (II, 99-112)

Ce choix initial d'une nature en guerre appelle, comme une réponse, un troisième déplacement majeur, qui consiste à placer le rôle cosmologique des qualités motrices (le lourd et le léger, dont le poète ne dit absolument rien durant le début de son exposé) dans la dépendance logique des qualités altératrices, ainsi que dans la main de Dieu. C'est en effet :

[...] Puis que le nœu du sacré mariage
 Qui joint les éléments, enfante d'aage en aage
 Les fils de l'univers, et puis qu'ils font mourir
 D'un divorce cruel tout ce qu'on voit perir. (II, 245-248)
 [...]
 Ce n'est point sans raison, qu'avec telle industrie
 L'Eternel partagea leur commune patrie,
 Assignant à chacun un siege limité
 Propre à leur quantité, propre à leur qualité. (II, 261-264)

Si les qualités altératrices sont évoquées en premier parce que consubstantielles aux éléments, ce qui fait de ceux-ci, dans la logique du poète, une inéluctable force de dispersion, les qualités motrices leur sont ensuite imposées par Dieu, à la fois pour structurer le cosmos et pour « entretenir la nature en nature » (II, 297). Or, en ordonnant le monde, Dieu tient compte des lois de l'inconstance et utilise les éléments pour ce qu'ils sont (c'est par exemple parce qu'il connaît la « nature inconstante et mutine » (III, 54) de l'eau qu'il choisit la place à lui assigner) ; il prend aussi en compte les impératifs scientifiques abondamment développés par les contemporains du poète (conformément au schéma des *Météorologiques*, la terre et les eaux sont « entrelacées » car le « sec element » ne se peut « maintenir sans breuvage/ni l'autre sans appui » (III, 349-350), allusion directe au fait que l'humide et le sec servent l'un à l'autre de limite et de « glu »)²¹. Du *Bartas*, ainsi,

21. « Puisque l'humide est aisément délimitable, et le sec, au contraire, malaisément délimitable, leur relation mutuelle est semblable à celle d'un mets avec ses condiments. L'humide, en effet, est pour le sec, la cause de sa délimitation, et chacun d'eux est à l'autre un sorte de glu », Aristote, *Météorologiques*, IV, 4.

a beau affirmer que le Dieu architecte a créé son matériau au lieu de le trouver tout fait, il n'en reste pas moins que la *Sepmaine* postule un partage entre physiologie et anatomie, l'architecture du vivant se présentant comme la réponse de la Providence au hasard inhérent au monde biologique, la structure élémentaire du monde contenant les désordres de la chimie élémentaire, comme l'anatomie du corps humain vient réguler les désordres de sa physiologie.

Cette inversion de la logique scientifique peut s'expliquer par le fait que l'accomplissement du projet providentiel premier (l'Apocalypse) ne saurait avoir de sens sans l'inscription du monde dans la durée : le travail quotidien de Dieu s'avère donc nécessaire pour suspendre les mouvements de la matière créée. Autrement dit, la Providence œuvre au quotidien pour contrecarrer les lois qu'elle a elle-même mises en place en vue de la fin, d'où le fait que le *fatum* attaché à la matière sensible ne soit pas reconnu comme signe du travail divin, qui n'a de cesse de le corriger. C'est l'exact ressort qu'utilise Michel Quillian lorsque, continuateur autoproclamé de Du Bartas, il achève son œuvre en rédigeant la *Dernière Semaine*²² : l'Apocalypse y est présentée comme le simple accomplissement logique des lois de Nature, autorisé par le retrait progressif de la présence divine. L'importance de ce choix, que Quillian rendra explicite, est signalé par la *Seconde Semaine*, dans laquelle l'état édénique est caractérisé par la neutralisation complète des lois de la physique²³. L'entrée dans l'histoire est donc manifestée par la « mise en mouvement » du système élémentaire, que le Créateur maintenait suspendu au-dessus du jardin d'Eden. C'est au sens littéral qu'il faut donc entendre la « métaphore » initiale du poème : le Dieu bartasien « tient » les éléments et, leur lâchant ou serrant la bride, les laisse donner plus ou moins libre cours à leur « naturel ».

Les transformations que fait subir le poète à la fois au contenu et à la forme de la physique qualitative de son temps signalent donc que plutôt que de constituer un écart, l'exposé du Second Jour participe d'un choix intellectuel plus large selon lequel Du Bartas semble vouloir articuler de manière logique conception de la Providence et structure du monde matériel, et faire de la notion de Providence un élément constitutif de sa philosophie naturelle, fondant ainsi apparemment sans hésitations la possibilité d'une théologie naturelle. Sa « relecture » de la science d'Aristote permet en effet que la Providence vienne non seulement s'emboîter parfaitement dans la matière dévolue à son exercice, mais encore que les deux composantes du projet providentiel s'articulent parfaitement l'une sur

22. Michel Quillian, *La dernière Semaine ou Consommation du monde*, Paris, F. Huby, 1596.

23. Il n'y a dans l'Eden ni alternance des saisons, ni phénomènes météorologiques et « tout ainsi que l'air de ce plaisant repaire/D'epidimiques maux preseroit nostre pere/Ce fruict eust maintenau a jamais dans son cors/Des contraires humeurs les plus parfaicts accors », Eden, *Seconde Semaine*, Paris, L'Huillier, 1584.

l'autre. Mais peut-on pour autant interpréter ce choix dans le double cadre des réflexions sur la science et sur la Providence ?

Il est évident, en effet, que Du Bartas, malgré la perspective littéraire de son œuvre, ne se contente pas d'exploiter la valeur topique du système élémentaire. Or non seulement les questions que soulève la physique élémentaire sont loin d'être tranchées, mais encore les développements sur les éléments révèlent-ils, pour la plupart, la possibilité d'une nature strictement régie par ses lois internes et dont la composante biologique est régulièrement mise en avant²⁴. Répétant le geste qu'en son temps avait fait Basile de Césarée pour acclimater la science grecque à la lecture hexamérale du monde, Du Bartas se garde bien d'inscrire la physique vétéro-testamentaire dans un cadre qui contredirait les principes de la science contemporaine, ce qui marque en retour la Providence du sceau de la science. Là cependant n'est peut-être pas l'essentiel. Du Bartas, en effet, pratique une double forme d'autocensure : une autocensure théologique²⁵, d'abord, par laquelle il s'interdit toute exploration des mystères théologiques et qui, couplée au refus de la lecture allégorique, ne laisse donc comme possibilité de parvenir à la connaissance de Dieu que l'aspect le plus strictement matériel de l'univers (d'où la nécessité d'explorer de manière détaillée les ressources de la philosophie naturelle) ; une autocensure scientifique, ensuite, qui découle également de son interprétation littérale de la notion de monde-miroir. Dans la perspective eschatologique, en effet, Dieu a commencé à se retirer du monde (ce qu'illustre le thème, ici allusif, du vieillissement du cosmos²⁶), laissant au hasard élémentaire une place croissante, qui remet profondément en question la possibilité d'une théologie naturelle. Le recours aux hypothèses multiples structure ainsi bon nombre des exposés scientifiques du poème, ce qui donne à ces derniers deux caractéristiques majeures. La première est que le poète y parcourt souvent le champ des possibles sans pouvoir arrêter une décision, la seconde est que la science du poète, hormis dans le moment très ferme des exposés du Deuxième Jour, est régulièrement frappée d'incertitude et marquée au coin de la contradiction. Le premier aspect est particulièrement manifeste dès que les questions de physique touchent à la théologie, mais pas uniquement²⁷. Suivant cette première

24. Voir sur ce point l'ouvrage de synthèse à destination du « grand public » que rédige, dès la première moitié du siècle, le cardinal Gasparo Contarini.

25. Voir Jan Miernowski, *Dialectique et connaissance dans La Semaine de Du Bartas*, Genève, Droz, 1992 ; chap. X, 1.

26. « Ce tout n'est immortel, puis que par maint effort/Ses membres vont sentant la rigueur de la mort », *Semaine*, I, 341-342.

27. Ainsi de la création de la lumière (Dieu peut avoir fait sortir le feu de l'abyme avant même de « débrouiller » le chaos, ou tendu « une nue luisante » autour du monde le temps de créer les luminaires célestes, ou fait le soleil, mais non sous sa forme sensible, ou créé un astre temporaire, I, 459-478), de l'existence des eaux supra-célestes (les eaux supracélestes ne sont peut-être pas de

perspective, il arrive parfois que l'explication « providentielle » ne soit examinée que comme une explication parmi d'autres possibles. Le second aspect est quant à lui particulièrement net s'agissant de l'existence de l'éther : le Premier Jour la récuse explicitement²⁸ quand toute la suite du poème l'affirme²⁹. Enfin, les structures les plus solides de la science élémentaire semblent parfois se dérober : c'est ainsi du moins que l'on peut interpréter la surprenante « erreur » du Second Jour, lorsque Du Bartas, rappelant les analogies scientifiques et topiques qui unissent les saisons, les humeurs, les éléments et les âges de la vie, intervertit certains éléments de l'ensemble³⁰, faussant ainsi tout le système de correspondances sur lequel on se fonde habituellement. Et le poète d'avouer :

Je ressemble incertain à la feuille inconstante
 Qui sur le faist aigu d'un haut clocher s'esvente :
 Qui n'est point à soy mesme, ains change aussi souvent
 De place et de seigneur, que l'air change de vent. (II, 889-892)

L'on peut ainsi se demander si le recours aux hypothèses multiples veut dire qu'aucune explication n'est meilleure qu'une autre ou met en scène la difficulté qu'éprouve le croyant à démentir sa raison pour ne pas démentir l'esprit saint³¹. Car si la science est en partie ce qui permet d'accéder à la connaissance de Dieu, c'est aussi ce par quoi le hasard fait retour dans le monde. Le doute porté sur la valeur des explications scientifiques est aussi un doute plus profond porté sur la possibilité même de l'explication providentielle. Deux faits en sont ici significatifs, l'aveu explicite du poète (même s'il est nuancé), d'une part :

Quant à moy, je sçay bien qu'un homme docte peut
 Rendre quelques raisons de tout ce qui se meut

la même nature que les eaux terrestres, ou sont en fait des vapeurs, ou sont de vraies eaux, mais soutenues par un ciel cristallin, II, 1029-1038), des marées (guidées par la main même de Dieu, ou provoquées par des heurts entre les différents océans, ou dues à la lune) ou de celle de la nature des cieux. Le poète, promeneur incertain, arpente tour à tour les allées du Lycée et celles de l'Académie : « Par le docte Lycee ores je me promene/Ore l'Academie en ses ombres me mene », II, 893-894).

28. « Composez hardiment, ô sages Grecs, les cieux/D'un cinquieme element [...] /Le faible étayement de si vaine doctrine/Pourtant ne sauvera ce grand Tout de sa ruine », I, 345-352.

29. De-ci, de-là, on rencontre en effet des allusions claires à la nature immortelle et séparée des cieux : le feu « élément qui seconde en vitesse et clarté les beaux planchers du monde », le feu « embrasse dessous les bras du ciel le rond de ceste masse », II, 863, dans le même passage : « le ciel sans fin rouant », 875, et surtout hymne du ciel : « franc de mort », II, 985. IV, 448 : « le ciel tousjours rouant ». Voir aussi II, 1006 : « la voule ætheree ».

30. Il assimile, contre toute la tradition analogique, l'enfance à l'été et non au printemps.

31. À propos des eaux supra-célestes : « J'aime mieux ma raison desmentir mille fois/Qu'un seul coup desmentir du saint Esprit la voix » (*Sepmaine*, II, 1027-1028) ; pourtant, quelques vers plus haut, Du Bartas reproche à ceux qui ne reconnaissent pas l'existence du feu élémentaire de donner « plus de creance/Aux yeux qu'à la raison » (II, 853-854).

Dessous le ciel cambré : mais non, non si solide
 Qu'elle laisse un esprit de tout scrupule vuide.

Sa fausse réfutation du système copernicien de l'autre :

Armé de ces raisons je combatrois en vain
 Les subtiles raisons de ce docte Germain [...] :
 Et pource qu'à ce coup le temps et la matiere

 Ne me permettent point de me donner carriere
 En un stade si long : je pren pour fondement
 De mes futurs discours l'ætheré mouvement. (IV, 155-156 et 161-164)

Comment affirmer plus nettement en effet que le choix d'une hypothèse scientifique est un choix aléatoire qui ne relève plus que d'un *credo* individuel ?

De ce fait, l'utilisation diversifiée des systèmes scientifiques conduit à un ultime constat qui est que la Providence est une affaire de foi. L'affirmation liminaire selon laquelle le livre de nature ne peut être correctement lu que par celui qui « la foi reçoit pour ses lunettes » (et non l'Écriture comme le dit Calvin) ne signale pas simplement que la « lecture » du monde seule ne suffit pas ; elle affirme que la science est une aventure nécessaire et personnelle du croyant à l'aune de laquelle s'éprouve la force de la conviction :

Je tiens que le grand Dieu, comme cause premiere
 Donne aux celestes corps force, course, lumiere [...]
 Mais qu'il faut cependant qu'à part chacun s'efforce
 De conoistre du Ciel et la route et la force. (IV, 475-480)

L'examen de la question des météores est exemplaire de cette tension : Du *Bartas* s'y livre à un exposé pertinent des connaissances météorologiques de son temps, n'hésitant pas à avoir recours (il le souligne d'ailleurs) au vocabulaire technique. La signification possible des météores comme signe n'est évoquée que deux fois : une première fois (v. 457-464) entre deux séries d'exposés scientifiques très détaillés directement inspirés des *Météorologiques*, si bien que le rappel de la Providence est à ce moment-là invalidé par l'enchaînement logique autant que par la masse de la matière scientifique (qui occupe les vers 389 à 738) ; une seconde fois après l'exposé météorologique, mais alors l'énonciation se fait strictement personnelle : « Je cuyde ouyr la voix... », « j' imagine... », « je voy... », « je pense que... », « à mon avis... », « je m'esmeus ». L'examen de détail montre que ce n'est en réalité pas devant les météores mais devant les miracles que la raison vacille (II, 771) lorsque « Dieu, le grand Dieu du Ciel s' esgaye quelques fois/A rompre haut et bas de Nature les loix ». Seuls les miracles « nous monstrent que le sort ne peut rien en Nature » (II, 794). Ici cependant, le témoignage direct du poète s'efface et la foi seule prend le relais ; c'est la foi dans le miracle rapporté

(et non directement observé) qui conduit le poète à lire les météores comme un signe divin, alors même qu'il commence par en donner une explication physique complète et parfaitement cohérente. Ce passage révèle donc que la certitude de la Providence ne va pas de soi et relève d'un choix, ou plutôt d'un vœu, dont la réalisation n'est rien moins que certaine.

On s'aperçoit ainsi que les appels à la Providence sont en doublet, tout au long du texte, avec les invocations personnelles du poète à son Dieu et interviennent quasi systématiquement à la suite des exposés touchant aux questions de fond de la philosophie naturelle. Le réaménagement de la physique du Deuxième Jour ne signale donc pas seulement la volonté de concilier le plus logiquement possible lois de la nature et Providence (ce par quoi Du Bartas s'inscrit dans la pensée de son temps) mais aussi, par son originalité même, que l'exploration du monde est un hasard où il n'est de salut qu'individuel, la confiance en la Providence palliant peut-être l'angoisse de l'élection. Hypothèses et contradictions scientifiques traduisent donc aussi l'incertitude du salut, inscrite dans l'ordonnement initial du monde et dans le double *fatum* qui le gouverne. Car derrière la louange de l'univers créé, c'est une lecture « noire » du système des qualités d'Aristote qui domine, qualités dont l'exercice conflictuel est devenu le signe du retrait divin.

Violaine Giacomotto-Charra, Université de Bordeaux III