

Felicitas (eudaimonia) ou les promenades d'Érasme dans le jardin d'Épicure*

PETER BIETENHOLZ

Université de la Saskatchewan

*An examination of Erasmus' changing views of Epicureanism must primarily rely on statements by himself that refer to Epicurus or indicate awareness of, and perhaps affinity with, some aspects of his philosophy. A brief first part will survey the intermediate sources for Epicurus' system, classical and patristic, appreciative or critical, with which Erasmus was familiar. Thereafter the procedure will be chronological, examining first the early traces of Erasmus' acquaintance with Epicurus, leading to an attempt to reconcile his moral philosophy with the Gospel teachings. Next Erasmus' years in Italy are considered. Italy had recently experienced a marked revival of interest in Epicurean thought, leading to a positive reevaluation. Here Erasmus' familiarity with the work of Lorenzo Valla obtains a crucial importance. Valla turned Erasmus, to put it boldly, into a sort of convert to Epicureanism, as will be shown by a fresh look at his *Moriae encomium*. After the *Moria* Erasmus' statements relevant to Epicureanism tend to be more casual and inconsistent. In the end, however, we notice a reawakening of concern and almost a return to his initial endorsement of a Christian Epicureanism. The history of Epicureanism is an ongoing, often radical, quest for enduring felicity, although not always proceeding from the same intellectual premises. Finally, a brief attempt is made to assign Erasmus his modest place in that history.*

Introduction

Si l'on se donne pour tâche d'examiner les modifications de point de vue d'Érasme sur l'épicurisme, les sources les plus fiables demeurent ses propres déclarations, tant celles qui portent sur Épicure que celles qui démontrent clairement sa conscience de certains aspects de la philosophie épicurienne, voire ses affinités avec ceux-ci. C'est là une porte étroite, et dans notre effort pour la franchir, il ne faut pas perdre de vue les nombreuses sources intermédiaires, qu'elles soient favorables ou non au système d'Épicure, sources avec lesquelles Érasme était lui-même familier. Ces sources, parmi lesquelles on compte certains passages des œuvres de Pères de l'Église, plus

particulièrement Clément d'Alexandrie, Origène, Arnobius, Lactance, Ambroise et Augustin, voire même certains mots clés dans la Bible, sans compter de nombreuses pages d'auteurs grecs et latins, tels Virgile, Horace, Sénèque, Plutarque et Lucien, doivent être prises en compte, sans oublier, plus particulièrement, Cicéron, Lucrèce et Diogène Laërce, trois grands dépositaires de la pensée authentique d'Épicure¹.

Bien entendu, le principe central chez Épicure, selon lequel nous devrions chercher à vivre dans un état durable de plaisir, signifie également de vivre en harmonie avec la nature. Se reposant sur l'œuvre d'Aristote sur les animaux et les végétaux, Épicure distingua un ordre naturel qui faisait primer la vie organique sur l'inerte et les événements terrestres sur les accidents célestes². Comme Épicure, Érasme considérait les jardins comme d'inépuisables sources de plaisir et d'inspiration intellectuelle. Les jardins constitueront donc le point de départ de cette étude. Après quoi, on poursuivra chronologiquement, en examinant les premières traces de connaissance d'Épicure par Érasme, puis ses années en Italie. L'Italie avait été le lieu, peu de temps auparavant, d'un regain d'intérêt important pour la pensée épicurienne, favorisant une réévaluation favorable de cette dernière. Ici, la familiarité d'Érasme avec l'œuvre de Lorenzo Valla revêt une importance cruciale : ce dernier transforma Érasme en une sorte de converti à l'épicurisme — pour dire les choses avec hardiesse —, comme le démontrera le regard neuf que l'on jettera sur l'*Éloge de la Folie*. Après l'*Éloge*, les déclarations significatives d'Érasme sur l'épicurisme tendent à devenir plus occasionnelles et irrégulières. Vers la fin de sa vie, on remarquera néanmoins un regain d'intérêt pour ces questions et presque un retour à sa position initiale, bien que cette pirouette ne soit pas totalement complète. Pour clore cette étude, nous souhaitons considérer le tout dans une perspective plus large. L'histoire de l'épicurisme est une quête perpétuelle d'une félicité durable, même si les diverses interprétations qu'on rencontre n'ont pas toujours pour point de départ les mêmes prémisses intellectuelles. Même de manière rudimentaire, nous devons à tout le moins tenter le coup afin de rendre à Érasme sa modeste place dans cette histoire.

Éloge des jardins

Les *Antibarbares* sont l'une des premières œuvres d'Érasme, amorcée, soutient-il, avant l'âge de vingt ans, et dont la première version, celle qui nous intéresse ici, fut fort probablement terminée en 1499³. Cette œuvre, qui met en scène une conversation entre Érasme lui-même et quatre de ses amis, se déroule dans un cadre décrit dans ce passage bien connu, dont nous ne citerons que des extraits :

Mais sérieusement, mes amis, puisque le hasard nous a entraîné vers un sujet si magnifique, pourquoi ne fonderions-nous pas ici une académie inspirée du modèle de Platon? Qu'importe si nous n'avons pas de platane comme dans les jardins de Platon ou de Cicéron [...] Plutôt, je vous offre de vrais arbres [...], un verger tout entier que vous pouvez voir, à gauche, près de notre maison, bordé de nobles chênes et de ruisseaux des plus limpides. Et si nous irriguions aussi cet endroit de nos discussions, pour qu'ainsi il ne s'assèche jamais? Et sous ce grand poirier, presque au centre du jardin, on trouve des sièges très confortables [...] Si, par le charme du lieu, un philosophe aussi important que Socrate put se laisser aller — comme dans le *Phèdre* — à s'étendre sur l'herbe et à converser près d'une petite source, pourquoi ne serions-nous pas tentés de nous asseoir ici, près de ces jardins dont Épicure lui-même pourrait faire l'éloge ?⁴

C'est sa lecture des philosophes anciens qui mena le jeune Érasme vers ce verger, bien qu'il entretint toute sa vie durant de l'affection pour les jardins tant réels que littéraires, et que sa Hollande natale inspira probablement plus la présence du poirier que l'unique référence de Platon à des poires⁵. On retrouve un autre jardin de type littéraire dans son adage « L'apothéose de Capnion » (*Apotheosis Capnionis*), composé et publié durant l'été de 1522. Nous nous y retrouvons

près d'un petit pont qui menait à une prairie merveilleuse. Le regard était tellement charmé par les herbes et les feuillages dont le vert passait l'éclat de l'émeraude; les étoiles de fleurs souriaient avec une telle variété de couleurs ; l'air embaumait si bien [...]⁶

Capnion, c'est-à-dire Johannes Reuchlin, décédé peu de temps auparavant, vient tout juste de franchir le petit pont et est accueilli dans ce Jardin d'Éden par saint Jérôme.

Il est certain que les plaisirs que procurent une campagne bien préservée et une horticulture habile étaient connus au nord des Alpes, et ce, bien avant la Renaissance. Mais il n'en demeure pas moins que c'est dans l'Italie renaissante qu'ils ont trouvé leur plus forte expression, d'une manière jusque-là inédite⁷. L'Éden mis en scène par Érasme pour Reuchlin peut nous rappeler un texte qu'Érasme ne connaissait fort probablement pas : la description par Dante du *Paradis terrestre*⁸. Pétrarque trouva son propre Éden dans la région sauvage du Vaucluse, alors que Boccace choisit le « *giardini meravigliosi* » d'une ville florentine comme *locus amœnus* permettant à sa noble compagnie de dix jeunes gens d'oublier la ville ravagée par la peste. Des réminiscences d'auteurs classiques et renaissants s'ajoutent aux souvenirs de jardins qu'Érasme a visités en Italie et à son expérience quotidienne des jardins de Bâle, le tout contribuant à esquisser le plus élaboré de ses jardins littéraires, qu'on retrouve dans le colloque « Le banquet religieux » (*Convivium religiosum*), publié lui aussi

pour la première fois dans la collection de l'été 1522. Dans ce colloque, un groupe d'amis se réunissant dans une maison de campagne près de la ville sont entourés de pas moins de quatre jardins différents : un petit à l'entrée et, derrière la maison, de plus grands espaces semés de légumes et de plantes médicinales, ainsi qu'un verger avec « plusieurs arbres exotiques », précise l'hôte, « que je m'efforce peu à peu d'acclimater »⁹. Il s'y trouve également un jardin dans la cour intérieure qui rappelle à l'un des visiteurs le jardin d'Épicure¹⁰. Il y a là des herbes, une fontaine et, peint sur les murs, encore un jardin. Cette fresque représente un véritable Éden avec des animaux et des oiseaux de toutes les espèces, incluant un basilic et un scorpion, « fléau rare dans nos régions mais fréquent en Italie » ; toutefois, « ils sont plus foncés en Italie »¹¹. Le « figuier sauvage »¹² peint et les vraies figues offertes au cours de ce déjeuner que Timotheus qualifie de « festin d'épicuriens, pour ne pas dire de sybarites »¹³ doivent également être une réminiscence des années qu'Érasme passa en Italie¹⁴.

Les jardins des colloques d'Érasme ont sûrement été également inspirés des jardins entourés de murs qui jouxtaient l'ensemble d'habitations et de locaux commerciaux de son imprimeur et ami Jean Froben¹⁵. Lorsqu'en novembre 1521 Érasme revint vivre à Bâle jusqu'en 1529, il connaissait déjà bien ces jardins entourés de murs, découverts lors de ses visites antérieures. Toutefois, au cours des années suivantes, la plus grande source de réconfort fut pour lui un autre jardin, que Froben acheta en 1526. Il se trouve à quelques minutes de marche des maisons, tout juste à l'intérieur des murs à l'ouest de la ville. Érasme explique :

[...] je m'étais retiré dans le jardin assez vaste et bien dessiné que Jean Froben a acheté sur mes conseils. C'est là, en effet, que j'ai coutume l'après-midi de lutter pendant quelques heures contre la somnolence qui me guette, ou de tromper l'ennui de mes longs travaux, pour peu que la douceur du climat m'y invite. Après ce bout de promenade, j'étais grimpé jusqu'à un pavillon rustique et m'étais mis à traduire quelques passages de mon Chrysostome [...]¹⁶

En d'autres occasions, il écrivit des lettres à cet endroit¹⁷. Après la victoire du parti réformé, alors qu'Érasme se préparait à quitter Bâle, les deux factions étaient préoccupées de se séparer en bons termes. Érasme suggéra le jardin de Froben, sa retraite habituelle d'après-midi, comme site d'une rencontre d'adieu avec le Réformateur de Bâle, Johannes Oecolampadius, qui accepta¹⁸. Érasme déménagea par la suite à Fribourg et eut rapidement l'occasion de remercier un nouvel ami pour l'accès généreux qu'il lui permettait à un superbe jardin. En guise de remerciement, il lui envoya un « jardin » littéraire de son propre cru¹⁹.

Malgré son grand amour pour les jardins, Érasme ne savait pas à quoi ressemblait le célèbre jardin d'Épicure, situé tout juste à l'extérieur des murs d'Athènes²⁰. Encore aujourd'hui, nous n'en savons pas plus que lui. Tout ce que l'on en sait, par l'entremise de la « biographie » d'Épicure, est qu'il fit l'acquisition du jardin contre la somme de 80 mines d'argent, qu'il y passait ses journées avec ses amis et disciples — tant hommes que femmes —, y enseignant et y vivant dans un état de grande frugalité, et que, dans son testament, il le leur légua afin qu'ils y poursuivent leurs études philosophiques. Tant la « biographie » d'Épicure que la plupart des maigres vestiges de ses écrits nous sont parvenus dans la collection de vies et de sentences de philosophes grecs compilés par Diogène Laërce. Il est toutefois incertain qu'Érasme ait eu Diogène Laërce à l'esprit lorsqu'il visita furtivement pour la première fois le Jardin d'Épicure durant la rédaction des *Antibarbares*²¹. Mais nous savons que, en 1500, il connaissait assurément les lettres de Sénèque qu'il allait éditer plus tard²². Il pourrait ainsi s'être souvenu d'un passage évoquant le Jardin d'Épicure. Sénèque dit que les invités qui y entraient étaient accueillis par une inscription (tout comme les invités du colloque de 1522 d'Érasme). Le mot de bienvenue du Jardin d'Épicure était le suivant : « Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum volupta est ». Et, en effet, le repas qui attend les invités est bel et bien frugal²³.

Premiers indices d'une connaissance d'Épicure

Les signes peut-être les plus hâtifs de la connaissance par Érasme de la pensée épicurienne²⁴ se trouvent dans le *De contemptu mundi epistula*. Cette « lettre » fut publiée en 1521, accompagnée d'une brève préface précisant qu'elle avait été écrite alors que l'auteur avait « à peine vingt ans »²⁵, c'est-à-dire avant même d'avoir débuté les *Antibarbares*. Le *De contemptu mundi* peut être regroupé avec d'autres courts morceaux entrepris durant les années d'étude d'Érasme, aux environs de 1490, à la demande de quelqu'un d'autre. Dans la préface de 1521, Érasme écrit que cette lettre fut composée au nom (et sous le nom) d'un moine hollandais qui avait approximativement le même âge que lui, et qu'elle devrait être reçue comme l'une des « petites bagatelles » dont il se débarrassa à l'époque « pour s'exercer à écrire ». Nul besoin de mettre en doute l'exactitude de ces affirmations faites trois décennies après que le jeune Érasme ait exercé sa plume à soupeser le *pro* et le *contra* — mais surtout le *pro* — de l'attrait de passer sa vie dans un monastère. Le chapitre XI s'intitule « Les plaisirs d'une vie retirée du monde ». Aux yeux de certains érudits, il constitue le dernier chapitre de la composition d'origine. De toute manière, ce chapitre offre les arguments suprêmes en faveur de la vie monastique. « De la volupté dans les

monastères ? », demande-t-on au jeune moine. « Oui [...] », répond-il, « nous vivons entièrement selon la règle d'Épicure »²⁶.

Selon le moine d'Érasme, « Épicure dit que les plaisirs qui causent de la douleur en quantité disproportionnée doivent être rejetés ». Pour cette raison, les moines demeurent sobres en tout temps et évitent les conduites immorales ainsi que les fonctions officielles. « Épicure enseigne aussi qu'il faut parfois souffrir pour éviter de plus grandes souffrances ; de la même manière, il faut aussi se passer de certains plaisirs pour en obtenir de plus grands »²⁷. Vers la fin du chapitre XI, Érasme exhibe un autre petit Éden avec des prairies d'un vert éclatant où poussent des fleurs de toutes sortes, des clairières ombragées et des arbres fruitiers en tout genre, des ruisseaux qui murmurent doucement. Mais ici, les délices de la nature font office de métaphore des diverses joies que le moine tire de ses lectures des Écritures et des Pères de l'Église²⁸.

Lorsqu'il met en évidence la vision distinctive d'Épicure sur le plaisir, notre moine sait ce dont il parle, et son évocation des vigiles, des jeûnes, des silences et de l'abstinence monastiques est crédible. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'aventure à discuter sur les plaisirs spirituels ?

En premier lieu, le plaisir d'être libéré de cette atroce douleur causée par une conscience coupable (*sordida conscientia*). Selon Épicure (ne l'abandonnons pas), il s'agit là du plus grand des plaisirs, car celui qui est affranchi de la douleur connaît de grands plaisirs. Deuxièmement, n'est-il pas plaisant de contempler les délices célestes et éternels dont nous espérons jouir, si Dieu le veut ? [...] Quelqu'un peut-il être tellement découragé, tellement abattu par l'angoisse mentale, que, pensant à la vie au Paradis, il ne sera pas exalté, exultant et impatient de laisser derrière lui son corps vil ? [...] Bien que de tels moments de délices soient rares (comme le dit saint Bernard) et généralement de courte durée, ils sont néanmoins intenses au point de donner l'impression que, en comparaison, tous les plaisirs du monde réunis sont vils et méprisables.²⁹

Il est clair qu'Épicure refuse tout rapprochement avec les rares moments d'extase religieuse de saint Bernard et que, tout comme Platon ou Aristote, il ne connaissait pas plus quelque équivalent que ce soit aux notions chrétiennes de *peccatum* (péché) et de *conscientia*³⁰. La tranquillité d'esprit d'Épicure entretient peu de ressemblance avec le soulagement de la mauvaise conscience que le chrétien obtient grâce au sacrement de la pénitence. La seule mention d'Épicure, dans le contexte de l'argument du moine, équivaut à une perversion. Dans sa préface, Érasme soutient qu'il a écrit *De contemptu mundi* « *alieno stomacho* », sans tenir compte de son propre point de vue sur la question. On peut à tout le moins déduire de ceci que, en 1521, ce qu'il avait écrit trente ans plus tôt ne correspondait plus à son opinion sur ces questions. Ceci

est vrai en ce qui a trait à son jugement extraordinairement favorable à l'endroit des avantages de la vie monastique³¹, et ce l'est également en ce qui a trait à son jugement de l'épicurisme, comme on le verra plus loin.

Jusqu'à quel point Érasme connaissait-il donc la « règle d'Épicure » lorsqu'il écrivit *De contemptu mundi* ? Certes, les lettres morales et les essais de Sénèque, tel le *De beneficiis*, lui étaient familiers et il connaissait aussi le *De finibus* et le *De divinatione* de Cicéron, voire probablement son *Academica*³². Ces sources ont pu lui permettre de se faire l'idée correcte de la philosophie morale d'Épicure que nous retrouvons dans le *De contemptu mundi*. Il pouvait y apprendre que, pour Épicure, la plaisir constituant le bien suprême était, en fait, l'absence de douleur et la tranquillité d'esprit. Mais il ne pouvait pas non plus manquer d'y rencontrer les notions épicuriennes de la finalité de l'existence humaine et de l'indifférence des dieux face aux choses humaines, ne devant pas être craints mais adorés, ce qui correspondait en d'autres mots à un déni de la providence divine. Le *De finibus* allait également permettre, pour la première fois, de jeter un regard sur la physique atomique d'Épicure, pour laquelle Érasme n'a jamais manifesté grand intérêt. Par contre, il connaissait le *De officiis* de Cicéron et était certain d'y trouver un jugement défavorable de la défense par Épicure de la recherche de plaisir. Cette approche si allègre de l'épicurisme fut renforcée par la familiarité d'Érasme avec Horace, qui s'autoproclamait joyeusement un porc du troupeau d'Épicure³³. Durant ses années de monastère, Érasme avait eu nombre d'occasions de lire les Pères de l'Église. Dans les lettres et dans des morceaux polémiques de Jérôme, tels le *In Rufinum*, il pouvait trouver un Épicure qui recommandait la frugalité, mais qui fermait les yeux sur la satisfaction sordide des sens et niait la Providence. Lactance allait soutenir une telle compréhension d'Épicure, et dans les *Confessions* d'Augustin, Érasme a sûrement lu le fameux aveu du grand docteur :

Je discutais avec mes amis Alypius et Nébridius, sur le souverain bien et le souverain mal. C'est à Épicure que, dans mon esprit j'aurais accordé la palme, si je n'avais cru à la survie de l'âme et aux sanctions de nos actes, croyance à laquelle Épicure s'est refusé.³⁴

Dans sa préface au *De contemptu mundi*, Érasme affirme également qu'il n'avait pas encore « de compétences en lectures solides »³⁵ lorsqu'il l'écrivit. Ceci pourrait être vrai pour toute la philosophie grecque. En ce qui a trait au système d'Épicure, rien de ce qu'Érasme a écrit avant 1500 ne révèle, pour ce que nous en savons, de connaissance des sources principales que sont Diogène Laërce³⁶, Lucrèce, voire même le *De natura deorum* de Cicéron. Par contre, il était, dès cette époque, familier avec les lettres de Francesco Filelfo et de Leonardo Bruni³⁷, dont certaines étaient

propices à lui fournir un premier aperçu des enquêtes philosophiques menées par les humanistes italiens et, plus particulièrement, une révision assez sympathique des points de vue médiévaux sur Épicure³⁸. Toutefois, de ce que nous savons à propos des premiers écrits d'Érasme, l'impact en est minime. Malgré ses limites, l'approche du *De contemptu mundi* est plus éclairée que celles des *Antibarbares*, où l'un des interlocuteurs d'Érasme a assimilé « le genre de vie épicurien » au « souci invraisemblable d'échapper au travail, d'embrasser la fainéantise et une vie protégée », et un autre cite Jérôme qui maudit ces auteurs, « lesquels avec Épicure n'avaient jamais étudié les lettres »³⁹. Mais son approbation d'un épicurisme chrétien demeure excessivement maladroit. Une telle position fait délibérément fi du rejet par Épicure de l'immortalité de l'âme et de la Providence. Érasme acquerra plus tard ses « compétences en lectures solides » de la philosophie grecque, mais ce ne sera pas avant ses années italiennes.

Mais qu'en est-il du platonisme ? Érasme n'est-il pas considérablement redevable à Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et au platonisme de l'Italie renaissante en général ? N'a-t-il pas déjà contracté cette dette à Paris, Oxford et Londres plusieurs années avant de mettre le pied en Italie ? Ficin, plus particulièrement, était très bien connu des amis d'Érasme à cette époque⁴⁰. Si donc Érasme avait lu Ficin, est-il possible qu'il n'ait pas remarqué la sympathie manifeste de ce dernier pour Lucrèce⁴¹ ? L'opinion érudite est divisée quant à l'importance de ces influences⁴², et Érasme lui-même, pour ce que nous en savons, est quasi muet sur cette question⁴³. Ce que nous savons, c'est que ses visites en Angleterre l'ont mené à une connaissance approfondie de Lucien, car il rivalisait avec More quant à la traduction des dialogues lucianesques, More entreprenant de christianiser Lucien⁴⁴, comme Érasme avait christianisé Épicure. Lucien connaissait tout ce qui avait trait aux écoles de philosophie grecques, mais plutôt que de partager cette connaissance solide des divers systèmes, il se contentait généralement de se moquer des philosophes de tout acabit. À l'occasion, cependant, il exprimait avec ferveur son accord sur tel ou tel point précis d'enseignement ou d'attitude. *L'Alexandre ou le faux prophète* de Lucien, qu'Érasme traduisit, présente l'épicurisme comme le principal rempart de la société contre l'escroquerie religieuse et le fanatisme crédule⁴⁵. En traduisant Lucien, Érasme a pu saisir au passage des bribes de pensée philosophique grecque, mais il se serait probablement dissuadé de l'étudier sérieusement. Ce n'est qu'une fois en Italie qu'il se familiarise avec les philosophes grecs ainsi qu'avec plusieurs des efforts déployés par les humanistes italiens qui avaient traduit et étudié les textes grecs et repris leurs thèmes. Et c'est en Italie, pouvons-nous présumer, qu'il se familiarisa convenablement avec ce renouveau épicurien qui, lorsqu'on l'examine

en profondeur, selon Walter Kaiser, « devrait révéler l'un des grands moments de subversion de l'histoire des idées »⁴⁶.

Érasme en Italie

Érasme passa presque trois ans en Italie, de son arrivée en septembre 1506 à son départ en juillet 1509. Durant ces années, sa correspondance, telle qu'elle nous est parvenue⁴⁷, est peu abondante et sans réelle importance. En novembre 1506, alors qu'Érasme était à Bologne et que les troupes papales attaquaient la cité, tout concourait à le rendre morose : « Je suis venu en Italie surtout à cause du grec ; mais les études ici sont en sommeil et les guerres bouillonnent, si bien que je m'occuperai de rentrer en hâte, au plus tôt »⁴⁸.

Peut-être indûment biaisé par de telles déclarations, un jugement critique négatif est généralement porté sur le séjour d'Érasme en Italie. Un auteur remarqua de hâtifs « signes de désillusion » et en conclut que « Érasme n'avait pas prisé son séjour »⁴⁹. Mais comment quelqu'un aimant les jardins pourrait-il ne pas apprécier l'Italie ? À l'époque de la visite d'Érasme, « l'Italie restait le pays de la vie joyeuse ». De plus, « l'esprit italien avait depuis plusieurs siècles acquis une maturité qui pouvait assurer le développement et la vigueur d'une incroyance résolue et systématique »⁵⁰. Augustin Renaudet, l'auteur de ces lignes qui rappellent Jacob Burckhardt, était tout à fait conscient du danger des généralisations et assidu à noter tout aspect de la vie italienne qui pouvait contrebalancer cette opinion. On persistera néanmoins à soutenir qu'Érasme rencontra en Italie un degré de liberté et d'expérimentation morales et intellectuelles qui n'existait pas à Londres, Paris et Louvain. On ne trouvait nul Borgia ou Machiavel au nord des Alpes. On doit également se souvenir des extravagances de la pensée et de la pratique religieuses italiennes, extravagances dont allait s'alarmer le Cinquième Concile de Latran et qui allaient perdurer pendant encore un siècle avant de succomber à une répression ferme⁵¹. Bien des années plus tard, Érasme lui-même se remémorerait sarcastiquement comment les prédicateurs italiens avaient tenté d'inclure Aristote parmi les défenseurs de l'immortalité de l'âme⁵². Que le séjour d'Érasme en Italie ait été agréable ou non, je crois qu'on peut affirmer que cette expérience l'a enhardi à écrire l'*Éloge de la Folie* et le *Jules interdit à la porte du ciel* (*Julius exclusus*).

Lorsque Érasme arriva en Italie, les principaux phares de la pensée humaniste et philosophique qui avaient illuminé le xv^e siècle italien étaient disparus. À l'exception, peut-être, de l'averroïsme de Padoue, les recherches philosophiques étaient, en comparaison, une chasse gardée d'épigones. Les visites d'Érasme dans

les cités universitaires de Turin, Padoue, Ferrare et Sienne, ainsi qu'à Florence, furent brèves. À Bologne, où il demeura sans enthousiasme pendant un an comme précepteur des fils d'un physicien de la cour d'Angleterre qui suivaient des cours à l'université, la philologie éclipsait la philosophie, et Érasme se consacrait de toute manière à la préparation de ses *Adages*⁵³. Érasme dissémina dans son œuvre de nombreuses remarques critiques quant à ses expériences à Rome, de l'*Éloge de la Folie* au *Cicéronien*. Néanmoins, Rome avait aussi de bons côtés. Érasme se souvint longtemps de la sympathique gentillesse avec laquelle des dignitaires importants, tels le cardinal Domenico Grimani, l'accueillirent ainsi que de l'avancement qu'on lui promit s'il acceptait de demeurer à Rome⁵⁴. À plusieurs reprises au cours des années qui suivirent, il exprima le souhait de retourner dans les bibliothèques romaines et même de mourir dans la Ville Éternelle, et ce souhait était parfois tout à fait sincère⁵⁵. Les dix mois qu'Érasme passa à Venise furent d'une grande importance⁵⁶ à cause de son association avec la maison d'édition d'Alde Manuce, qui publia en septembre 1508 la seconde édition des *Adages*. Par rapport au mince volume de 1500, le texte avait été quadruplé. La connaissance qu'avait Érasme de la littérature antique, plus précisément des auteurs grecs, avait atteint une ampleur avec laquelle peu de ses contemporains pouvaient rivaliser. Dans une section ajoutée à une édition ultérieure des *Adages*, il décrit son expérience en ces termes :

À l'époque où je m'employais à publier en Italie mon livre de Proverbes, moi, un Batave, tous les savants que pouvait compter cette cité me fournissaient spontanément des textes d'auteurs qui n'étaient pas encore diffusés par l'imprimeur et dont ils supposaient qu'ils pourraient m'être utiles. Alde lui-même ne gardait rien dans son trésor qu'il ne me l'ait communiqué. [...] Je n'avais rien apporté d'autre avec moi à Venise que les matériaux disparates et confus d'un futur ouvrage, constitué seulement à partir des textes imprimés. Ce fut avec une grande audace de ma part, que nous nous attaquâmes tous deux et simultanément à l'ouvrage : j'écrivais et Alde imprimait.⁵⁷

Plusieurs auteurs grecs, incluant certains pour lesquels Érasme a dû collaborer en vue des éditions d'Alde, sont fréquemment cités dans les *Adages* de Venise, et Diogène Laërce l'est également désormais. En plus de la traduction latine d'Ambrogio Traversari, Érasme eut recours à un manuscrit grec qui, semble-t-il, lui appartenait, car il l'utilisa à nouveau plusieurs années plus tard pour les *Adages* révisés de mars 1533⁵⁸, juste avant que l'*editio princeps* de Diogène Laërce par Froben ne devienne disponible. Grâce à la traduction latine de Traversari, la connaissance des *Vies* de Diogène s'est substantiellement accentuée au cours du second quart du xv^e siècle, dans les cercles humanistes italiens à tout le moins. Cette renaissance de Diogène

eut pour résultats une plus grande familiarité avec la pensée d'Épicure et un nouvel essor de l'étude de la philosophie grecque en général. Des œuvres telles le *De natura rerum* et le *De finibus* de Cicéron, plus facilement disponibles, furent étudiées avec un intérêt renouvelé. Mais, bien que les dialogues de Cicéron fournissaient des informations — inévitablement biaisées — sur les principaux points de doctrine des diverses écoles, ainsi que sur leurs conflits et leurs points de convergence, ils n'offraient nulle trace de mise en contexte historique. Par contre, Diogène créait pour sa part l'histoire en examinant comparativement les différentes écoles et, plus particulièrement, les membres de chacune de celles-ci par ordre chronologique. On ne peut dire de lui qu'il écrivit une histoire des idées philosophiques, mais il a facilité et encouragé certainement une telle démarche. On peut défendre l'idée — et ce fut le cas — selon laquelle l'histoire de la philosophie débuta avec les humanistes du Quattrocento⁵⁹. De vaillants efforts furent déployés afin d'identifier avec précision ce qui différençait les anciens Épicuriens des Stoïciens, des Sceptiques et des Cyniques qui tous, d'une manière ou d'une autre, semblaient adopter des concepts similaires. Il ne fait pas de doute que des échos de ces débats résonnaient encore lors du séjour d'Érasme en Italie. Malheureusement, nous ne savons rien des conversations qu'il eut avec des érudits italiens de cette époque, et très peu quant à ses lectures des œuvres de leurs grands prédécesseurs.

Le plus fervent admirateur d'Épicure parmi les Romains, et l'interprète fidèle de ses enseignements en latin, fut Lucrèce. Il avait été redécouvert par Poggio Bracciolini⁶⁰ en 1417, c'est-à-dire environ une décennie avant que Diogène Laërce ne commençât à être lu sur une plus grande échelle. Tous deux générèrent ensemble beaucoup d'intérêt pour la tradition épicurienne. Dans le débat qui s'ensuivit, la défense enthousiaste des enseignements d'Épicure fut plutôt rare, mais les dénigrement médiévaux habituels furent enterrés. L'Épicure de l'humanisme italien n'était plus le méprisable promoteur de grossièretés et d'excès. Son rejet de la Providence et de l'immortalité de l'âme n'empêchait plus qu'on manifeste à son endroit une certaine sympathie. Sobre, sérieux et modeste, il se fiait à la raison humaine pour rejeter la cupidité, la peur, la superstition et l'ascétisme héroïque en apparence. Le plaisir qu'il revendiquait être le bien suprême, quoique jamais totalement séparé de la sensation physique, consistait au bout du compte en une tranquillité d'esprit sereine. Son atomisme et sa doctrine de l'univers infini furent remarqués avec plus d'intérêt que d'indignation et d'horreur. C'est à nouveau dans les *Adages* de Venise que nous retrouvons les références les plus anciennes d'Érasme à Lucrèce. Il évoque également Lucrèce dans le *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), qu'il dit avoir écrit durant son séjour en Italie⁶¹. À partir d'une autre source grecque trouvée

à Venise et utilisée dans les *Adages*, Érasme traduisit une sentence de l'épicurien Métrodore de Lampsaque qui se terminait par la joyeuse affirmation selon laquelle « la vie est bonne de toutes les façons »⁶².

Érasme et le point de vue de Lorenzo Valla sur l'épicurisme

Les années passées par Érasme en Italie le menèrent à produire deux œuvres d'une importance durable. Les *Adages* dans l'édition d'Alde devinrent la vitrine d'une érudition et d'un engagement « herculéens »⁶³. L'autre grand témoignage de l'expérience italienne d'Érasme est l'*Éloge de la Folie*. Cette œuvre doit être examinée avec attention ici parce qu'elle dénote un changement profond dans la perception qu'a Érasme de la tradition épicurienne. Toutefois, afin de trouver la bonne clé pour approcher l'*Éloge de la Folie*, nous devons tout d'abord enquêter à propos de la dette d'Érasme envers Lorenzo Valla, l'humaniste italien qui l'a le plus influencé. Au sein de ses contemporains humanistes italiens, Valla se démarque fréquemment, et l'originalité — souvent délibérée — de son objectif demeure inégalée. La totalité de ses écrits devint presque immédiatement l'objet de controverses. L'intérêt soutenu d'Érasme pour Valla est indubitable. Dès 1488 environ, alors qu'il était moine à Steyn, il paraphrasa pour un ami les *Elegantiae* de Valla⁶⁴, et à Paris, il emprunta à Robert Gaguin sa copie des *Dialecticae disquisitiones*⁶⁵. En 1504, il découvrit un manuscrit des *Annotations au Nouveau Testament* de Valla et les publia le printemps suivant à Paris, accompagnées d'une lettre d'introduction pleine de verve soulignant et défendant l'« audace » de Valla⁶⁶. Un très grand nombre de références disséminées tout au long des écrits d'Érasme portent à conclure qu'il avait constamment à portée de main les *Elegantiae* ainsi que les *Annotations au Nouveau Testament*. Ce travail d'annotation du Nouveau Testament institua également un lien puissant entre Érasme et son prédécesseur Valla, au point où les théologiens conservateurs qui rejetaient leur méthode étaient empressés de les frapper d'anathème tous deux d'un même souffle. Valla était responsable d'hérésies inédites telles que de déclarer que le Credo des Apôtres ne datait pas de l'époque des Apôtres et que la correspondance de Sénèque avec Paul était apocryphe. Sur ces deux points, Érasme allait se ranger du côté de Valla⁶⁷. Dans sa controverse avec Luther, il était conscient de la quasi destruction de la notion de libre arbitre par Valla, qui fut favorable à Luther, bien qu'il admirât les arguments de l'Italien quant à la connaissance anticipée de Dieu⁶⁸. Outre cela, il fit référence ou allusion à la controverse virulente qui opposa Valla au Pogge ainsi qu'aux attaques de Valla à l'endroit des autorités judiciaires. On retrouve, dans l'*Éloge de la Folie* ainsi que dans le *Jules interdit à la porte du ciel*,

des échos manifestes de la *La Donation de Constantin* (*De falso credita Constantini donatione*) de Valla.

Par contraste, Érasme n'a jamais fait référence ni allusion, à ce que l'on en sait, au *De voluptate*, la première œuvre importante de Valla et, de loin, le traitement le plus intéressant de l'éthique épicurienne à voir le jour durant le Quattrocento. Écrit dans sa première version en 1431 et immédiatement attaqué, ce traité fut l'objet de révisions durant plus d'une décennie durant laquelle son titre fut modifié de *De vero falsoque bono* en *De vero bono*⁶⁹. Les raffinements terminologiques résultant des révisions de Valla ne doivent pas nous retenir ici. Des versions divergentes du texte furent imprimées à Louvain en 1483, à Cologne en 1509, à Paris en 1512 et à Bâle en 1519, mais seules les deux dernières semblent avoir connu une diffusion notable. Bien que nous ne retrouvions nulle référence à ce traité de Valla chez Érasme, celui-ci devint curieusement proche, au cours de ses déplacements, de certains hommes qui jouèrent un rôle de premier plan dans sa diffusion. En décembre 1484, Alexandre Hegius, le maître de l'école de Deventer qu'Érasme venait tout juste de quitter, écrivit à son ami Rodolphe Agricola : « J'ai lu le livre de Valla sur le Vrai Bien et suis devenu un parfait épicurien [...] »⁷⁰. En 1503, un certain Pietro Marino Aleandro mit la main sur un manuscrit du *De voluptate* et écrivit à son sujet sur un ton animé. Il tenta de le faire publier, mais il semble avoir échoué. Pietro était un petit cousin de Girolamo Aleandro qui, manifestement, le connaissait très bien. Tous deux étaient liés au cardinal Domenico Grimani, l'un des plus importants protecteurs d'Érasme à Rome⁷¹. À Venise, Girolamo Aleandro était, tout comme Érasme, membre de l'équipe d'éditeurs érudits d'Alde. Pour la plus grande part de 1508, tous deux partagèrent chambre et pension — en fait, le même lit⁷² — dans la maison du beau-père d'Alde, Andrea Torresani. Ils étaient clairement en très bons termes et partageaient nombre d'intérêts communs et d'antipathies. Quand, vers la fin de 1508, Aleandro quitta pour Paris, Érasme le recommanda chaleureusement auprès des amis qu'il avait là-bas. En 1521, lorsque leur relation se fut dégradée en amère hostilité, Érasme se rappela ces jours meilleurs : « J'ai eu de l'admiration pour sa science, j'ai aimé son caractère, encore qu'il fût très particulier ; il ne semblait guère y avoir de désaccord entre nos penchants »⁷³.

Une lettre de 1512 d'Aleandro démontre clairement que, à cette époque, son affection pour Érasme, leur sympathie mutuelle et leur habitude de plaisanter étaient encore intactes. Le passage suivant est assurément un écho du persiflage et du dénigrement de la philosophie dont ils se régalaient à Venise :

[...] tu ne saurais, dans ma réserve, trouver autre chose que des araignées. Tu es, dira quelqu'un, un philosophe, et, il ne te convient pas de t'occuper de ces choses. Je

reconnais que je suis un philosophe et un chrétien et, par conséquent un mortel exposé aux soucis, aux maladies, à la vieillesse, à la mort, toutes nécessités dans lesquelles, si l'argent te manque, les lettres ne t'apporteront rien en dehors de quelque conseil vide et enflé à la manière des stoïciens. Je leur préfère de beaucoup, d'accord avec le jugement des générations, Aristote, lequel a jugé qu'il fallait rechercher les richesses d'abord et la philosophie ensuite ; quoique ton vaurien de Lucien ait très méchamment appelé ce grand homme *le plus rusé des flatteurs*, furieux, je pense, d'avoir moins bien réussi qu'Aristote, alors qu'il était lui-même *et flatteur et corbeau*.⁷⁴

Environ deux semaines après qu'Aleandro ait écrit cette lettre de Paris, l'imprimeur humaniste Josse Bade data la préface de son édition du *De voluptate* de Valla, et, une fois encore, nous nous trouvons terriblement proches de questions concernant Érasme directement. Bade était l'un de ses principaux éditeurs : pas moins de quarante-trois de ses publications incluaient des œuvres écrites par Érasme. Et c'est Bade qui, en 1505, avait publié l'édition par Érasme des *Annotations au Nouveau Testament* par Valla, et en 1512, quatre mois après le *De voluptate*, il produisit la seconde édition de l'*Éloge de la Folie*⁷⁵. Alejandro entretenait lui aussi des liens réguliers avec Bade, qui lui dédia en 1514 une édition des *Vies parallèles* de Plutarque. Bien entendu, l'édition de Bade du *De voluptate* ne peut avoir influencé l'*Éloge de la Folie*, qui fut composé trois ans plus tôt. Mais Érasme lui-même avait été à Paris durant l'été 1511, et lui seul peut avoir été responsable de la révision plutôt approfondie de l'*Éloge de la Folie* édité par Bade⁷⁶. Quelle qu'ait été l'implication d'Érasme ou de Valla dans les publications par Bade du *De voluptate* et de l'*Éloge de la Folie* dans un si court laps de temps, quiconque a comparé les deux œuvres ne peut nier, je crois, que leur conjonction dans le programme de publication de Bade arrivait à point nommé et fort opportunément.

Retenons les trois points suivants. Premièrement, même avant la composition de son *Éloge de la Folie* en 1509, Érasme était vivement intéressé par tout ce que Valla avait écrit (voir ci-haut, p. 18–19). Deuxièmement, moins d'un an avant qu'il n'ait conçu le plan de l'*Éloge de la Folie*, dans laquelle la notion épicurienne de plaisir joue un rôle manifeste, Érasme avait été en contact constant et agréable avec Alejandro, dont l'entourage appréciait grandement le *De voluptate* (voir ci-haut, p. 19–21). Troisièmement, Alejandro et Érasme collaborèrent avec Bade, et avant que ce dernier n'ait publié le *De voluptate* et l'*Éloge de la Folie*, tous deux furent à Paris, bien que ce soit à des moments différents (voir ci-haut, p. 21). Ces facteurs, pris ensemble, font en sorte qu'il est difficile de présumer qu'Érasme n'avait jamais eu le *De voluptate* sous les yeux. Si donc il le connaissait, il est alors fort possible qu'il ait connu également d'autres reprises quattrocentistes de l'épicurisme, et ce, même si on n'en trouve, encore là, aucune référence dans ses écrits. Même si nous ne détenons pas de preuve

concrète de la connaissance par Érasme du *De voluptate*⁷⁷, la comparaison de celui-ci avec l'*Éloge de la Folie* nous aidera considérablement à comprendre ce dernier ainsi que la nouvelle appréciation érasmienne de la pensée épicurienne.

Le titre choisi pour la seconde édition de *De voluptate* était *De vero bono*. L'ouvrage de Valla traite du thème du Bien suprême — un thème qui faisait l'objet d'innombrables débats dans l'Antiquité et qui fut repris avec vigueur dans l'Italie du xv^e siècle. Valla choisit de présenter son argument sous la forme d'une conversation où trois de ses amis personnels tiennent respectivement les rôles d'avocats du stoïcisme, de l'épicurisme et du christianisme⁷⁸. Le vénérable Leonardo Bruni, qui parle au nom des stoïciens, avait dans la réalité offert des modèles de cette forme de dialogue philosophique dans ses *Dialogi ad Petrum Histrum* (1401–1405) et son *Isagogicon moralis disciplinae* (1421–1424). Le principal modèle formel tant pour Bruni que pour Valla fut cependant le *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron. Ce dernier ainsi que Sénèque et Lactance furent des sources de Valla quant à la doctrine épicurienne. Lucrèce est cité à deux reprises, peut-être à partir de sources secondaires⁷⁹. Aucune influence directe de Diogène Laërce n'est repérable.

Nul besoin d'examiner ici à quel point les altérations que Valla a apportées aux doctrines tant stoïcienne qu'épicurienne furent sérieuses et intentionnelles. Parfois, il s'amusa à professer le contraire de ce qu'il avait trouvé chez Cicéron, plus spécialement lorsque ce dernier critiquait des positions épicuriennes⁸⁰. Nous ne pouvons toutefois éviter complètement l'épineuse question des liens entre les croyances personnelles de Valla et les élaborations pieuses du porte-parole du christianisme, qui s'avère le vainqueur du débat. Le *De voluptate* est également un exercice de rhétorique, et nous devons en tout temps être prêts à voir Valla affirmer le contraire de ce qu'il pense, même lorsqu'il parle en son propre nom plutôt que par la bouche des personnages du dialogue. Dans le proème de son premier livre, il se répand en injures papelardes contre ceux qui affirment que les païens vertueux, tant antiques que contemporains, ne devraient pas être automatiquement voués à l'Enfer. « Le paganisme », s'exclame l'auteur des *Elegantiae*, ce panégyriste de Rome et de la latinité, « n'a rien fait selon la vertu, ni selon le bien »⁸¹. Dans le Livre III, lorsque l'avocat du christianisme se dirige vers une victoire rhétorique, son panégyrique des joies du Paradis adopte un ton suspicieusement proche de l'ironie, voire du cynisme. Comment devons-nous, en effet, interpréter autrement des fleurs telles : « le corps et le sang de notre Seigneur et Roi, Jésus-Christ, nous seront administrés de ses propres mains, en ce banquet très honorable, très renommé et, en vérité, très saint », ou encore : « [la Vierge Marie] vous étreindra contre son sein virginal, avec lequel elle allaita Dieu ; et elle vous donnera un baiser »⁸² ? Il n'est pas surprenant

que le défenseur épicurien de la mortalité de l'âme raille l'« Élysée » chrétien en tant que « lieu de grand bonheur, plein de sports, de danses, de musique, et banquets et d'autres divertissements »⁸³. Faisons-nous fausse route lorsque nous incluons Valla parmi ces Italiens dont Burckhardt disait : « La plupart ont dû hésiter dans leur for intérieur entre le libertinage d'esprit et les souvenirs du catholicisme, dans lequel ils avaient été élevés, alors qu'en apparence ils restaient attachés à l'Église par prudence »⁸⁴. J'avancerais que la religion de Valla, à la fois fidéiste et cynique, fait clairement partie de cette culture de l'altérité avec laquelle Érasme entre en contact en Italie, tout comme l'épicurisme du *De voluptate* de Valla qu'Érasme chercha à imiter dans son *Éloge de la Folie*.

Le porte-parole du christianisme mis en scène par Valla s'accorde sur certains points avec le stoïcien et considère le discours de l'épicurien comme étant « plus enclin à pervertir les âmes »⁸⁵. En fait, l'épicurien est brutal dans son rejet de l'immortalité humaine et dans sa défense de l'indifférence des dieux⁸⁶. Toutefois, dans l'ensemble, ses positions sont vues comme un moindre mal par le chrétien, qui affirme : « bien que je désapprouve les deux écoles, je penche du côté des épicuriens »⁸⁷. Valla est sans équivoque sur un point précis : « [...] chacun de ces trois livres », écrit-il dans ses remarques introductives, « vise la destruction de la race des stoïciens ». Et d'ajouter :

Dans les Livres I et II [...] j'ai émaillé mon discours de passages plus gais et, j'oserais l'affirmer, presque licencieux, pour lesquels personne ne me condamnera si l'on tient compte de la teneur du propos [...] rien ne saurait être plus éloigné d'une défense du plaisir qu'un style morne et austère et que le comportement d'un stoïcien lorsque je me range du côté des épicuriens.⁸⁸

En effet, une puissante odeur de sensualité rhétorique est indubitablement perceptible tout au long des Livres I et II. L'épicurien se répand en injures contre la chasteté et le culte de la virginité, qui prive les femmes du libre choix. Il considère que l'adultère est naturel et que le viol est préférable à une retenue débiliteuse. Lucrèce, une femme expérimentée, aurait pris plaisir à son viol si ce n'avait été de sa peur du scandale⁸⁹. Même l'orateur chrétien du Livre III concède que la passion humaine pour le sexe est la plus puissante, et il n'hésite pas à établir une comparaison vulgaire entre les attraits d'une maîtresse et la beauté des anges⁹⁰. Les femmes constituent ce qu'il y a de mieux, mais il ne faut pas écarter, comme le font les stoïciens, les plaisirs du vin et de la musique. L'abstinence et la privation, par opposition à la frugalité d'Épicure lui-même, ne sont d'aucune manière les seules vertus stoïciennes à être l'objet de critiques. Dans le Livre II, l'épicurien s'attaque au principe central du stoïcisme selon lequel la vertu (*honestas*) constitue à la fois le Bien suprême et sa

propre récompense. Voici comment il décrit la harangue d'un général stoïcien à ses soldats : « Courez vite au combat, camarades ; combattez bravement ! Aucun salaire pour vous après votre victoire ; » [...] « Vos propres blessures ainsi que vos morts constitueront votre plus grande récompense »⁹¹.

Cependant, l'épicurien ne se satisfait pas toujours de marquer des points si facilement. Lorsqu'il est question des idées anthropologiques et politiques de l'humanisme civique, Valla, malgré ses cabrioles et ses paradoxes constants, parle sérieusement. L'épicurien, souvent soutenu par les arguments inefficaces de son adversaire stoïcien, possède un attachant antidote contre le goût « âpre, sur et amer »⁹² de la vertu. Du début à la fin, son argumentation est ponctuée de sourires et d'éclats de rire — le rire, ce cadeau de la Nature qui constitue, pour l'épicurien, une bénédiction unique, et pour le stoïcien, une expression forcée de désespoir amer⁹³. C'est en effet lorsque le débat s'oriente vers cette question cruciale de la Nature que les manières avenantes de l'épicurien deviennent particulièrement remarquables. Pour le porte-parole stoïcien de Valla, la Nature stoïcienne est « cruelle », une « marâtre » plutôt qu'une « mère ». Elle est responsable des vices humains, de l'excès de vices dans l'existence humaine. Elle fait de nous des « monstres ». La seule échappatoire est le divorce : les cadeaux empoisonnés de la Nature — les passions — doivent être « totalement extirpés de nous »⁹⁴. Par contraste, pour l'épicurien, la Nature « ne peut être séparée de la race humaine ». Sa « multitude de biens » s'étend des « biens du corps », tels la « santé, qui ne peut être séparée du charme et de la beauté », jusqu'à la « sérénité d'esprit ». L'épicurien de Valla, lorsqu'il parle de la riche variété de plaisirs que la Nature nous offre, s'avère digne de la tradition de Lucrèce et de Virgile. Les mers, les montagnes, les champs, les nuages, les animaux et les plantes existent pour être admirés :

Ainsi, cette variété procurera du plaisir, comme dans l'alternance des jours et des nuits, des ciels clairs et nuageux, de l'été et de l'hiver. En un certain moment, nous recherchons avidement la foule de la ville, et en un autre, la liberté et la solitude des villages de campagne ; parfois, nous prendrons plaisir à monter à cheval, et parfois, nous préférons marcher, ou encore prendre le bateau, ou alors une voiture à chevaux. Nous abandonnerons notre partie de dés pour jouer à la balle, notre partie de balle pour chanter, notre chanson pour aller danser.⁹⁵

Si ces joies sont plutôt vulgaires, qu'il en soit ainsi. Alors que les stoïciens « choisissent une vie morne et solitaire » d'*apatheia* héroïque et d'isolement qui les rendent « de marbre »⁹⁶, l'épicurien croit que « la camaraderie et l'égalité entre les hommes constituent le fondement de la bienveillance et de la paix »⁹⁷. « En fait, nous ne devrions pas aller à l'encontre de la foule, comme le font les stoïciens, mais

plutôt la suivre comme on suit le courant rapide d'une rivière »⁹⁸. Le plaisir, but des épicuriens, peut être compris et partagé par tous, bien que les animaux et les enfants doivent se contenter de ses formes les plus simples. « [L]es gens du peuple — c'est-à-dire les paysans et les hommes de la sorte » compte aussi : ceux qui forment « la grande multitude », qui est pour le stoïcien « la multitude ignorante », sont tous nés épicuriens⁹⁹. Comme le dit le stoïcien, « Nous devons alors rejeter totalement la vie paysanne, à moins que, Dieu nous en garde, nous voulions être épicuriens »¹⁰⁰. Fermier, fou, épicurien : pour le stoïcien, c'est du pareil au même.

Épicure lui-même souhaitait laisser un message qui serait compris de tous, à toutes les époques. Selon Valla, il s'agit d'un message de bon sens et de joyeuse vitalité, et qui rend les hommes libres. Par contraste, les stoïciens ainsi que certaines sectes philosophiques apparentées, telles les cyniques¹⁰¹, sont élitistes et inflexibles. Ils sont également hypocrites puisqu'ils savent qu'ils demandent l'impossible — ils veulent être des dieux, mais, en bout de ligne, ne s'avèrent guère mieux que des pharisiens¹⁰². Leur philosophie — en fin de compte, toute philosophie — n'est que maladie, voire folie. L'épicurisme, par contraste, est plus qu'une simple philosophie : c'est un mode de vie sain et réjouissant.

L'Éloge de la Folie et le De voluptate de Valla

Érasme écrivit l'*Éloge de la Folie* à Londres, chez Thomas More, immédiatement après son retour d'Italie. Il le conçut toutefois durant son trajet vers l'Angleterre, en passant par les Pays-Bas. C'est ainsi qu'il fit passer, dit-il, de longues journées à dos de cheval en se remémorant ses amis anglais et leurs conversations érudites¹⁰³. Je crois que nous pouvons être sûrs que, lorsque l'*Éloge de la Folie* prit forme dans son esprit, ses pensées ne voyageaient pas uniquement vers l'Angleterre où il se dirigeait, mais aussi vers l'Italie qu'il venait de quitter, vers la redécouverte italienne d'Épicure et probablement aussi vers le *De voluptate* de Valla. Le personnage de la Folie est une création littéraire de génie. Elle s'exprime gaiement et philosophiquement, mais aussi avec une colère justifiée, et elle prêche avec ferveur. Ses arguments sont habituellement complémentaires, et non contradictoires comme le sont ceux des interlocuteurs de Valla. Quoi qu'elle dise, elle est fidèle à sa pensée. Par conséquent, nous sommes bien moins incités à nous demander si elle parle au nom d'Érasme : c'est généralement le cas, même lorsqu'elle plaisante et badine. Tout aussi complexe qu'Érasme lui-même, elle est, elle aussi, toujours et sans aucun doute elle-même, toujours la Folie.

Tout comme dans le traité de Valla, les références de la Folie aux stoïciens et à leurs enseignements sont constamment peu flatteuses. Voici la première de celle-ci :

Quant aux Stoïciens, ils se prétendent proches des dieux. Eh bien, donnez-m'en un qui soit trois fois, quatre fois, ou même mille fois stoïcien. S'il ne dépose pas sa barbe, l'emblème de sa sagesse, qu'il partage d'ailleurs avec les boucs, il devra au moins laisser là sa morgue, son air renfrogné et jeter par-dessus bord ces fameux dogmes d'acier, perdre la tête et délirer quelque temps.¹⁰⁴

La ressemblance divine et la barbe de chèvre sont des lieux communs que l'on retrouve également chez Valla¹⁰⁵, tout comme les accusations d'élitisme et d'hypocrisie que la Folie reprend tout en leur donnant un tour nouveau :

D'ailleurs les fameux Stoïciens eux-mêmes ne dédaignent pas le plaisir ; ils ont beau s'en cacher avec soin et l'accabler de mille injures en public, c'est bien sûr pour en détourner les autres et en jouir eux-mêmes plus à leur aise.¹⁰⁶

Et ainsi de suite. Les stoïciens se retranchent derrière le pouvoir de « la raison toute seule », mais la raison elle-même échoue à prendre place dans « la vie courante des hommes », même si « elle n'a que le pouvoir de protester jusqu'à s'enrouer et répéter les préceptes de la morale »¹⁰⁷. L'amitié est tenue en grande estime dans la plupart des sectes philosophiques, mais lorsque les stoïciens, « ces sages que l'on regarde comme des dieux », la pratiquent, elle devient « une liaison morose et sans grâces »¹⁰⁸. Un « sage descend[ui] du ciel » distribue quelques maximes paradoxales d'inspiration clairement stoïcienne : l'homme est inférieur aux animaux parce qu'il est enclin à être l'esclave de ses passions ; la mort d'un être aimé ne doit pas être pleurée puisque la mort ne saurait être plus misérable que la vie¹⁰⁹ ; un noble qui manque de « vertu, seule source de noblesse » mérite d'être considéré comme un bâtard. Ce qui rend ces maximes si aberrantes, c'est que, dans leur « bon sens à contre-temps », comme l'observe la Folie, elles font fi de l'expérience pratique et du bon sens¹¹⁰. Les passions sont humaines, mais les stoïciens les fuient « comme autant de maladies ; [...] Sénèque, deux fois stoïcien [...] défend absolument au sage toute passion », créant « une statue de marbre à l'image de l'homme » (Valla avait utilisé la même expression avant la Folie) ; aussi, en bout de ligne, l'homme pourrait s'enlever la vie afin d'échapper à cette misère. Comme on peut s'y attendre, la Folie, en dévalorisant les suicides héroïques de l'Antiquité romaine, se fait l'écho de l'Épicure de Valla¹¹¹.

Pour Érasme comme pour Valla, l'épicurisme est la philosophie du bon sens pour les gens ordinaires, alors que les stoïciens représentent les prétendus sages

avec leur mépris hautain pour la multitude « ignorante ». Tous deux citent la même règle stoïque selon laquelle « quiconque n'est pas sage est fou »¹¹² et en déduisent que, puisque personne n'est vraiment sage, nous sommes tous fous. La Folie aime cibler les stoïciens, mais prend la peine de préciser que la distance malsaine qu'ils maintiennent avec la vie concrète est partagée par tous les philosophes. Et, parmi tous les philosophes, aucun ne ressemble autant aux « grenouilles stoïciennes » que les scolastiques du Moyen Âge (et, ici encore, l'Épicure de Valla hoche la tête en signe d'approbation¹¹³). Les scolastiques et les stoïciens rivalisent de passion pour les syllogismes les plus stupides et autres formes de raisonnements insensés. La Folie se fait plaisir en citant d'anciens exemples tant stoïciens que scolastiques. Elle présente des maximes scolastiques « si *paradoxaes* que les oracles des stoïciens, qu'on appelle des paradoxes, paraissent auprès d'elles grossières et faites pour le forum [...] »¹¹⁴. En présentant ainsi la cause de l'homme du commun contre les prétendus sages, la Folie appelle comme ultime témoin le Christ :

Ce qui s'accorde avec les passages de l'Évangile où [le Christ] attaque les pharisiens, les scribes et les docteurs de la loi, et où il protège attentivement la foule ignorante. Car que signifie « Malheur à vous, scribes et pharisiens », sinon : « Malheur à vous, sages ! »¹¹⁵

Lorsque la Folie approche des champs d'intérêt intellectuels des épicuriens, elle laisse de côté le ton direct qui caractérisait ses nombreuses références aux stoïciens. La partie du texte qui est pertinente pour notre enquête est délimitée, près du début, par la mention de Lucrèce par la Folie, et par son allusion à sa merveilleuse invocation de Vénus au début du *De rerum natura*. Peu après, elle emprunte à Horace sa plaisanterie où il se désigne comme un porc du troupeau d'Épicure, et elle l'emprunte à nouveau lorsqu'elle en vient à son argument ultime. Le troupeau d'Épicure est également celui de la Folie : ses disciples, gais et imbéciles, sont si complètement différents de « ces gens sombres, adonnés à l'étude de la philosophie aux affaires sérieuses et ardues. La plupart ont vieilli avant d'avoir été vraiment jeunes [...] »¹¹⁶.

Prises comme un tout, ces références à Lucrèce et à Horace dénotent un épicurisme plus caractérisé par la licence que par l'abstinence ; mais le poème de Lucrèce dégage également une confiance dans le fait qu'il est propre à la nature humaine de rechercher le plaisir pur et naturel même si, malheureusement, cette quête peut être pervertie et engendrer une cupidité contre nature et une passion effrénée¹¹⁷. Lucrèce encouragea un nouvel ordre de priorités, subtil peut-être, mais pénétrant. Pour les humanistes qui l'avaient pris à cœur, la nature humaine était d'abord et avant tout naturelle. Présenter celle-ci en tant que réceptacle de la grâce divine et de la corruption satanique pouvait sembler sublime, mais demeurait secondaire.

La Folie ne nomme peut-être pas les épicuriens, mais elle n'a de cesse de mentionner la notion centrale de leur système. « Plaisir (*voluptas*) » et spécialement « bonheur (*felicitas*) », ainsi que d'autres termes similaires, reviennent constamment au long de son discours où elle examine l'état de la société dans ses divers aspects. Plaisir et bonheur, les cadeaux de la Folie même, constituent partout les buts de l'existence humaine. Tout le monde les recherche, à l'unique exception de ceux qui sont engagés dans l'amère quête de la sagesse :

[...] parmi les mortels les plus éloignés du bonheur sont ceux qui s'appliquent la sagesse, deux fois fous par le fait qu'étant nés hommes, ils oublient leur condition, ils aspirent à la vie des dieux immortels, et, à l'exemple des géants, font la guerre à la nature munis des armes de la science [...]¹¹⁸

Le mépris pour la condition humaine équivaut à une rébellion contre la Nature même. La Folie juge l'activité humaine selon sa compatibilité ou son hostilité envers la Nature. Elle-même est si naturelle qu'elle *est* la Nature. Et la Nature, pour Érasme comme pour Valla, est la Nature, sereine et maternelle, de Lucrèce et de Virgile, plutôt que la Nature aveugle que Cicéron associa à Épicure. Devant la Nature, tous les hommes sont égaux¹¹⁹. Apparemment inconsciente du Créateur chrétien, la Folie l'appelle « *natura parens et humani generis opifex* ». Ce faisant, elle rappelle avec bonheur Lucrèce, *natura creatrix*, et, comme lui, elle situe l'humanité primitive dans un Âge d'Or, vivant entièrement sous la gouverne de la Nature. C'est également le cas des abeilles, « les plus heureux et les plus merveilleux des insectes », et des simples d'esprit, qui « ne craignent pas la mort »¹²⁰. Beaucoup plus tard, Érasme confessa que, à l'origine, son intention avait été de faire suivre l'*Éloge de la Folie* d'un *Éloge de la Nature* et d'un *Éloge de la Grâce*¹²¹. Au constat de la place importante occupée par la Nature tout au long de l'*Éloge de la Folie* et de la Grâce dans sa dernière partie, on comprend que ce projet ne fut jamais mené à terme. En outre, quand on constate l'omniprésence de la Nature à travers l'*Éloge de la Folie*, la mystérieuse datation de sa lettre préliminaire « de la campagne (*ex rure*) » peut acquérir une certaine signification.

Tout comme Épicure, la Folie s'intéresse principalement à la nature humaine. Tout au long de son discours, elle rappelle le principe épicurien selon lequel la Nature, agissant à travers les sensations, et non le raisonnement, fixe la norme de la vérité¹²². La Nature est la source de nos instincts, de nos émotions et de nos passions, mais les passions et les plaisirs qu'elle provoque ne sont pas tous identiques. Ici, la Folie s'inscrit dans le sillage d'Épicure et de Lucrèce¹²³ : elle établit une distinction entre deux catégories de plaisir. Certains plaisirs sont sains et innocents, ou presque, alors que d'autres, enflammés par la cupidité et la peur, sont pernicious. Bien que la Folie

ait beaucoup à dire au sujet de ces derniers, ses propos en ce qui a trait aux plaisirs inoffensifs me semblent d'une bien plus grande originalité. Est-ce parce qu'Érasme est imprégné de tradition chrétienne que les plaisirs même les plus innocents semblent si stupides ? « Qui [sic] y a-t-il en effet chez les bébés qui nous pousse à les embrasser, à les dorloter [...] ? Quoi, sinon l'attrait de la folie que la nature prévoyante a donné à dessein aux nouveaux-nés [...] »¹²⁴. Et la Folie continue donc de décrire les petites folies de la vie quotidienne, comme celle de ce père qui « trouve à son fils qui louche le regard tendre »¹²⁵. Après tout, les humains demeurent des humains : ils sont vulnérables, fragiles, imparfaits et, précisément à cause de leur imperfection, ils sont authentiques et aimables :

[Cupidon] fait que chacun parmi vous croit beau ce qui lui appartient : le vieux raffole de sa vieille comme le poupon de sa poupée. Ces choses-là se voient partout et on en rit ; ce sont pourtant ces ridicules qui font le charme de la vie et le lien de la société.¹²⁶

[...] le véritable bon sens [...], c'est de se plier de bon gré à l'avis de la multitude, ou de se tromper complaisamment avec elle.¹²⁷

On doit parler ici de *Philautía*, l'amour-de-soi-même, que la Folie appelle sa sœur¹²⁸. On la retrouve tout au long de l'ouvrage d'Érasme, et elle pourrait bien être sa création la plus originale. Même si *Philautoi* et *philautía* sont le sujet d'un adage (I ii 92), ces termes ne semblent pas très courants dans l'Antiquité. Les philosophes anciens ne semblent les avoir utilisés que rarement. Il est vrai que l'épicurien de Valla, dans un argument assez long, oppose l'auto-conservation à la vertu stoïcienne de *fortitudo*. Qui serait prêt à mourir pour un autre ? demande-t-il. Plutôt, « je me sauverais moi-même avant de sauver cent mille autres personnes ; [...] quelle idée plus contrariante peut être exprimée ou imaginée que celle selon laquelle quelqu'un puisse vous être plus cher que vous-même »¹²⁹ ?

Par conséquent, toute forme d'altruisme ne serait que folie. Mais la *philautie* d'Érasme est substantiellement différente de ce genre d'auto-conservation brutale et égoïste : « Celui qui ne s'aime pas peut-il aimer quelqu'un d'autre (*quemquem amabit qui ipse semet oderit*) ? »¹³⁰, demande la Folie. Sa sœur *Philautía* n'est jamais totalement innocente, mais elle est toujours idiote. Elle peut être calculatrice, mais le lecteur se rend bientôt compte que ses actions sont mal calculées, et quelquefois, l'acteur lui-même s'en rend compte. Les *philautoi* ne trompent qu'eux-mêmes, et, plus souvent qu'autrement, nous sourions de leurs bouffonneries.

La Folie est une sorte d'épicurienne, mais pas une épicurienne à part entière. Même si elle présente parfois les dieux comme de simples spectateurs des choses humaines — « On ne saurait croire tous les rires, tous les amusements, tous les

plaisirs que les pauvres humains procurent chaque jour aux dieux »¹³¹ —, la Folie, contrairement à l'Épicurien de Valla, croit en la Providence et en la responsabilité humaine. D'où les longs passages de discours qui sont consacrés à critiquer sévèrement les actes de folie égoïste dans toutes les couches de la société — cet amour de soi inexcusable parce qu'il porte préjudice aux autres.

Ayant libre accès aux souvenirs d'Érasme de son séjour à Rome, elle commente avec sarcasme la conduite des princes de l'Église qui sont loin de vivre à la hauteur des défis imposés par leurs charges élevées. À propos des pontifes romains, elle dit :

Seules leur restent les armes et les douces bénédictions dont parle Paul et dont ils sont vraiment prodigues : les interdits, les suspensions, les aggravations, les rédaggravations, les anathèmes, les peintures vengeresses¹³² et cette foudre terrifiante qui vous envoie d'un seul geste les âmes des mortels au-dessous du Tartare.¹³³

L'impitoyable dénonciation en clair de Jules II par la Folie va à l'encontre des prétentions ultérieures d'Érasme selon lesquelles il aurait toujours résisté à nommer ouvertement ses cibles : « j'ai cherché à donner du plaisir plutôt qu'à mordre »¹³⁴. S'exprimant sur un ton plus léger, elle trouve que les théologiens constituent un groupe « très heureux ». Se faisant l'écho de l'épicurien de Valla, elle dit d'eux :

[Ils sont heureux] aussi quand ils décrivent en détails tout le monde infernal, comme s'ils avaient passé plusieurs années dans cette république. Et aussi quand ils fabriquent à leur gré de nouvelles sphères, leur en ajoutant pour finir une très vaste et très belle, sans doute pour que les âmes des bienheureux puissent se promener à leur aise, donner des banquets et même jouer à la balle.¹³⁵

Bien que cela ne fasse pas d'elle une agnostique, Maîtresse Folie n'encourage manifestement pas l'intérêt excessif pour l'attirail de la béatitude paradisiaque et, plus spécialement, pour les redoutables tourments de l'Enfer. Dans cette perspective, elle est une digne disciple d'Épicure.

Lorsqu'elle en arrive à la dernière partie de son discours (qu'Érasme allongea considérablement après la première édition), la Folie a changé d'avis. Elle en a fini de plaisanter. Plutôt que ses lettres de créance épicuriennes, elle présente maintenant ses références platoniciennes, parfois stoïciennes¹³⁶, et par-dessus tout chrétiennes¹³⁷.

Elle ne reprend assurément pas le facile enchaînement d'arguments du jeune Érasme qui, dans le *De contemptu mundi*, affirmait que l'épicurisme était apparenté au christianisme.

Cette ultime section, au milieu d'une dernière salve d'allusions classiques, est amenée par la seconde référence de la Folie au « gras et luisant porc du troupeau d'Épicure »¹³⁸ d'Horace. Par la suite, la Folie cite presque exclusivement la Bible. Certains autres renversements dans sa perspective sont également notables. Entre

autres, la folie cesse d'être présentée en tant que sort commun de toute l'espèce humaine : « la vraie folie » devient alors l'apanage de la sainteté. Alors que son changement de perspective s'amorce, la Folie est encore encline à complimenter l'auteur de l'*Ecclésiaste* : « N'est-ce pas d'une candeur rare de faire de tous ses égaux [...] ? »¹³⁹ Elle continue d'insister sur le fait que « tous les mortels sont fous, même ceux qui sont pieux »¹⁴⁰ et trouve la preuve de la folie de la religion chrétienne dans le fait que

les enfants, les vieillards, les femmes et les sots aiment plus que les autres les cérémonies et les choses religieuses et sont donc toujours très près des autels, assurément sous la seule impulsion de la nature.¹⁴¹

Mais un changement soudain survient ensuite lorsqu'elle parle de la « foule des mortels » et souligne que

le commun des hommes admire le plus les choses les plus corporelles, et il pense qu'elles sont à peu près les seules à exister. Au contraire, les hommes pieux négligent le plus ce qui touche de plus près au corps et sont totalement ravis par la contemplation des choses invisibles.¹⁴²

Auparavant, dans le discours de la Folie, la folie humaine avait été une source de plaisir fondé sur l'amour de soi et l'illusion, mais ce n'est maintenant plus le cas : « [...] le bonheur des chrétiens, qu'ils recherchent au prix de tant d'épreuves, n'est rien d'autre qu'une espèce de démente et de folie »¹⁴³. Au bout du compte, il s'agit de « la folie de la croix »¹⁴⁴, par laquelle le Christ nous apporte la rédemption¹⁴⁵ :

[...] il y a un point sur lequel les chrétiens sont sensiblement d'accord avec les platoniciens, c'est que l'âme est plongée et enchaînée dans les liens du corps dont l'épaisseur empêche de pouvoir contempler les choses telles qu'elles sont et d'en jouir.¹⁴⁶

Le divorce de la Folie d'avec Épicure est spectaculaire et total. Céder aux appétits naturels et aux passions est maintenant considéré comme le propre de la foule vulgaire, alors que les hommes authentiquement pieux « s'efforcent de les arracher [eux] aussi de leur cœur, à moins qu'[ils] ne s'élèvent jusqu'à la partie supérieure de l'âme », dirigeant leur amour vers Dieu le Père, « le souverain bien [*summum bonum*] et hors duquel ils proclament qu'il n'y a rien qui doive être aimé ni désiré [*summa mens*] »¹⁴⁷.

L'« éternel bonheur » ne peut être vécu qu'au Paradis, mais « un avant-goût » peut être savouré sous la forme de l'extase mystique, alors que « l'homme sera tout entier hors de lui-même, et son bonheur n'aura pas d'autre raison que d'être détaché de soi [...] ». Toutefois, « cela arrive à très peu » de se voir offrir cet avant-goût¹⁴⁸. La Folie elle-même nomme à plusieurs reprises saint Bernard et Platon comme

étant ses sources d'inspiration, alors que le commentaire de Listrius indique des passages d'Origène¹⁴⁹, et un érudit contemporain accrédita le platonisme de Plotin et de Ficin¹⁵⁰. Il est clair que cet ultime argument dans le discours de la Folie est important et révélateur, mais il est également traditionnel et, il importe de le souligner, de seconde main.

On ne peut mettre en doute l'admiration sincère qu'Érasme portait à la longue tradition, dans l'expérience pieuse chrétienne, de l'extase, qui s'amorça avec la transfiguration du Christ (Matthieu, 17:2) et l'enlèvement de Paul au troisième ciel (2 Corinthiens, 12:2). Habituellement, la Folie partage la familiarité d'Érasme avec les œuvres de saint Bernard¹⁵¹. Après l'*Éloge de la Folie*, cette admiration s'exprima également dans d'autres œuvres, bien que peut-être pas de manière aussi hardie¹⁵². Cependant, il importe ici de remarquer un seuil qui n'est pas franchi. En 1532, Érasme nous dit — et pourquoi ne le croirions-nous pas ? — comment, en rêve, il vit saint François¹⁵³. Sa description de l'apparence et des paroles encourageantes du saint est très précise, mais nulle part dans la totalité de son récit l'on ne repère le moindre indice d'extase. Érasme n'était pas lui-même un mystique. À ma connaissance, il n'a jamais affirmé avoir personnellement expérimenté la transe extatique, et, même s'il révérait certains des grands mystiques chrétiens du passé, les chrétiens de son époque qui méritaient ses louanges n'étaient pas des mystiques non plus. Les vertus chrétiennes pour lesquelles il louangeait, dans de splendides esquisses de portraits biographiques, un Jean Vitrier, un John Colet ou un Thomas More, étaient pour la plupart d'application pratique¹⁵⁴. La tradition du mysticisme extatique ne disparut pas avec l'époque d'Érasme, mais ce ne fut pas, dans l'histoire ultérieure du christianisme, le filon où l'héritage d'Érasme fructifia. La grande finale du discours de la Folie, son éloge de la folie de la croix en tant que transe extatique, constitue sans aucun doute l'apogée de l'ensemble de son argumentation. Négliger cette finale signifierait perdre de vue l'objectif qu'Érasme se donnait avec l'*Éloge de la Folie* ainsi que son message fondamental. Néanmoins, l'authentique originalité d'Érasme réside, je crois, ailleurs.

À mon avis, son authentique originalité réside dans le regard compatissant que jette la Folie sur les folies ordinaires — et plaisantes — de l'existence humaine. C'est là une conception de la vie humaine qui, bien qu'elle soit aussi redevable à la pensée sociale de l'humanisme du Quattrocento, est vraiment nouvelle de par son accentuation de la faiblesse humaine en tant que source de plaisir. Lorsque les stoïciens « se font une gloire à grand bruit de leurs propres vertus », le prédicateur chrétien de Valla leur rappelle l'auto-dénigrement de Paul¹⁵⁵. Le remords à propos de sa propre faiblesse humaine n'est pas une vertu stoïque, mais chrétienne, fidèlement

pratiquée à travers les siècles. Pour la Folie, toutefois, notre faiblesse n'est pas une vertu mais bien plutôt un plaisir — plaisir ici et maintenant plutôt que récompense à venir, au Paradis, tel que promis aux pauvres d'esprit et aux doux dans le Sermon sur la montagne¹⁵⁶.

C'est également là une nouvelle sorte de tolérance. La notion chrétienne traditionnelle de *tolerantia* ne s'applique pas ici : on ne peut *tolerare*, *souffrir avec* quelqu'un qui s'amuse aussi pleinement que les fous de la Folie le font. Peut-être est-il attendu qu'on les *supporte* patiemment — car leur bonheur leur est acquis au prix de leur propre aveuglement —, mais peut-on alors s'empêcher de jouir de leurs illusions et de notre propre intelligence ? Plutôt que de les supporter, il nous est demandé de *partager avec* eux : nous devons prendre conscience que leur folie, si évidente à nos yeux, est la folie de tous et donc la nôtre également, car en ce qui nous concerne, *philautia* nous empêchera de nous en apercevoir. Je me dois de nuancer ce que je viens tout juste d'affirmer. La Folie donne plusieurs exemples de comportements stupides et égoïstes qui sont non pas innocents, mais préjudiciables aux autres, et donc intolérables. Elle n'est alors ni amusée, ni amusante. Mais là aussi, elle s'inscrit dans une tradition bien établie — une tradition de censure morale sévère qui a produit des œuvres telles le *Narrenschiff* (1494) de Sebastian Brant¹⁵⁷. La grande découverte faite par la Folie, ce sont les folies plutôt innocentes qui sont partie intégrante de la nature humaine, les points faibles qui font plaisir à leur auteur tout en suscitant un sourire de sympathie chez l'observateur.

Un saut complet ?

Les déclarations d'Érasme sur l'épicurisme après l'*Éloge de la Folie*

Quand Érasme écrivit l'*Éloge de la Folie* chez Thomas More, il voyait certainement cette œuvre comme un hommage à son hôte et à leur amitié. À son tour, lorsque More écrivit l'*Utopie* six ans plus tard, Érasme fut associé de près à sa conception et, par la suite, à sa publication à Louvain et à Bâle. Tout comme Érasme et More lui-même, les Utopiens affectionnent les jardins ; ils sont également d'authentiques épicuriens¹⁵⁸. Dans toute la production littéraire subséquente de Thomas More, rien ne ressemblera, même de loin, à l'*Utopie*. Dans l'œuvre d'Érasme, l'*Éloge de la Folie* constitue également un phénomène unique. Toutefois, la réaction d'Érasme aux défis de la pensée épicurienne ne cessa pas après l'*Éloge* même si, après l'Italie, son attention principale s'en détourna. Les philosophies grecques ne peuvent désormais plus se mesurer à sa *philosophia Christi*. Le travail sur son édition et sa traduction du Nouveau Testament grec, interrompu pendant un certain temps par l'édition

des lettres de Jérôme, s'avéra accaparant et le mena en temps voulu aux *Paraphrases* du Nouveau Testament et à la révision du texte grec en vue d'éditions ultérieures. Il eut également à affronter un enchaînement ininterrompu de controverses. Toutefois, il rechercha, à l'occasion, du réconfort auprès des classiques¹⁵⁹. Il continua à éditer certains des dialogues moraux de Cicéron¹⁶⁰, traduisit quelques morceaux de Plutarque¹⁶¹ (1514) et, plus tard, de Galien (1526). Même si, bien avant l'*Éloge de la Folie*, il avait parfois lancé des sarcasmes aux stoïciens¹⁶², il semble néanmoins qu'il fut par la suite plus bienveillant à l'égard de la longue tradition selon laquelle les chrétiens pourraient tirer quelque enseignement des philosophes stoïciens. Ainsi, ses remarques disséminées dans le *De conscribendis epistolis*, par exemple, sont toutes positives¹⁶³.

Lorsque Érasme se tourna vers les épicuriens, il a pu parfois avoir recours au vieux cliché et les ranger parmi les parangons de la lascivité¹⁶⁴. Certaines sentences qu'on retrouve dans la première édition non autorisée du *Familiarum colloquiorum formulae* datent peut-être de ses années d'étudiant à Paris. La philosophie stoïcienne y est qualifiée de sévère et de pessimiste. Les théologiens contemporains y sont taxés d'argumenter à la manière stoïcienne, mais leur style de vie est épicurien à l'excès. Lorsque Érasme confronta l'édition non autorisée à la sienne, il eut la prudence de remplacer « théologiens » par « philosophes »¹⁶⁵. Par contre, en 1519, il se laissa entraîner dans un échange épistolaire avec le jeune cardinal Guillaume de Croy dont le discours philosophique et les écrits, s'attendait-il avec raison, allaient à l'encontre des enseignements de son tuteur Juan Luis Vives, un ardent défenseur du stoïcisme. Érasme considéra trop élitiste l'équation qu'établit Croy entre félicité et vertu, alors que Croy accusa pour sa part Érasme d'offrir une argumentation populiste qui, au bout du compte, soutient une philosophie épicurienne du plaisir effréné. Érasme rétorqua que, la vertu mise à part, il existe des bienfaits physiques et matériels qui ne sont pas, du coup, des plaisirs déshonorants¹⁶⁶.

Érasme est toujours prêt à soutenir que l'éthique épicurienne est compatible avec le christianisme, mais, après l'*Éloge de la Folie*, il choisit ses mots avec soin. Dans le *Paraclesis*, publié en 1516 au sein des morceaux préliminaires du Nouveau Testament, il affirma que les chrétiens peuvent trouver beaucoup de choses utiles dans les philosophies païennes. Il cite certains principes stoïciens, platoniciens et aristotéliens, et poursuit :

Rien dans la vie humaine ne peut nous être agréable, si notre esprit n'a pas conscience d'être innocent, telle est la source d'où coule la vraie volupté, reconnaît Épicure lui-même.¹⁶⁷

Bien qu'une grande part de cette doctrine épicurienne ait également été adoptée par des philosophes tels Socrate, Diogène et Épicète, celui qui l'a enseignée et vécue le plus pleinement fut le Christ. Dans le *De contemptu mundi*, il était dit du bon chrétien qu'il est un parfait épicurien. Dans le *Paraclesis*, il est un épicurien sélectif. Le passage cité ci-haut se poursuit ainsi : « S'il y [...] a [des principes] qui soient plus proches du christianisme rejetons ceux-là pour les suivre [...] »¹⁶⁸.

Cette réactualisation prudente de la notion d'un christianisme épicurien ne signifiait pas qu'Érasme tournait le dos à l'épicurisme terre-à-terre de Maitresse Folie. En 1524 et en 1529, il publia respectivement deux nouveaux colloques mettant en scène des personnages rappelant les porcs d'Horace dans le troupeau d'Épicure. Dans le « Colloque des vieillards ou le Coche » (*Gerontologia*), un groupe de vieillards, qui s'étaient connus plusieurs décennies plus tôt à l'Université de Paris, se rencontrent par hasard alors qu'ils font route vers la foire d'Anvers. Ainsi réunis dans le même coche, ils se font part de leurs expériences de vie. L'un d'eux, Polygame, se targue d'avoir montré « peu de répugnance pour les maximes d'Épicure »¹⁶⁹. Il en est à son huitième mariage, a engendré de nombreux enfants et est désolé de ne pouvoir avoir plus d'une épouse à la fois. Il est artisan — un artisan prospère si l'on en juge par l'étendue de la famille dont il assure la subsistance. Tout comme ses vieux amis, Polygame est un survivant bien que miné par ses excès.

Polyphème, un personnage du colloque « Le Cyclope ou le Porte-Évangile » (*Cyclops, sive Evangeliphorus*), est plus coloré et plus complexe que Polygame. La difficulté à analyser ce personnage est amplifiée par la connaissance que l'on a de la personne réelle dont il est inspiré, et parce que l'on en sait suffisamment à son propos pour s'apercevoir qu'il était loin d'être limpide : Felix Rex (de Coninck ?) de Ghent porta des lettres pour Érasme au cours de ses voyages en Europe centrale et occidentale (1528–1532). C'était un homme costaud et un picoleur, tout en étant instruit et également habité par une foi qui oscilla d'érasmiennisme à luthérien, et même à évangélique radicale. Il devint éventuellement le bibliothécaire d'Albrecht de Brandebourg, premier duc de Prusse¹⁷⁰. En quelques coups de pinceau, Érasme réussit à attribuer à son Polyphème plusieurs caractéristiques inspirées de Rex :

Polyphème J'ai l'habitude de ne me confesser qu'à Dieu ; cependant je te confierai que, loin d'être encore parvenu à la perfection évangélique, je suis seulement un homme ordinaire. Et nous autres avons quatre Évangiles, c'est-à-dire que nous poursuivons principalement quatre buts : nous remplir le ventre, satisfaire les organes placés un peu plus bas, disposer de ressources pour vivre, et pouvoir faire ce qui nous plaît. Si nous y réussissons, nous crions la coupe à la main : « Victoire et triomphe, l'Évangile est florissant et le Christ règne ! »

Cannius C'est là vivre en épicurien, et non conformément à l'Évangile.

Polyphème Je ne le nie pas. Mais tu sais que le Christ est tout-puissant, et qu'il peut en un instant nous transformer entièrement.

Cannius Il est également capable de nous métamorphoser en pourceau, et cela, je pense, plus aisément qu'en homme de bien.

Polyphème Que n'y a-t-il rien de pire au monde que les pourceaux [...]171

Une difficulté particulière réside dans l'interprétation du quatrième et dernier commandement de Polyphème : « ut liceat quod lubet agere ». À l'époque, Érasme utilisait souvent des termes similaires pour se plaindre de la licence arbitraire tant de la spiritualité que de l'éthique protestantes, et ce sentiment transparait clairement dans son portrait de Rex. Mais, alors que Cannius peut censurer la « vie épicurienne » de Rex, Érasme lui-même, comme on le sait, tenait l'éthique épicurienne en haute estime. De plus, l'épicurisme de Polyphème ne se limite pas à boire et à courir les jupons. Son quatrième commandement est l'équivalent exact de la seule règle que Rabelais allait plus tard donner aux « moines » et aux « nonnes » de son abbaye de Thélème : « FAY CE QUE VOULDRAS »172. Pour Rabelais comme pour Érasme lui-même, la dimension religieuse que comportait la liberté était indispensable.

Érasme avait de bonnes raisons pour résister à la tentation de traiter ses adversaires d'« épicuriens »173. Ils l'avaient eux-mêmes souvent traité ainsi, et ceci l'attrista profondément. En 1524 à Rome, un critique nommé Battista Casali le fit174. Et plus tard, dans l'Italie de la Contre-Réforme, la subversion épicurienne de toute religion de même que la satisfaction épicurienne de divers appétits devinrent des accusations courantes portées contre Érasme175. En 1526, le théologien Josse Clichtove, de Louvain, accusa Érasme d'épicurisme pour avoir attribué le plaisir sexuel à la nature humaine plutôt qu'à l'homme déchu176. Érasme répondit longuement. Trois ans plus tard, lorsque le franciscain espagnol Luis de Carvajal le compara à Lucien et à Épicure, ce fut, aux yeux d'Érasme, comme si le frère espagnol avait repris les paroles de Luther177, bien que, en un autre moment chargé d'émotion, il déclara que, contrairement à Luther, aucun critique catholique n'avait jamais sombré assez bas pour le traiter d'athée, d'Épicure, de Démocrite178.

En fait, ce furent les attaques brutales lancées par Luther dans son *Du serf arbitre* qui affligèrent Érasme sans fin. Citons, à titre d'exemple, le langage employé par Luther : « Vous empestez Lucien et votre haleine a l'odeur répugnante et soûlarde d'Épicure »179. Les propos de table de Luther illustrent la légèreté avec laquelle il répandait la calomnie de l'incroyance épicurienne (qu'il avait apprise en Italie), et sa célèbre épitaphe improvisée pour Érasme en constitue un point culminant digne de l'Hercule allemand : « il vécut et mourut en épicurien, sans prêtre, sans consolation : il est en enfer »180. La réaction d'Érasme fut compulsive : dans l'*Hyperaspistes*, sa

réplique à Luther, il répéta *ad nauseam* « Lucien », « Épicure » ainsi que les autres noms dont il avait été affublé¹⁸¹, et s'en plaignit également dans des lettres adressées à Luther lui-même¹⁸², au souverain de ce dernier — l'Électeur Jean de Saxe¹⁸³ — ainsi qu'à Johann Faber, futur évêque de Vienne : « [Luther] n'a pas craint de proférer tant de fois que comme Lucien je ne croyais pas à l'existence de Dieu, qu'avec Épicure je soutenais que Dieu n'a nul souci des affaires humaines [...] »¹⁸⁴. Érasme réitéra avec assiduité ses plaintes en 1534 dans son *Purgatio* contre Luther¹⁸⁵.

Ce qui troubla Érasme si profondément, c'est, je crois, que Luther avait tendance à assimiler l'épicurisme à l'athéisme lorsqu'il appelait Érasme « Épicure ». Et il y avait un autre reproche qui l'avait toujours perturbé tout autant, qui était de se faire traiter d'hérétique. Ces deux insultes étaient pires que d'attenter à sa vie : elles menaçaient son droit à la vie éternelle, car Érasme croyait en la récompense divine. Puisque ces deux reproches visaient la même cible, ils exigeaient des répliques à leur mesure.

Érasme a souvent tenté de démontrer que l'hérésie n'était pas nécessairement incompatible avec les dogmes essentiels du christianisme ; maintenant, il était résolu à démontrer qu'Épicure présentait des traits communs avec le Christ. Toutefois, cela signifiait retourner à l'argumentation du *De contemptu mundi* — et retourner par le fait même à son erreur.

Le colloque final de la dernière édition imprimée du vivant d'Érasme (mars 1533) — colloque composé peu de temps auparavant — s'intitule « L'Épicurien » (*Epicureus*)¹⁸⁶. Il s'agit d'un dialogue entre Hédone — *nomen est omen* — et Spudée, lequel, au point de départ, déclare préférer les Stoïciens tout en ne défendant jamais la moindre de leurs positions, alors que Hédone mène la conversation de manière socratique. Son discours se déploie sur le ton assuré d'un sermon moraliste.

L'argumentation principale est celle du *De contemptu mundi*. Elle est présentée d'entrée de jeu et est reprise en plusieurs occasions : « personne n'est plus épicurien que les pieux chrétiens », car « rien n'est plus pitoyable qu'une mauvaise conscience »¹⁸⁷, et, par analogie, une conscience tranquille est le plus grand Bien et la source de l'authentique félicité. La conscience de mal faire détruit l'amitié entre Dieu et l'homme¹⁸⁸. Afin de restaurer cet état de grâce, un processus de purification est proposé, dans un langage imprégné de terminologie traditionnelle :

Ceux qui ont effacé leurs souillures par la lessive des larmes, le nitre de la pénitence et le feu de la charité non seulement cessent de pâtir de leurs péchés, mais souvent s'ouvrent grâce à eux la voie vers une vertu plus grande.¹⁸⁹

Épicure lui-même, et même Cicéron, dont le *De finibus* repose sur les genoux de Spudée durant la conversation, sont tout autant ignorés lorsque Hédone définit

Dieu comme étant le souverain bien¹⁹⁰. Comme d'habitude, les enseignements moraux épicuriens font meilleure figure. La Nature, qui est, pour Hédone, la création de Dieu, est notre mère, et non notre marâtre : elle satisfait les besoins simples de l'homme pieux. Si cela évoque ainsi parfois la tonalité épicurienne de l'*Éloge de la Folie*, Hédone semble généralement plus prêt à s'opposer à Dame Folie. En ce qui a trait aux plaisirs du lit conjugal, il propose de prendre pour modèle l'union entre le Christ et l'Église¹⁹¹. Pour lui, les plaisirs sont soit saints, soit follement mauvais : point de place pour les divertissements folichons et les folies inoffensives : « Certes le fou de naissance ne se distingue de la bête brute que par la forme du corps, mais il est cependant moins à plaindre que les hommes qui se sont abrutis eux-mêmes par des désirs bestiaux »¹⁹². La populace recherche généralement les plaisirs répréhensibles¹⁹³. Il n'y a que deux possibilités pour éviter les soubresauts de la conscience et la peur de la mort qui en résultent : « démence ou incrédulité ». Donc, et comme cela découle du contexte où s'inscrit le discours d'Érasme, les gens sains d'esprit ne peuvent les éviter, mais doivent plutôt leur faire face. Même un misérable vieux pécheur y est contraint. « Il ne faut pas désespérer tant qu'on respire. Je l'invite à recourir à la clémence du Seigneur »¹⁹⁴. Quand Luther fit la lecture de « L'Épicurien », il s'arrêta à « démence ou incrédulité » en tant que moyens d'éviter la peur de la mort et négligea le contexte dans lequel Érasme tenait ces propos. Luther pouvait ainsi arriver à la conclusion satisfaisante selon laquelle Érasme était bel et bien un épicurien athée. De surplus, Luther ignore — injustement — l'autre mot clé dans ce passage : « espérance ». Une meilleure lecture de « L'Épicurien » nous dirait que, si Érasme insistait si souvent sur les affres de conscience, c'était parce qu'il les considérait comme un pont entre le sacrement catholique de la pénitence et l'espérance gratuite des protestants. Et ceci, à tout le moins, serait un point sur lequel l'auteur âgé de « L'Épicurien » aura dépassé — et de loin — l'argumentation du *De contemptu mundi* avec son air de jeunesse.

Conclusion

Érasme n'était pas un épicurien. Il ne douta jamais de l'immortalité de l'âme humaine ni de l'existence d'un Dieu providentiel et bienveillant. Il n'avait que faire de la conception d'un univers infini tant dans l'espace que dans le temps, et il ne démontra aucun intérêt pour l'atomisme.

Toutefois, certains aspects du système épicurien étaient apparentés à ses manières de penser et de vivre. Non seulement aimait-il les jardins, mais il était manifestement sympathique à l'approche de Lucrèce de la nature et, de même, au

mode de vie modeste et à la définition atténuée du plaisir en tant qu'absence de douleur qu'on retrouve chez Épicure. Tout comme les épicuriens, il croyait au libre arbitre ; il fuyait également les charges publiques et abhorrait l'héroïsme guerrier ainsi que la guerre en général. Tout au long de sa vie, il fut mis en présence de certaines informations explicites — et en grande partie trompeuses — concernant l'épicurisme.

De plus, au cours de ses lectures incessantes, il a pu traverser malgré lui des ponts qui le ramenaient vers les principes épicuriens. Par exemple, N.W. DeWitt a rassemblé des preuves de résonance de la pensée épicurienne dans la Bible, entre autres dans l'*Ecclésiaste*, et plus spécialement dans la première Épître de Paul aux Thessaloniens¹⁹⁵. Des confréries épicuriennes existaient vraisemblablement dans les cités qui ponctuaient l'itinéraire missionnaire de Paul et, étant donné la compatibilité entre éthiques épicurienne et chrétienne, un disciple d'Épicure qui rêvait d'une foi transcendantale et d'une rédemption assurée a très bien pu s'être converti au christianisme. DeWitt considère l'épicurisme et le christianisme comme les deux mouvements les plus anciens motivés par un mandat de travail missionnaire auprès du petit peuple et de la classe moyenne¹⁹⁶. Si c'est bien le cas, la rivalité qui en découlait expliquerait aisément l'hostilité pour Épicure dont le christianisme hérita du judaïsme. La tradition fondamentalement défensive ainsi instituée ne pouvait manquer d'influencer le jeune Érasme.

Dans les écrits de son Père de l'Église favori, Origène, il allait souvent trouver un réquisitoire sévère et bien documenté contre Épicure. Augustin, qu'Érasme négligea rarement de consulter, était tout aussi compétent en la matière et surtout négatif. Lactance, dont Érasme édita l'une des œuvres¹⁹⁷, s'en prenait tout particulièrement aux épicuriens dans tous ses écrits. Aux yeux du Père africain, le système épicurien était la cible la plus digne pour sa polémique. Il citait souvent Lucrece et avait généralement beaucoup à dire — parfois avec justesse — à propos des épicuriens.

Cette tradition chrétienne, généralement critique mais qui reconnaissait à contrecœur la probité morale d'Épicure, fut transmise au Moyen Âge. Pierre Abélard (1079–1142) fut une exception notable à ce courant dominant de dénigrement. Dans son *Dialogue*, Abélard met l'accent sur le fait qu'Épicure prône le plaisir que procure la paix d'esprit plutôt que la satisfaction de la chair. Le porte-parole d'Abélard pour la philosophie met sur le même pied ce plaisir et la béatitude que le Christ nomme Royaume des cieux¹⁹⁸. Avec le *De contemptu mundi*, le jeune Érasme se présenta en champion de cette tradition chrétienne. En faisant fi de tout sauf de l'éthique épicurienne, il évita avec bravoure les insultes traditionnelles, mais se priva également de toute possibilité de rendre justice à Épicure.

Deux décennies plus tard, avec l'*Éloge de la Folie*, Érasme adopta une approche sensiblement différente. Les humanistes italiens du xv^e siècle avaient ravivé l'intérêt pour Épicure et ses disciples. Découvrant chez Lucrèce et chez Diogène Laërce une abondance d'informations plus fiables, ils étaient moins empressés de condamner le système épicurien, et certains d'entre eux firent preuve d'une sympathie sans réserve. Comme c'est souvent le cas, Érasme est ambivalent, et la place qu'on doit lui réserver se situe entre cette réévaluation modeste au xv^e siècle et le renouveau épicurien plus vigoureux qui eut lieu au xvii^e siècle. Dans l'*Éloge de la Folie*, il fit sien la juxtaposition antagonique de Valla entre épicuriens et stoïciens. En clouant au pilori ces derniers, il alla à l'encontre de sa propre sympathie pour les penseurs stoïciens et de l'orientation philosophique qui allait dominer le reste de son siècle. L'influence qu'eut Érasme — s'il en eut — sur les troupes de nouveaux « épicuriens » français et anglais du xvii^e siècle se doit d'être l'objet d'une autre étude. C'est une époque où l'on se pencha alors de manière décisive sur les idées scientifiques d'Épicure, alors que les tentatives de le réconcilier avec le christianisme furent peut-être plus vaillantes que convaincantes. Mais du moins, l'*Éloge de la Folie*, avec ses éperons épicuriens, continua de susciter l'inspiration au cours des siècles suivants.

Notes

- * Ce texte a d'abord été présenté en anglais à titre de conférence plénière intitulée « Erasmus' Somersault in the Garden of Epicurus » lors du Congrès de la Société canadienne d'Études de la Renaissance qui a eu lieu à Toronto en mai 2002. La traduction de cette présentation, par Brenda Dunn-Lardeau et Alain Biage, a été rendue possible grâce à l'appui du CRSH (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada) et a bénéficié de la relecture par son auteur.
1. John Ferguson et Jackson B. Hershbell, « Epicurianism in the Roman Empire » in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.4 (1990) (Berlin-New York : De Gruyter), p. 2257–2327.
 2. Norman Wentworth DeWitt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1959), p. 10.
 3. Lettre 1110, *La correspondance d'Érasme*, Aloïs Gerlo et Paul Foiriers, dir., traduite et annotée d'après le texte latin de l'*Opus epistolarum* de P. A. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod (Bruxelles, Québec : Presses académiques européennes, Presses de l'Université Laval, 1970), vol. IV, p. 316–319.
 4. Jacques Chomarat a traduit un extrait du texte de jeunesse d'Érasme, *Les Antibarbares*, dans *Érasme. Œuvres choisies* (Paris : Livre de Poche, 1991), p. 41–47, mais non celui ci-dessous que nous traduisons : « But seriously, my friends, since we have happened by chance on such a splendid subject, why should we not set up an academy

here on the model of Plato's? No matter if we have not a plane tree like the Platonic or Ciceronian ones [...] I am offering you real trees instead [...], a whole orchard which you can see near our house on the left, bordered by noble oaks and the clearest of streams. What if we water this place too with our discussions, so that it will never dry up at any future time? And under that great pear tree, practically in the middle of the garden, there are some very comfortable seats [...] If so weighty a philosopher as Socrates could be allured (as in the *Phaedrus*) by the pleasantness of the place to lie down in the grass and converse beside the little spring, why should we not be tempted to sit down here, by these gardens which Epicurus himself might praise? » *Collected Works of Erasmus* (Toronto : University of Toronto Press, 1974 —), (désormais désigné par le sigle *CWE*) : ici, *CWE*, 23, p. 39 et *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (Amsterdam : North-Holland, 1969-), (désormais désigné par le sigle *ASD*), ici *ASD*, I-1, p. 64–65.

5. Platon, *Les Lois*, 8.845B.
6. Colloque « L'apothéose de Capnion » (*Apotheosis Capnionis*), traduit du latin par J. Chomarat, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager in *Érasme*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager (Paris : Robert Laffont, 1992), p. 266–174, p. 269 pour ce passage. Voir P. G. Bietenholz, « Erasmus und die letzten Lebensjahre Reuchlins », *Historische Zeitschrift* 240 (1985), p. 45–66.
7. La déclaration classique en ce qui a trait à « la découverte du monde et de l'homme » fut prononcée par Jacob Burckhardt dans *La civilisation de la Renaissance en Italie*, traduction de L. Schmitt, revue et corrigée par R. Klein, (Genève : Éditions Gonthier, 1964 [Plon, 1958]), partie IV. Elle demeure tout aussi pertinente aujourd'hui qu'elle l'était au XIX^e siècle. Dans le chapitre intitulé « Découverte de la beauté de la nature », le pape Pie II figure à juste titre en tant que témoin clé.
8. Dante, *La Divine comédie*, Purgatoire, chapitre 28.
9. Colloque « Le banquet religieux » (*Convivium religiosum*) in *Érasme — Colloques*, vol. I, traduction et présentation d'Étienne Wolff (Paris : Imprimerie Nationale, 1992), p. 142–190, p. 153 pour ce passage.
10. *Ibid.*, p. 147.
11. *Ibid.*, p. 151.
12. *Ibid.*, p. 150.
13. Colloque « Le banquet religieux » (*Convivium religiosum*) in *Érasme — Colloques*, vol. I, traduction et présentation d'Étienne Wolff, *op. cit.*, p. 164.
14. Dans la Lettre 1594, de Leonard Casembroot, (*La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, vol. VI, p. 176–180), ce dernier relata : « Nous voyons en Italie de ces choses auxquelles notre simplicité ancestrale ne peut s'accoutumer. [...] Il n'est aucun satrape qui ne puisse nous envier nos jardins où Pomone [la déesse des arbres fruitiers] elle-même se sentirait chez elle. » En réponse (Lettre 1626, *ibid.*, p. 239–240), Érasme, à Padoue en 1525, exhorta un étudiant flamand de ne pas « peupler l'Italie de bâtards », mais plutôt de « la dépouiller du trésor de ses lettres » (p. 239). Puis, il ajouta : « Que ne

- m'est-il permis de te dire ces choses de vive-voix dans tes jardins! » (dont son jeune ami avait élégamment fait l'éloge).
15. Craig R. Thompson, *CWE*, 39, p. 172. Paul Roth, « Die Wohnstätten des Erasmus in Basel », *Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam* (Bâle : Braus-Riggenbach, 1936), p. 270–281.
 16. Lettre 1756, *La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, vol. VI, p. 496–500, p. 497.
 17. Lettre 2141.
 18. Lettre 2147.
 19. Lettre 2156, à Johannes Brisgoicus.
 20. Cicéron, *De finibus*, 5,3. N. W. DeWitt, *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.*, p. 92. Pline rendit hommage à Épicure, ce « maître en loisir », pour avoir été le premier à créer un jardin à l'intérieur des limites de la cité d'Athènes (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XIX, texte établi, traduit et commenté par J. André [Paris : Les Belles Lettres, 1964], XIX : 51 (p. 19).
 21. Voir note 36 ci-bas.
 22. À propos de la connaissance des lettres de Sénèque par Érasme, voir Lettres 56 et 137; pour son édition des *Senecae lucubrationes* (Bâle : J. Froben, 1515), voir Lettre 325.
 23. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, traduction, introduction et notes par Marie-Ange Jourdan-Gueyer, (Paris : Garnier-Flammarion, 1992), lettre 21:10: « Lorsque tu arriveras à ses petits jardins et que tu liras l'inscription: « hôte, ici tu te trouveras bien, ici le souverain bien est le plaisir », le gardien de cette demeure sera prêt, hospitalier, humain, il t'accueillera avec de la polenta, te versera aussi de l'eau [...] « Ces petits jardins, ajoute-t-il, n'excitent pas la faim mais l'apaisent [...] ; voilà le plaisir dans lequel j'ai vieilli » (p. 123).
 24. Au sein du flot de publications à propos d'Érasme, l'épicurisme a parfois été abordé. Voir B. J. H. M. Timmermans, « Valla et Érasme, défenseurs d'Épicure », *Neophilologus* 23 (1938), p. 414–419 ; Marie Delcourt et Marcelle Derwa, « Trois aspects humanistes de l'Épicurisme chrétien », in *Colloquium Erasmianum* (Mons : Centre Universitaire de l'État, 1968), p. 119–133 ; R. Bultot, « Érasme, Épicure et le *De contemptu mundi* », in éd. J. Coppens, *Scrinium Erasmianum* (Leiden : Brill, 1969), II, p. 205–238 ; S. Dresden, in *Colloquia Erasmiana Turonensia*, éd. J.-C. Margolin (Toronto : University of Toronto Press, 1972), p. 472–75; Walter H. Gordon, *Humanist Play and Belief. The Seriocomic Art of Desiderius Erasmus* (Toronto : University of Toronto Press, 1990), p. 121–130. Voir aussi note 77 plus bas.
 25. Lettre 1194, *La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, vol. IV, p. 525–526, p. 525. Théodoric de Haarlem, le moine au nom de qui Érasme prétend écrire, existait réellement ; voir éd. P.G. Bietenholz et al., *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (Toronto : University of Toronto Press, 1985–1987) 3, p. 318 et s.
 26. Nos traductions de « trifling pieces », «for practice in writing », « The pleasures of a secluded life », « Pleasure in monasteries? » et « we live wholly by the rule of Epicurus » (*CWE*, 66, p. 165).

27. Nos traductions de « Epicurus says that pleasures entailing troubles in uneven measure must be rejected » et de « Epicurus also teaches that one must sometimes undergo pain for the sake of avoiding greater pain, similarly, that one must always pass up some pleasures to obtain greater ones » (*CWE*, 66, p. 165 et suivantes).
28. *CWE*, 66, p. 171. Ces « jardins monastiques » (comme les a nommés un lettré) offrent une ressemblance frappante avec la description des Champs-Élysées par Plutarque telle qu'Érasme allait la traduire plus tard ; voir ci-bas la note 158 ainsi que Bultot, « Érasme, Épicure et le *De contemptu mundi* », *art. cit.*, p. 220 et suivantes.
29. Notre traduction de « First of all, the pleasure of being free from that horrible pain caused by a bad conscience (*sordida conscientia*). According to Epicurus (and let us not abandon him), this is the greatest pleasure, for he who is free of pain feels no small pleasure. Secondly, is it not pleasurable to contemplate the heavenly, the eternal delights that we hope to enjoy, God willing? [...] Can anyone be so dejected, brought so low by mental anguish that he will not be elated, exhilarated, and eager to leave his mean body behind when he thinks of that life in heaven? [...] Although moments of such delight are rare (as St Bernard says) and usually of brief duration, they are nevertheless so intense as to make all pleasures of the world combined into one seem mean and despicable in comparison » (*CWE*, 66, p. 166 et suiv. et *ASD V-1*, p. 75).
30. J. G. Blühdorn, « Gewissen » in *TRE*, 13, p. 192–213, voir pages 198–202. John R. Porter, *Studies in Euripides' Oreste* (Leiden, New York : E. J. Brill, 1994), p. 307–311. Dans le *De rerum natura*, 3.1012–1023, Lucrèce parle de la peur d'être puni pour nos mauvaises actions et exprime son horreur pour un sentiment de culpabilité qui pourrait nous empêcher de voir que la mort est la limite ultime d'une telle punition. Par conséquent, conclut-il, « [c]ette vie de l'Achéron est donc sur terre : c'est la vie infernale des insensés ». Lucrèce, *La nature des choses*, traduit et présenté par Chantal Labre (Paris : Arléa, 1992), p. 142.
31. Je ne soutiens pas que le chapitre XII qui clôt *De contemptu mundi*, qui est le seul à mettre en garde contre des vœux monastiques irréflechis, soit une addition composée au moment de la publication. Cependant, la Lettre 1196, écrite lors de la publication de *De contemptu mundi*, montre que, malgré ses appréhensions croissantes envers Luther, Érasme continua à soutenir tout ce qu'il avait dit dans le chapitre XII.
32. Voir *CWE*, 1, Index, s.v. « Seneca » et « Cicero ». Dans ce qui nous est parvenu des écrits d'Érasme pour cette période, je ne trouve aucune référence au *De natura deorum* de Cicéron, bien qu'il ait pu l'avoir lu quand même, bien entendu.
33. Voir ci-bas la note 130.
34. 6. XVI. 26 : « Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit ». Saint Augustin, *Confessions*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle (Paris : Les Belles Lettres, 1961), p. 142. À propos de la connaissance de Jérôme et de Lactance par Érasme, voir *CWE*, I, Index.
35. Notre traduction de « no equipment of solid reading ».

36. Dans *CWE*, 1, p. 222, La mention que fait Érasme (Lettre 113 de 1499) du philosophe scythe Anacharsis, l'un des sept sages traditionnels, est accompagné d'une note faisant référence à Diogène, mais Anacharsis est nommé dans les lettres de Sénèque ainsi qu'en plusieurs autres endroits. Les sept sages étaient proverbiaux, tout comme la « recherche d'un homme » de Socrate, évoquée par Érasme dans les *Antibarbares* et objet d'une note dans *CWE*, 23, p. 41, avec une autre référence à Diogène. Bien que je ne connaisse aucune référence à Diogène dans l'*Adagiorum collectanea* de 1500, l'édition critique à venir de cette œuvre par ASD pourrait me donner tort.
37. Lettres 23, 39, 45 et 173.
38. Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Florence : Sansoni, 1961), p. 77–82. Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (Londres, New York : Routledge, 1989), p. 142–152. *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, trad. et intro. Gordon Griffiths, James Hankins et David Thompson (Binghamton, N.Y. : Medieval & Renaissance Texts & Studies, Renaissance Society of America, 1987), p. 257 et s., 261 et s., 270 et s. Pour une lettre de Filelfo qui rapproche le plaisir épicurien de la félicité chrétienne, voir ASD, 1–3, p. 721 note cf. Allen, I, p. 99 (Lettre 20). Il semble qu'Érasme n'ait jamais fait référence à Cosma, le plus fervent adepte d'Épicure parmi les humanistes du Quattrocento.
39. Nos traductions de « the Epicurean way of life », « taking incredible care to escape work, embracing sloth and a sheltered life » et « who with Epicurus had never learned letters » (*CWE*, 23, p. 75, 93). Tout comme dans le *Enchiridion militis christiani*, composé entre 1499 et 1503, Érasme ne mentionne qu'une seule fois « Milésiens, Sybarites, débauchés, épicuriens, en un mot, tous les inventeurs de plaisirs » (notre traduction de « Milesians, Sybarites, profligates, Epicureans, in a word, all the devisers of pleasures »), qui sembleront « dégoûtants » (« nauseous ») en comparaison avec le Christ : *CWE*, 66, p. 89. Le même point de vue est exprimé dans l'une des deux seules références à Épicure dans les lettres qui nous parvenues d'avant le séjour en Italie d'Érasme, Lettre 157.
40. Robert Gaguin et John Colet ont tous deux correspondu avec Ficin. William Grocyn et Thomas Linacre ont, comme Colet, étudié à Florence, et tous trois, à Londres, ont encouragé le jeune Thomas More et se sont liés d'amitié avec lui. En 1505, ce dernier avait terminé de traduire *The Life of John Picus Erle of Mirandula*.
41. Jill Kraye in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, éd. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner et Eckhard Kessler, et Jill Kraye (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), p. 377.
42. Par exemple, Augustin Renaudet, *Érasme et Italie* (Genève : Droz, 1954), p. 33 : « On ne peut donc exagérer l'influence qu'exercèrent sur le développement intellectuel, moral et religieux d'Érasme ces quelques mois passés en Angleterre, au cours desquels, à Oxford, il avait découvert, avec le premier humaniste anglais, une Italie qu'en Hollande et à Paris il n'avait pu qu'entrevoir ». Pour Michael. A. Screech, l'influence « presque impossible [à] évaluer » provient de « Origène, Basile, Ambroise, Augustin... Cet évangélisme « platonisant » est très différent quant aux valeurs qu'il met

- en relief, du mysticisme magique de Ficin ou de Pic de Mirandole ou même de John Colet. » Néanmoins, Érasme « était influencé par le platonisme qu'il avait rencontré en Italie : c'est là probablement qu'il se rendit compte pour la première fois de l'influence des données que Platon avait apportées aux doctrines de l'extase avec ses enseignements dans le *Phèdre* [...] » M. A. Screech, *Érasme — L'extase et l'éloge de la folie*, traduit de l'anglais par J. Chambert (Paris : Desclée, 1991), p. 18–19.
43. On retrouve un court hommage à Pic de la Mirandole dans la Lettre 16 et une référence ancienne à l'ami de Ficin et confrère platonicien Cristoforo Landino dans l'Adage 119 (*ASD*, 31, p. 58).
 44. R. Bracht Branham, « Utopian Laughter : Lucian and Thomas More », *Moreana* 86 (juillet 1985), p. 23–43, en particulier p. 26.
 45. *ASD*, I-1, p. 450–469, spécialement la p. 464. Érasme pourrait bien avoir trouvé quelques pistes utiles dans l'aventure grivoise du *Banquet ou les Lapithes (Convivium sive Lapidiae)* (*ASD*, I-1, p. 604–617). De *La double accusation ou Les tribunaux* et de *Hermotimos ou les Sectes*, qu'il n'a pas traduits, il pourrait avoir conservé une part du dédain de Lucien pour les stoïciens.
 46. Notre traduction de « should reveal one of the great subversive movements in the history of ideas », Walter Kaiser, *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1963), p. 78.
 47. Lettres 200–216.
 48. Lettre 203, *La correspondance d'Érasme, op. cit.*, vol. I, p. 409.
 49. Nos traductions de « signs of disillusion » et de « Erasmus had not enjoyed his stay ». A. H. T. Levi dans l'introduction de *Praise of Folly*, trad. Betty Radice (Londres : Penguin Classics, 1993), p. xliv–xlv.
 50. A. Renaudet, *Érasme et l'Italie, op. cit.*, p. 49, 57. Renaudet évoque également Benvenuto d'Imola qui, dans son commentaire de la *La Divine Comédie* de Dante, « compte plus de cent mille épicuriens venus d'illustres familles ».
 51. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, éd. A. Prosperi (Turin : Giulio Einaudi, 1992), p. 24 et suivantes. Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)* (Florence : Olschki, 1999).
 52. Lettre 916.
 53. Lettre 1989. Renaudet, *Érasme et l'Italie, op. cit.*, p. 76, 79.
 54. Lettre 2465.
 55. *CWE*, 8, p. 368 note 22. Lettre 3032.
 56. Renaudet, *Érasme et l'Italie, op. cit.*, p. 83 : « La date de l'arrivée d'Érasme à Venise est capitale dans l'histoire de ses contacts intellectuels avec l'Italie, de son évolution intellectuelle et de sa production scientifique, de sa création littéraire. La date est capitale sans doute dans l'histoire de l'esprit humain. »
 57. Adage 1001 « *Festina lente* » (« Hâte-toi lentement »), traduit du latin par Jean-Claude Margolin in *Érasme*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, *op. cit.*, p. 133–134 pour ce passage. Cette section fut ajoutée à l'édition de 1526. Alde publica également une édition révisée des traduc-

tions d'Euripide par Érasme, et l'on peut présumer qu'en retour, Érasme prit part au travail entourant les importantes premières éditions par Alde des lettres de Pline le Jeune et de Plutarque qui étaient imprimées à cette époque, ainsi peut-être qu'au monumental Platon qui parut en 1513. Dans ce même ajout de 1526, Érasme dresse la liste des auteurs grecs qu'il a eu l'occasion de lire attentivement directement dans le manuscrit alors qu'il séjournait à Venise pour la préparation des *Adages* par Alde : « Parmi ceux-ci étaient les œuvres de Platon en grec, les *Vies* de Plutarque ainsi que ses *Moralia* qui commencèrent à être publiées alors que mon travail était presque terminé ». Notre traduction de « Among them were Plato's works in Greek, Plutarch's *Lives* and also his *Moralia* which began to be printed when my work was nearly finished ».

58. ASD, II-5, p. 333, 351, 354. La copie que possédait Érasme d'une réimpression de la traduction de Traversari (Bâle : V. Curio, 1524) se trouve aujourd'hui à Cracovie ; voir Maria Cytowska, « L'influence d'Érasme en Pologne au XVI^e siècle » in éd. J. Irmscher, *Renaissance und Humanismus in Mittel-und Osteuropa* (Berlin : Berlin Akademie-Verlag, 1962), p. 192–196.
59. Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, op. cit., p. 72–73.
60. Puisque Érasme connaissait l'existence du Pogge avant même d'aller en Italie, il convient de noter que Jill Kraye écrit, dans *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., p. 380 : « Poggio Bracciolini invita par plaisanterie un ami dans un jardin de plaisirs, présidé conjointement par l'Épicure qui vécut de pain et d'eau, et par l'Épicure qui enseigna le plaisir que procure la titillation des sens. » Notre traduction de « Poggio Bracciolini jokingly invited a friend to a pleasure garden jointly presided over by the Epicurus who lived on bread and water and the Epicurus who thought happiness derived from titillation of the senses ».
61. Adage I ii 38, iv 38 (CWE, 31, p. 179, 348). Le passage cité dans le *De pueris* (CWE, 26, p. 341) était très cher à Érasme. On trouvera d'autres références à ce passage dans la Lettre 334 ainsi que dans ASD, I-3, p. 742.
62. Notre traduction de « life is good in every way ». Adage II iii 49 (CWE, 33, p. 161). Plus tard, dans le « Colloque des vieillards ou le Coche » (*Gerontologia*), Érasme attribue cette sentence à un orateur qui présente plusieurs traits communs avec son parfait épicurien chrétien. Il est représenté en opposition avec le type de l'épicurien hédoniste qui, toutefois, est lui aussi un survivant. Voir plus loin, p. 43.
63. Voir par exemple *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, éd. et trad. Silvana Seidel Menchi (Turin : Giulio Einaudi, 1980). Dans sa substantielle introduction, l'éditeur affirme : « sans l'Italie, en particulier sans Venise, les *Adagiorum chiliades* ne seraient pas nées, ou, au moins, ne seraient pas devenues ces 'travaux herculéens' qui lanceront la renommée européenne de son auteur ». Notre traduction de : « senza l'Italia, e soprattutto senza Venezia, le *Adagiorum Chiliades* non sarebbero nate, o almeno non sarebbero diventate quel « lavoro d'Ercole », che varerà la fama europea del suo autore. » (p.xiii).

64. ASD, I-4, p. 187–351 (*Paraphrasis seu potius epitome in Elegantias Laurentii Vallae*) ; voir Lettre 23.
65. Lettres 67 et 68.
66. Lettre 182, *La correspondance d'Érasme*, op. cit., vol. I, p. 381–387.
67. Lorenzo Valla, *Opera omnia*, préf. E. Garin (Turin : Bottega d'Erasmus, 1962), I, p. 357–361, 428.
68. Érasme, *Du libre arbitre* in *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, édité par Jean Leclerc, Leide, Petrus van der Aa, 1703–1706, (réédition Hildesheim : Georg Olms, 1961–1962) (désormais siglé LB) LB, IX, cc. 1218 E-F, 1231 A, *CWE*, 76, p. 14 et suivantes, 48. *Hyperaspistes I*, LB, X, cc. 1276 D, 1315 A-C, *CWE*, 76, p. 162, 250–252.
69. Lorenzo Valla, *On Pleasure / De voluptate*, intro. et trad. A. Kent Hieatt et Maristella de Panizza Lorch [avec le texte latin établi par cette dernière] (New York : Abaris Books, 1977). Toute référence subséquente à cette œuvre proviendra de cette édition.
70. Notre traduction de « I have been reading Valla's book on the True Good, and have become quite an Epicurean [...] » P. S. Allen, *The Age of Erasmus* (Oxford : Clarendon Press, 1914), p. 28. R. J. Schoeck, « Erasmus and Valla : The Dynamics of a Relationship » in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 12* (1992), p. 47.
71. À Motta et à Venise, Girolamo Aleandro avait précédemment été le tuteur du neveu de Grimani, Marino Grimani. Alors qu'il visitait Rome, Érasme se ferait également offrir une place dans la maisonnée de Grimani, comprenant vraisemblablement le tutorat de son neveu. Voir Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono. Critical Edition*, édité par Maristella de Panizza Lorch, (Bari : Adriatic Editrice, 1970), p. xviii-xx, ainsi que la Lettre 2465.
72. Lettre 2443.
73. Lettre 1195, *La correspondance d'Érasme*, op. cit., vol. IV, p. 526–531, p. 528; cf. Adages II i 34, iv 91. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, op. cit., p. 84, 87.
74. Lettre 256, *La correspondance d'Érasme*, op. cit., vol. I, p. 479–480.
75. Philippe Renouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle* (Paris : Service des travaux historiques de la ville de Paris, 1964), II, n^{os} 183, 201. *Contemporaries*, op. cit., I, p. 79–81, III, p. 71–72. Bade rédigea une préface dédicatoire pour le *De voluptate*, datée du 11 mars 1512 et adressée à Guillaume Petit, le confesseur du roi, qui avait fait la promotion, cinq ans plus tôt, de l'idée d'une nomination royale pour Érasme à Paris.
76. ASD, IV-3, p. 42.
77. Dans « Valla's *De voluptate ac de vero bono* and Erasmus' *Stultitiae laus* : Renewing Christian Ethics », *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 15* (1995), p. 1–25, Letizia Panizza, sur l'unique base d'une preuve interne, prend pour acquise la connaissance par Érasme du traité de Valla (p. 2, p. 12–13).
78. À l'origine, Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli Panormitanus et Niccolò Niccoli furent choisis pour parler respectivement au nom du stoïcisme, de l'épicurisme et du christianisme. Ils furent remplacés, dans les versions subséquentes, par Catone Sacco, Maffeo Vegio et Antonio de Rho.

79. Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 84, 128.
80. Riccardo Fubini, *Umanesimo e secularizzazione da Petrarca a Valla* (Rome : Bulzoni, 1990), p. 66. Les interprétations du *De voluptate* de Valla varient grandement ; celle de Fubini me semble particulièrement pénétrante.
81. Notre traduction de « paganism has done nothing virtuously, nothing rightly » (« nihil cum virtute gentilitatem, nihil recte fecisse »). Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 51 (anglais) et 50 (latin).
82. Nos traductions de « the body and blood of our Lord and King, Jesus Christ, will be ministered to us, even from his very hands, in that most honorable, celebrated, and in truth Godly banquet » (« corpus et sanguinem ipsius regis ac domini nostri Christi et quidem suis minibus ministrari in illo honoreficientissimo, celeberrimo et vere Dei convivio ») et de « [the Virgin Mary] will clasp you to her virginal breast, on which she suckled God; and she will kiss you [*libabitque oscula*] » (« te virgineo illo pectore quo Deum allactavit amplexabitur libabitque oscula »). *Ibid.*, p. 301 (anglais) et 300 (latin), et 315 (anglais) et 314 (latin).
83. Notre traduction de « a place of great happiness, filled with sports, dances, music, banquets and other amusements » (« summa cum voluptate celebrari palestris, choreis, symphonies, commessationibus ceterisque iocunditatibus »). *Ibid.*, p. 217 (anglais) et 216 (latin).
84. Notre traduction de « It is probable that most of them wavered inwardly between incredulity and a remnant of the faith in which they were brought up, and outwardly held for prudential reasons to the Church » (que l'on préférera à celle de L. Schmitt, revue et corrigée par R. Klein, de Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, *op. cit.*, vol. II, p. 175 pour ce passage : « La plupart ont dû floter entre le libertinage d'esprit et les souvenirs du catholicisme, dans lequel ils avaient été élevés; du reste, la simple prudence les empêchait de se brouiller avec l'Église. »).
85. Notre traduction de « more adapted to the perversion of the souls » (« pervertendos animos magis apposita est »). Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 258. Le chrétien met également en garde contre « les arguments épicuriens, selon lesquels la débauche, l'adultère, le dévergondage ainsi que presque tous les types d'actes disgracieux ne peuvent être condamnés et doivent au contraire être considérés comme étant bons ». Notre traduction de « the Epicurean arguments, that debauchery, adultery, profligacy, and almost every kind of disgraceful action cannot be condemned and must be numbered among the goods » (« necesse est ut stupra, adulteria, nequitias et prope omne genus flagitii non esse vituperabile atque in bonis numerandum esse concedant, epicureis rationibus revicti et coacti »). *Ibid.*, p. 269 (anglais) et 268 (latin).
86. *Ibid.*, p. 158 et suivantes, et p. 216–221.
87. Notre traduction de « although I disapprove of both sides, I make my decision in favor of the Epicureans » (« quamvis et hos et illos improbem, secundum epicureos iudico »). *Ibid.*, p. 265 (anglais) et 264 (latin).

88. Nos traductions de « [...] all three of these books aim to destroy the race of the Stoics » et de « In Books I and II [...] I have interspersed gayer and almost (I would say) licentious material, for which no one will blame me if he considers the character of the matter [...] what would be further from defending the cause of pleasure than a sad, severe style and the behavior of a Stoic when I am taking the part of the Epicureans? » (« [...] ad refellendam ac profligandam stoicam nationem omnes libri pertineant » et « Prioribus [...] admixta sunt quedam hilariora et prope dixerim licentiosa, quod meum factum nemo reprehended qui et rei conditionem considerabit [...] quid magis alienum est ab agenda causa voluptatis quam mesta oratio et severa et dum pro epicureis loquor, stoicum agere? »). *Ibid.*, p. 51 et 53 (anglais), 50 et 52 (latin).
89. *Ibid.*, p. 116 et s., 122–131, 144–147; cf. p. 96–99, à propos des charmes de diverses parties du corps féminin.
90. *Ibid.*, p. 292–295.
91. Notre traduction de « “Leap into the struggle quickly, comrades; fight bravely! There won’t be any pay for you after your victory”; [...] “Your very wounds and deaths will be your highest reward.” » (« “Alacriter capessite pugnam, commilitones, fortiter dimiccate! Nulla vos post victoriam merces manet”, [...] “Ipsa vulnera aut mortes optima premia vobis erunt” »). *Ibid.*, p. 141 (anglais) et 140 (latin).
92. Notre traduction de « harsh, sour and bitter » (« aspera, acerba, amara »). *Ibid.*, p. 59 (anglais) et 58 (latin).
93. *Ibid.*, p. 66–9, 78 et s., 226 et s. Voir également Hanna Barbara Gerl, *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla* (Munich : W. Fink, 1974), p. 123.
94. Notre traduction de « rooted out of us completely » (« quos nobis stirpitus evellere volunt. »). Valla, *On Pleasure / De voluptate, op. cit.*, p. 73 (anglais) et 72 (latin). Voir également p. 58–59, 62–63, 66–73.
95. Nos traductions de « At one time, we shall eagerly seek the crowd of the city, at another, the freedom and solitude of country villages; at one time we shall be pleased to go on horseback, at another to go on foot, at yet another by boat, at yet another by carriage. We shall give up dice for a game of ball, the game of ball for singing, the singing for dancing. » et « Adeo haec varietas cedit voluptati ut evenit in diebus et noctibus, sereno et nubilo, estate et hieme. Nunc celebritatem urbis, nunc libertatem ac solitudinem ruris vicibus consecemur, nunc equo, nunc pedibus, nunc navigio, nunc carpento ire delectet, aleam pila, pilam cantu, cantum choreis permutemus. »). *Ibid.*, p. 85 (anglais) et 84 (latin).
96. Nos traductions de « choose a solitary, sad life » et de « made of marble » (« preeligis solivagam ac tristem vitam » et « marmoreum »). *Ibid.*, p. 81 et 141 (anglais), 80 et 140 (latin).
97. Notre traduction de « fellowship and equality among men constitute the mother of goodwill and peace » (« Communitas autem et paritas inter homines parens est benivolentiae et pacis. »). *Ibid.*, p. 155 (anglais) et 154 (latin).

98. Notre traduction de « We should not, in fact, fight against the crowd, as the Stoics do, but go along with it, as with a rapid river. » (« Nec enim contra vulgus pugnandum est ut stoici solent sed velut rapido flumini obsequendum. ») *Ibid.*, p. 129 (anglais) et 128 (latin).
99. Nos traductions de « the common people — that is peasants and that sort of men », « the great multitude » et de « the ignorant multitude » (« vulgus, id est agricola atque id genus hominum », « multitudini » et « multitudinis imperite »). *Ibid.*, p. 69 (anglais) et 68 (latin). Voir également p. 110–112, 252.
100. Notre traduction de « We must then completely reject the life of peasants unless, God help us, we want to be Epicureans. » (« Agricolarum igitur vitam, nisi volumes si diis placet epicurei esse, totam abiciamus. »). *Ibid.*, p. 59 (anglais) et 58 (latin). Le stoïcien poursuit : « Il s'agit simplement de bien faire comprendre que les agriculteurs virgiliens, voire épicuriens, ne devraient pas être exclus des rangs des fous et des pêcheurs. » Notre traduction de « Simply to make it clear that the Vergilian, or better the Epicurean, farmers ought not to be excluded from the ranks of the fools and sinners. » (« Nempe ut appareat virgilianos sive magis epicureos agricolas non esse e numero stultorum atque errantium excipiendos. ») Voir également p. 68–69.
101. *Ibid.*, p. 78–81, 212–215.
102. *Ibid.*, p. 58, 76, 264.
103. Érasme, Lettres 222 et 337.
104. *Éloge de la Folie (Encomium Moriae. Stultitiæ laus)*, trad., présentation et notes Claude Blum in *Érasme*, éd. Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, *op. cit.*, p. 1–100, p. 16–17 pour ce passage.
105. Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 58, 110, 164.
106. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 17. Dans le *De voluptate* de Valla, selon le porte-parole du christianisme, les stoïciens sont « coupables de malhonnêteté, vivant selon un mode de vie différent de celui qu'ils professent — panégyristes de la vertu qui aiment les plaisirs [...] » Notre traduction de : « guilty of dishonesty, living a different life from the one they professes — praisers of the virtues and lovers of pleasures [...] » (« mentiti sunt cum alium finem sequerentur quam quem profitebantur, laudatores virtutum, amatores voluptatum [...] ») Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 265 (anglais) et 264 (latin). Le même argument est utilisé par Lucien dans sa *Double accusation*, 21, et dans son *Convivium sive Lapithae*, ASD I-1, p. 614. Voir ci-haut, note 45.
107. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 23.
108. *Ibid.*, p. 26.
109. *Ibid.*, p. 34–35 ; cf Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 140–145.
110. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 35.
111. *Ibid.*, p. 35 ; pour des expressions semblables chez Valla, voir *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 12, 142–145.
112. Traduction par Hyatt de Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 77 : « Your law did not deem that anyone who is not a wise man is by necessity a fool, a reprobate, an exile, an enemy, and a deserter, 'anyone' meaning all of us, since no one has yet pos-

- essed this wisdom. » de « [...] vestram legem [...], qui sapiens non sit eundem stultum, eundem improbum, eundem exulem, hostem, fugitivum, id est omnes huiusmodi esse, quippe adhuc nemo sapiens fuit. » et traduction dans *CWE*, 27, p. 143 : « This is confirmed by what Christ himself says in the gospel, that no one is to be called good save one, that is God. Then of whoever is good is wise, as the Stoics say, and anyone who is not wise is a fool, it must follow that all men are fools. » du texte d'Érasme, *ASD* IV-3, p. 180 : « Huic adstipulatur quod ipse Christus Evangelio negat quenquam appellandum bonum, nisi Deum unum. Porro si stultus est, quisquis sapiens non est, et quisquis bonus idem sapiens, auctoribus Stoicis, nimirum mortales omneis stultitia complectantur necessum est. »
113. Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 273, 338.
114. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 65.
115. *Ibid.*, p. 93; et voir ci-haut, p. 27–28.
116. *Ibid.*, p. 20. Horace, *Épîtres*, 1.4.15–16 : « Me pinguem et nitidum bene curata cute vises / cum ridere uoles, Epicuri de grege porcum. » : « Viens me rendre visite, quand tu voudras rire, viens voir un homme gras, poli, la peau bien soignée, un porc du troupeau d'Épicure », texte établi et trad. François Villeneuve (Paris : Les Belles Lettres, 1964). Il semble que Horace soit l'auteur auquel pensa Érasme le plus souvent en rédigeant l'*Éloge de la Folie*. Il mentionne également à plusieurs reprises Démocrite, un précurseur d'Épicure dans l'atomisme grec, mais il a recours au « philosophe qui rit » en tant que stéréotype, sans réelle importance philosophique. Valla (*On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 72 et s.), par contre, élabore plus à ce sujet.
117. Lucrèce, *op. cit.*, Livres II et III (sur les perversions et leur cause ultime, la peur de la mort). Éd. Cyril Bailey, *Lucretius. De rerum natura libri sex* (Oxford : Clarendon Press, 1947), I, p. 60–64 (*Prolegomena*). Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, *op. cit.*, p. 46–48.
118. *Éloge de la folie*, *op. cit.*, p. 41
119. « Ô singulière sollicitude de la Nature d'avoir fait égales entre elles des choses d'une telle diversité! » *Ibid.*, p. 28.
120. Notre traduction de *ASD*, IV-3, p. 88. *CWE*, 27, p. 95, 107–109 : « the happiest and most marvellous of insects » et « have no fear of death ». Lucrèce, 5. 821–36, 1362.
121. Allen, I, p. 19. *CWE*, 9, p. 320–321.
122. N. W. DeWitt, *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.*, p. 23, 127–35.
123. Voir ci-haut, note 117. En fait, Épicure distingue trois types de désirs au sein de la quête universelle du plaisir. Certains sont naturels et nécessaires, d'autres sont naturels mais ne sont pas nécessaires, et d'autres encore ne sont ni naturels, ni nécessaires, et donc vains et causes de déséquilibre. Mais la division fondamentale est double, distinguant les plaisirs essentiels des plaisirs superflus. Épicure, *Lettre à Ménécée*, texte intégral, traduction et analyse par Pierre Pénisson (Paris : Hatier, 1999), p. 8–14, §10–11. Diogène Laërce, 2.11. N. W. DeWitt, *Epicurus and his Philosophy*, *op. cit.*, p. 66.
124. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 18.

125. *Ibid.*, p. 26, tiré des *Satires* d'Horace, Livre I, satire III, lignes 44 et s., mais le propos d'Horace porte sur l'indulgence mutuelle.
126. *Ibid.*, p. 26 (voir adage I ii 62).
127. *Ibid.*, p. 35
128. *Ibid.*, p. 28. ASD, IV-3, p. 96. Traditionnellement, la *philautia* était définie en termes entièrement négatifs. Érasme lui-même la décrit ainsi dans l'adage I iii 92 (CWE, 31, p. 311). Luther également, s'opposant à une déclaration de Jean Duns Scot, insista, dans son « Commentaire de l'Épître aux Galates » de 1532, sur le fait que l'amour de soi-même était mauvais et ne mènerait jamais vers l'amour de Dieu (Martin Luther, *Œuvres*, tomes xv et xvi [Genève : Labor et Fides, 1969], chapitre 3, v. 15, §460–461 : tome xvi, p. 7–9) ; voir Michael A. Screech, *Rabelais* (Ithaca [N. Y.] : Cornell University Press, 1979), p. 243.
129. Notre traduction de « I ought to save myself sooner than even a hundred thousand people ; [...] what more perverse idea can be expressed or imagined than that someone should be dearer to you than yourself? » (« me potius debeo quam centum milia salvare ; [...] quid dici perversius aut excogitari potest aliquem tibi esse te ipso cariorum? »). Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 139 (anglais) et 138 (latin).
130. Notre traduction de « Can he who hates himself love anyone else? » ASD, IV-3, p. 94. Voir Sénèque, *Épîtres morales*, 1.6.7. Lactance (*Institutions divines*, Livre III, 17) accuse Épicure de soutenir « qu'un homme sage n'agit que pour son propre bénéfice » et que « personne n'aime un autre que pour son propre bénéfice ». Nos traductions de « that a wise man does all things for his own sake » et de « there is no one who loves another but for his own sake. »
131. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 56.
132. Selon une longue note de Gérard Listrius, ou peut-être d'Érasme lui-même, apparaissant pour la première fois dans une nouvelle édition de l'*Éloge de la Folie* (Bâle, 1515), ces *ultrices picturae* sont des « peintures sur toile » dramatiques de personnages excommuniés et exposés à Rome : ASD, IV-3, p. 174–175. Notre traduction de « paintings on linen ».
133. *Éloge de la folie*, *op. cit.*, p. 81.
134. *Ibid.*, p. 10.
135. *Ibid.*, p. 69–70. Voir ci-haut, p. 26.
136. Pour la dernière référence aux stoïciens par la Folie, voir ci-haut, note 112.
137. Pour une comparaison minutieuse entre cette dernière partie de l'*Éloge* et le discours du porte-parole du christianisme chez Valla dans le dernier livre du *De voluptate*, voir Panizza, « Valla's *De voluptate* ... », *op. cit.*, p. 18–25.
138. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 84.
139. *Ibid.*, p. 87.
140. *Ibid.*, p. 94.
141. *Ibid.*, p. 95.
142. *Ibid.*, p. 96.
143. *Ibid.*, p. 95–96.

144. *Ibid.*, p. 94.
145. *Ibid.*, p. 93–96.
146. *Ibid.*, p. 96. Des années plus tard, lorsque Érasme fut questionné par Joris van Halwijjn, qui était en train de traduire l'*Éloge* en français, il expliqua ainsi ce passage : « Ce qui est saisi par les sens n'existe pas réellement [...]. Seul est vrai ce que l'on saisit par la contemplation de l'esprit. » Lettre 1115, *La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, vol. IV, p. 329–331, p. 330.
147. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 97. ASD, IV-3, p. 191.
148. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 99. La Folie continue : « Bientôt, quand ils seront revenus à eux, ils déclarent qu'ils ne savent pas où ils étaient, dans leur corps ou hors de leur corps, éveillés ou endormis; [...] ils savent seulement qu'ils étaient parfaitement heureux pendant qu'ils déliraient ainsi ».
149. *Ibid.*, p. 95–99. ASD, IV-3, p. 191, 194. Pour le commentaire de Listrius, voir ci-haut, note 132.
150. Paul Oskar Kristeller, « Erasmus from an Italian Perspective », *Renaissance Quarterly* 23 (1970), p. 1–14, en particulier p. 11 et s.
151. *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 48, 95. Voir aussi *De contemptu mundi*, CWE, 66, p. 167, 170.
152. M. A. Screech, *Érasme — L'extase et l'Éloge de la folie*, *op. cit.* Aussi, voir, par exemple, le colloque « L'apothéose de Capnion » (*Apotheosis Capnionis*) (1522) au cours duquel, à l'heure de la mort de Reuchlin, un saint franciscain voit dans son sommeil l'accueil que réserve saint Jérôme au vénérable savant hébreux dans le Jardin d'Éden (voir ci-haut, p. 3). Le franciscain affirme que « les mots étaient impuissants à en donner même une idée. Il disait seulement qu'il était prêt à souffrir mille morts pour parvenir à jouir une seconde fois, ne fût-ce qu'un court moment, de cette vision », Érasme, *Colloques*, traduction E. Woolf, *op. cit.*, vol. 1, p. 196 et ASD, I-3, p. 269, 271.
153. Lettre 2700.
154. Lettres 999 et 1211.
155. Notre traduction de « glory with a loud voice in their virtues » (« strepitu virtutum glorientur »). Valla, *On Pleasure / De voluptate*, *op. cit.*, p. 263 (anglais) et 262 (latin). Voir Panizza, « Valla's *De voluptate*... », *op. cit.*, p. 20.
156. Matthieu, 5 : 1–11. Ce plaisir à venir au Paradis était certainement l'interprétation courante, bien qu'il ne s'agisse probablement pas du sens auquel Jésus l'entendait.
157. Deux adaptations en anglais de la *Nef des Fous* furent publiées en 1509, l'année où Érasme rédigea l'*Éloge de la Folie* à Londres. Voir Germain Marc'hadour, *L'Univers de Thomas More* (Paris : Vrin, 1963), p. 167.
158. Thomas More, *L'Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement*, éd. et trad. Marie Delcourt (Genève : Droz, 1983). Les Utopiens entretiennent une culture des jardins sans égale dans les villes de l'Europe du XVI^e siècle. Chaque maison donne sur un grand jardin communautaire « où ils cultivent des plants de vignes, des fruits, des légumes et des fleurs [...] » (p. 63). Dans une vie par ailleurs caractérisée par une uniformité stricte, les jardins de voisinage procurent une occasion d'expérimentation et de rivalité amicale entre les rues d'Utopie. Même si Hythlodée, le narrateur

de More, ne fait mention de l'épicurisme, les traits caractéristiques de celui-ci sont manifestes en Utopie. Les repas quotidiens sont copieux et accompagnés de musique, bien qu'une censure s'applique à la conversation. Dans l'ensemble, les Utopiens sont « assez enclins à penser qu'aucun plaisir n'est répréhensible pourvu qu'il ne cause de gêne à personne. » (p. 80) L'éthique utopiste, comme celle des Anciens et de leurs disciples humanistes de la Renaissance, a pour objectif principal la recherche du souverain Bien. Le résultat de cette quête, comme il est décrit par Hythlodée, le narrateur de More, est aussi authentiquement épicurien que l'attitude de Dame Folie d'Érasme. Le plaisir qui en vaut la peine — et, d'aucune manière, ce n'est le cas de tous les plaisirs — est en accord avec la nature et procure une vie dépourvue de toute angoisse. La Folie avait demandé : « Dites-moi, je vous prie : peut-on aimer quelqu'un quand on se hait soi-même? » *Éloge de la Folie* (éd. Bouquins), *op. cit.*, p. 27. Les Utopiens partagent ce point de vue : « La nature recommande d'être bon pour ton prochain ; elle ne t'ordonne pas d'être cruel et impitoyable envers toi-même. » (p. 94). Ailleurs, Hythlodée rapporte que les Utopiens « paraissent accorder un peu trop à la secte qui se fait l'avocate du plaisir et qui voit en lui, sinon la totalité du bonheur, du moins son élément essentiel. Et, ce qui est plus étonnant encore, c'est de la religion, chose sérieuse, rigide [*fereque tristis et rigida*], qu'ils tirent les arguments pour une doctrine si relâche [*delicata*]. » (p. 91). Hythlodée a toutefois la sagesse de ne jamais mentionner Épicure par son nom. Quelle que soit la justification inexplicite pour leur doctrine du plaisir que les Utopiens puissent trouver dans leur propre religion, la religion d'Épicure ainsi que son rejet de la Providence et de la responsabilité humaine après la mort ne sauraient être tolérés en Utopie. Que les Utopiens connaissent ou non l'existence d'Épicure, leur accord avec ses enseignements est aussi sélectif et calculé que celui de la Folie. Voir Dominic Baker-Smith, *More's Utopia* (Londres : Harper Collins Academic, 1991), p. 160 et s., 171–75. Voir aussi R. Galibois, « Thomas More et le bonheur », in *Portraits du bonheur au Moyen Âge et à la Renaissance. Douze modèles de félicité céleste et terrestre, Memini. Travaux et documents 6*, éd. Brenda Dunn-Lardeau (2002), p. 153–78. À la différence de Baker-Smith, Galibois ne mentionne pas Épicure. Il considère l'hédonisme utopien comme partie intégrante de l'eudémonisme envahissant de More. À propos des points de vue de More, d'Érasme et d'autres humanistes de la Renaissance sur l'épicurisme, voir Edward Surtz, *The Praise of Pleasure* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1957).

159. Voir par exemple la Lettre 704.

160. Lettres 152, 1013 et 1390.

161. Plutarque était un stoïcien déclaré. Les traductions par Érasme contiennent l'une de ses nombreuses attaques acrimonieuses à l'endroit d'Épicure : LB, IV, c. 51 D-E.

162. *CWE*, 2, p. 81, 116 et s. (Lettres 180 et 193).

163. *CWE*, 25, p. 32, 88, 134, 150, 156 et s. ; « La vertu est assurément sa propre récompense » (notre traduction), écrit Érasme dans l'*Institutio principis christiani* (*CWE*, 27, p. 213). Voir aussi Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (Londres : Fontana Library of Theology and Philosophy, ed., 1972, Second impression October 1977), p. 142 et s.

164. *CWE*, 39, p. 48. *ASD*, V-2, p. 38.
165. *ASD*, I-3, p. 46, 50, 202.
166. Lettres 957–959.
167. « Exhortation » (*Paraclesis*), in *Érasme*, éd. Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, *op. cit.*, p. 593–606, p. 601 pour ce passage. *LB*, V, c. 142 B : « Nihil in vita homini suave esse posse, nisi adsit animus nullius mali sibi conscius, unde ceu e fonte scatet vera voluptas, fatetur et Epicurus [...] Si sunt quae propius pertinent ad Christianismum, his antiquatis illa sequamur. » En 1519, Jan Šlechta passa en revue pour Érasme les diverses croyances religieuses en Bohême et déclara qu'il s'y trouvait également des « Épicuriens qui nient l'immortalité de l'âme » (Lettre 1021, *La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, vol. IV, p. 90–97, p. 93). Dans sa réponse (Lettre 1039, *ibid.*, p. 123–131, 124), Érasme exprima sa surprise devant le fait qu'il y ait « encore des gens professant la sottise d'Épicure ». Voir aussi la *Paraphrase* des Actes, *LB*, VII, cc. 735–37 (*CWE* 50, p. 107–9).
168. « Exhortation » (*Paraclesis*), *op. cit.*, p. 602.
169. « Le Colloque des vieillards ou le Coche » (*Gerontologia*), in *Érasme — Colloques*, vol. I, *op. cit.*, p. 331–350, p. 339 pour ce passage.
170. Frank Bierlaire, *La familia d'Érasme* (Paris : Vrin, 1968), p. 78–81 ; aussi, *Contemporaries*, *op. cit.*, 3, p. 150 et s.
171. Colloque « Le Cyclope ou le Porte-Évangile » (*Cyclops, sive Evangeliphorus*), in *Érasme — Colloques*, vol. II, trad. et présentation d'Étienne Wolff (Paris : Imprimerie Nationale, 1992), p. 214–223, p. 222 pour ce passage. *ASD*, I-3, p. 608.
172. Rabelais, *Gargantua*, chapitre 57.
173. Les exceptions que j'ai repérées sont sans conséquence. Dans l'*Epistola ad pseudevangelicos*, *ASD*, IX-1, p. 292. Érasme soutient que certains protestants s'adonnent à la beuverie au point où « ils commencent à être épicuriens » « ut coeperint esse Epicurei ». Dans une lettre de 1533, Érasme écrit (*La Correspondance d'Érasme*, VIII, p. 413, Lettre 2876, ll. 14–16 : « ... dont Aléandre lui a promis l'audience ; celui-ci vit maintenant à Venise en vrai disciple d'Épicure — non sans dignité toutefois — J'ai mentionné van Kampen... » « nunc Venetiae plane vivit Epicureum, non sine dignitate tamen » (Lettre 2876). Deux décennies plus tôt, Aleandro lui-même avait écrit à Érasme qu'il préférerait de loin « votre ami Lucien » aux arrogants stoïciens ; voir ci-haut, p. 18 et s.
174. Silvana Seidel Menchi, « Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo », *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I* (Florence, Chicago : G. C. Sansoni, The Newberry Library, 1974), p. 103–105.
175. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, *op. cit.*, p. 230.
176. La réponse d'Érasme fut *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem Des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii*, éd. E. V. Telle (Paris : Vrin, 1968), p. 28 et s., 82, 86 ; *CWE*, 83, p. 1, 129, 133. Erika Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics* (Nieuwkoop : De Graaf, 1989), I, p. 73–79.
177. *Responsio ad cujusdam febricitantis libellum*, *LB*, X, c. 1678 E.
178. *Purgatio adversus Lutheri epistolam*, *LB*, X, c. 1555 A.

179. Notre traduction de « You utterly reek of Lucian and your breath has the foul, drunken odour of Epicurus. » *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Böhlau, 1883-), 18, p. 609 : 21–22, avec une note dressant une liste d’affirmations similaires.
180. Notre traduction de « he lived and died an Epicurus, without a minister, without a consolation ; he has gone to hell. » *Luthers Werke, op. cit., Tischreden IV*, n° 3963 ; aussi I, n°s 352, 432, 466, III, n° 3795, V, n° 5535.
181. *CWE*, 76, p. 105, 123–125, 137, 155, 207, 214, 237, 295 ; *CWE*, 77, p. 706 et s. Jones, *The Epicurean Tradition, op. cit.*, p. 163–165.
182. Dans la Lettre 1688 par exemple.
183. Lettre 1670.
184. Lettre 1690.
185. Érasme, *Purgatio adversus epistolam Lutheri*, *ASD*, IX-1, p. 460, 466, 473, 476, 478, 480, 482. Voir aussi la Lettre 2936 du 22 mai 1534 de Johann Koler.
186. Érasme — *Colloques*, vol. II, *op. cit.*, p. 374–395.
187. Notre traduction de « there are no people more Epicurean than godly Christians » et de « nothing is more wretched than a bad conscience » (*ASD*, I-3, p. 721 : « Nihil est miserius quam animus sibi male conscius. »). Cette formulation, qu’Érasme avait déjà utilisée dans le *Paraclesis* (voir ci-haut, note 167), est attribuée ici à Plaute (*Mostellaria*, 544f), mais la parole de Plaute véhicule non pas de la contrition, mais de l’irritation.
188. Notre traduction de « destroys the amity between God and man, » *CWE* 40, p. 1076, ligne 5 (LB I 882E / *ASD* 1–3, 721).
189. « L’Épicurien », *op. cit.*, p. 376. Walter Kaiser, dans *Praisers of Folly, op. cit.*, p. 189 et s., démontre la pertinence de ce passage en relation avec le *Tiers Livre* de Rabelais.
190. « L’Épicurien », *op. cit.*, p. 378.
191. *Ibid.*, p. 391 et s. ; cf. *Éloge de la Folie, op. cit.*, p. 23–34.
192. « L’Épicurien », *op. cit.*, p. 380.
193. *Ibid.*, p. 380 et s., 394.
194. *Ibid.*, p. 394 ; pour la réaction de Luther, voir la note de C. R. Thompson, *op. cit.*, aux pages 1093 et s.
195. N. W. DeWitt trouve un écho épicurien dans 1 Th 5 :13 : « Vivez en paix entre vous », mais Paul penserait de même aux missionnaires épicuriens lorsqu’il met en garde les Thessaloniens à propos d’un faux message de « paix » et de « sécurité » (1 Th 5 :3). N. W. DeWitt, *Epicurus and his Philosophy, op. cit.*, p. 85, 189 (aussi p. 182, 230, 2319 à propos de l’*Ecclésiaste*). Pour plus de détails, voir N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1954). Voir aussi Ferguson-Hershbell, « Epicureanism in the Roman Empire », *op. cit.*, p. 2275–2277.
196. N. W. DeWitt, *Epicurus and his Philosophy, op. cit.*, p. 26–32.
197. Durant son séjour à Louvain en 1516–1519, Érasme mit la main sur un manuscrit du *De opificio Dei* et commença à l’annoter. Il le publia plus tard en appendice à sa *Vidua christiana* : Allen, VIII, E. 2103 introd.

198. Pierre Abélard, *Dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian*, trad. Pierre J. Payer (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979), p. 89, 94, 97. *The Cambridge History of Philosophy*, *op. cit.*, p. 375 et s., 383. Cf. Jones, *The Epicurean Tradition*, *op. cit.*, chapitre 5 : « Medieval Interlude ».