

Réfuter et traduire :
Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno

par Antonella Del Prete
(*Scuola Normale Superiore* de Pise)

Les études classiques d'Antoine Adam, René Pintard et John S. Spink, ainsi que des ouvrages plus récents, ont déjà souligné l'importance du tournant des années 1620 dans la vie culturelle de la France. Juste après la condamnation de Cesare Vanini, les apologètes déclenchèrent une véritable campagne d'opinion contre les 'libertins', qui aboutit à des résultats significatifs¹. Théophile de Viau échappa au bûcher, mais il n'en fut pas de même pour ses compagnons de débauche. Les philosophes furent obligés de cacher leurs opinions en développant un genre d'écriture dont le lecteur averti sait percevoir l'hétérodoxie, sous l'écorce des discussions érudites. Ce qui chez Montaigne était souvent un jeu littéraire, issu des humanistes : l'habillage de la pensée par des citations des anciens, devint une nécessité pour les libertins.

Certes, la représentation des incroyants offerte par les apologètes n'est pas toujours identique : ils sont qualifiés, indifféremment ou presque, de libertins, déistes, sceptiques, épicuriens, stoïciens, athées ; François Garasse s'en prend aux poètes licencieux, tandis que Marin Mersenne semble plutôt viser toutes les formes d'hétérodoxie engendrées par la Renaissance. Cette dernière démarche s'attaque à l'une visées les plus importantes des libertins. Ils essaient en effet de tisser une nouvelle généalogie philosophique, au-delà d'une tradition plus que millénaire qui avait réussi à intégrer l'Antiquité dans le christianisme. Ils poursuivent aussi le travail commencé par Pomponace et l'École de Padoue, en redécouvrant la véritable pensée des Anciens défigurée par la philosophie scolastique. S'intéressant aux novateurs italiens de la deuxième moitié du XVI^e siècle, les libertins abandonnent enfin la tradition platonicienne et aristotélicienne pour mieux apprécier d'autres propositions

¹ A. Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Genève, Slatkine Reprints, 1966 [1^e éd. Genève, 1935] ; R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1983 [1^e éd. Paris, 1943] ; A. Adam, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVII^e siècle*, Oxford, Clarendon Press, 1959 ; J.S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, The Athlone Press, 1960 (trad. française : Paris, 1966) ; A. Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, 1986 [1^e éd. Paris, 1964] ; G. Schneider, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970 ; S. Bertelli (éd.) *Il Libertinismo in Europa*, Milan et Naples, Ricciardi, 1980 ; D. Bosco, *Metamorfosi del "libertinage". La "ragione esigente" e le sue ragioni*, Milan, Vita e Pensiero, 1981 ; T. Gregory et alii (éd.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Florence, La Nuova Italia, 1981 ; T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Naples, Guida, 1986 ; F. Charles-Daubert, *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, Puf, 1998.

philosophiques — celles avancées par les présocratiques, mais aussi les doctrines stoïciennes, épicuriennes et sceptiques².

Mersenne, lui, n'a pas seulement à l'esprit le combat contre l'hétérodoxie. On remarquera qu'il n'a jamais rédigé un ouvrage de controverse confessionnelle, quoiqu'il n'hésite pas à rattacher le déisme du calvinisme. Son but principal est d'empêcher que la science moderne naissante se dirige vers une direction a-religieuse, sinon ouvertement antireligieuse. Il veut donc en premier lieu démontrer que la théologie catholique sait s'éloigner d'Aristote, si la vérité l'impose³ ; il se propose ensuite de séparer les théories physiques et astronomiques de toute philosophie contraire aux dogmes de la foi, notamment des doctrines dangereuses élaborées par la Renaissance, engendrées par la crise de la physique péripatéticienne⁴. Ces tâches étant accomplies et la crise des années 20 étant achevée, ils sait enfin manifester dans la recherche de la vérité une certaine indépendance de jugement qui lui permet en 1634 de traduire à la fois la sentence de condamnation de Galilée et ses *Mécaniques* — qui ne verront le jour en italien que quelque siècle plus tard⁵ —, ainsi que de garder le contact avec toute l'Europe savante sans se sentir obligé d'embrasser les doctrines philosophiques ou théologiques de ses correspondants, même celles des plus inébranlables dans leurs opinions, comme Descartes.

Mersenne publie, entre 1623 et 1625, une réfutation de Francesco Giorgio Veneto ; une véritable somme, dont une grande partie est restée inédite, où il passe au crible les théories des novateurs (de Telesio à Kepler) ; deux volumes consacrés aux *Quatrains du déiste* et à d'autres représentants de la Renaissance à l'allure libertine ; un

² Après les contributions importantes de J.-R. Charbonnel (*La Pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919) et de H. Busson (*Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, éd. revue en 1957), la littérature sur ce sujet s'est immensément élargie ; je me bornerai à renvoyer à L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Naples, Bibliopolis, 1996, p. 21-34, où le lecteur trouvera une excellente mise au point bibliographique.

³ M. Mersenne, *Fratris Marini Mersenni Minimi, Celeberrimae Quaestiones in Genesim cum accurata textus explicatione*, Lutetiae Parisiorum, 1623, préface non paginée.

⁴ R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971 [1^e éd. Paris, 1943], p. 109-76 ; W. L. Hine, "Marin Mersenne : Renaissance Naturalism and Renaissance Magic", dans B. Vickers (éd.), *Occult and scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, 1984, p. 165-76 ; à propos de Vanini voir plus spécialement *idem.*, "Mersenne and Vanini", *Renaissance Quarterly*, XXIX, 1976, 1, p. 52-65, et P. Raimondi, "Vanini e Mersenne", *Scuola e cultura nella realtà del Salento*, I, 1995, p. 9-62 (trad. française dans *Kairos*, n° 12 = *Vanini*, 1998, p. 181-254).

⁵ M. Mersenne, *Les Questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. O? chacun trouvera du contentement ou de l'exercice. Composee par L. P. M.*, dans *Questions inouyes. Questions harmoniques. Questions théologiques. Les mécaniques de Galilée. Les préludes de l'harmonie universelle*, Paris, Fayard, 1985, p. 385-393 ; *idem.*, *Les Mécaniques de Galilée*, dans *Questions inouyes, op. cit.*, p. 429-513. En 1639 Mersenne proposera au public français sa propre version des *Discorsi e dimostrazioni matematiche* de Galilée : pour mieux apprécier l'attitude de Mersenne, il faut se rappeler que ce livre n'avait été imprimé en Italie, mais à Leyde, en raison de la condamnation de 1633 interdisant à Galilée de publier ses ouvrages.

ouvrage contre les sceptiques et les alchimistes. Il est légitime de se demander si l'on trouve trace dans cette vaste production d'une doctrine que le voyage sur la Lune de Cyrano et les *Entretiens* de Fontenelle nous ont accoutumés à considérer comme typiquement libertine : celle de l'infinité / pluralité des mondes.

Mersenne aborde en effet ce problème à deux reprises et de deux points de vue différents : il consacre une *Quaestio* des *Quaestiones in Genesim* à la théorie de la pluralité des mondes et il se livre à une longue réfutation de *De l'Infini, universo et mundi* de Giordano Bruno dans le deuxième volume de *L'Impiété des déistes*. On décèle aisément, on le verra tout à l'heure, de profondes différences entre ces deux ouvrages, mais aussi des ressemblances⁶.

En 1623 Mersenne soutient que la pluralité des mondes est un problème propre à la "Theologia argumentatrix" : d'une part la Bible ne mentionne que notre monde ; d'autre part l'Église ne s'est jamais prononcée à ce propos et il est impossible de développer un syllogisme avec deux prémisses *de fide* qui démontre l'unicité de notre monde à partir des textes sacrés⁷. L'attitude du Minime est donc tolérante : s'il conclut à l'unicité, il résume patiemment tous les arguments en faveur de la pluralité des mondes sans accuser leurs partisans d'hérésie.

En mettant de côté les arguments issus de la philosophie antique⁸, qui ne retiennent pas l'attention de Mersenne, on peut diviser les autres en deux groupes. On trouve en premier lieu des preuves de la pluralité des mondes de nature théologique : Dieu manifesterait davantage sa gloire dans un univers plus grand ; il créerait le meilleur, et plusieurs mondes seraient mieux qu'un seul ; il en aurait créé plusieurs parce que notre imagination ne saurait devancer son opération et que nous sommes en mesure de concevoir plusieurs mondes⁹. En deuxième lieu, Mersenne relate certaines découvertes astronomiques qui sembleraient infirmer la doctrine de l'unicité du monde. Les observations télescopiques de Galilée nous ont révélé une étroite ressemblance entre la Terre et la Lune ; les satellites de Jupiter, aussi bien que les corps qui semblent

⁶ Les opinions de Mersenne sur la théorie de la pluralité et de l'infinité des mondes ont été maintes fois analysées : S. Ricci, *La Fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Florence, Le Lettere, 1990, p. 86-96 et 117 ; A. Del Prete, "L'Univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1995, 2, p. 145-64 ; M.A. Granada, "Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción 'potentia absoluta' / 'potentia ordinata Dei' a propósito de la necesidad y la infinitud del universo", communication faite au colloque 'Potentia Dei'. *La omnipotencia divina en la filosofía natural de los siglos XVI y XVII*, Barcelone, 15-16 décembre 1995 ; S. Ricci, "La Fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes", *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXV, 1996, p. 20-51 ; C. Gómez, "Marin Mersenne : la polémica acerca de la pluralidad de los mundos en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* y sobre el infinitismo de Giordano Bruno en *L'impieété des déistes, athées et libertins de ce temps*", *Éndoxa*, Series Filosóficas, 8, 1997, p. 163-92 ; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Naples, La Città del Sole, 1998, p. 139-61.

⁷ Mersenne, *Quaestiones in Genesim, op. cit.*, col. 1079-80.

⁸ *Ibid.*, col. 1073-75.

⁹ *Ibid.*, col. 1075.

entourer Saturne et les taches solaires, pourraient être des mondes habités ; si les étoiles fixes brillent de leur propre lumière, il est vraisemblable qu'elle soient entourées de planètes habitées. Même l'étoile observée par Tycho Brahe serait descendue d'un autre monde¹⁰.

Les réponses de Mersenne laissent apercevoir les principes qu'il utilisera aussi contre Bruno : la perfection divine trouve en elle-même sa réalisation, dans le rapport existant entre les trois personnes de la Trinité, et ne doit être comparée à aucun être créé ; la création est le produit de la libre volonté de Dieu, qui a choisi de donner l'existence à un monde unique. L'unicité du monde est non seulement, comme le voulait Platon dans le *Timée*, un reflet de l'unicité divine, mais — tout comme sa finitude dans le temps —, elle témoigne aussi du caractère contingent de l'être créé ; en même temps, l'ordre qui règne dans notre monde manifeste suffisamment la sagesse de Dieu. On constate que Mersenne ne distingue pas entre deux versions différentes de la théorie de la pluralité / infinité des mondes : Kepler, en répondant au *Sidereus nuncius* de Galilée, supposait l'existence de plusieurs mondes, car il croit que les planètes et les satellites de notre système solaire pouvaient être semblables à la Terre et donc habités ; Mersenne, en revanche, entend les mondes comme univers séparés du nôtre, à la manière des mondes d'Épicure¹¹.

De toute façon, ces pages des *Quaestiones in Genesim* nous indiquent qu'en 1623 le Minime a bien saisi les aspects théologiques de la théorie de la pluralité / infinité des mondes, mais que, ne les réperant pas dans la philosophie naturelle moderne (ses sources sont Kepler, Galilée et Tycho Brahe), il traite les deux problèmes séparément : d'une part les arguments théologiques, de l'autre les théories astronomiques. Dans son compte rendu de la tradition doxographique, en outre, il ne distingue guère entre la pluralité et l'infinité des mondes, deux hypothèses qui pourtant avaient eu une histoire différente pendant l'Antiquité, le Moyen Âge et la Renaissance¹² ; il les oppose toutes

¹⁰ *Ibid.*, col. 1075-76.

¹¹ *Ibid.*, col. 1090-92.

¹² J. Cohn, *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994 [1^e éd. Leipzig, 1896] ; G. McColley, "The Seventeenth-Century Doctrine of a Plurality of Worlds", *Annals of Science*, I, 1936, p. 385-430 ; P. Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. VII, Paris, Hermann, 1956, p. 92-152, et t. IX, Paris, Hermann, 1958, p. 363-408 ; R. Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florence, La Nuova Italia, 1967 [1^e éd. Florence, 1934] ; A. Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988 [1^e éd. Baltimore, 1957] ; E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; S.J. Dick, *La Pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1989 [1^e éd. Cambridge, 1982] ; N. Kretzmann (éd.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1982 ; K.S. Guthke, *Der Mythos der Neuzeit : das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von kopernikanische Wende bis zu Science Fiction*, Berne, Franke, 1983 ; F. Monnoyeur (éd.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992 ; L. Sweeney, *Divine Infinity in Ancient and Medieval Thought*, New York / Berne / Francfort, P. Lang, 1992 ; E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, Cambridge

les deux, au contraire, à l'unicité du monde, seule doctrine orthodoxe. Mersenne ignore également (délibérément ?) le débat médiéval sur la pluralité des mondes, qui permettait de dépasser les limites imposés par la physique aristotélicienne et d'exalter la toute-puissance de Dieu, en supposant qu'il aurait pu créer plusieurs mondes tout en n'en ayant créé qu'un¹³. Son analyse des rapports entre Dieu et le monde, enfin, vise à rétablir la distance entre le créateur et la créature et l'interprétation orthodoxe du rôle de la liberté en Dieu, mais il semble s'acharner contre le désir impie de faire du monde un être infini et parfait comme Dieu.

L'année suivante Mersenne sent le devoir de revenir sur le même sujet ; la cible de sa polémique a changé, et sa stratégie argumentative aussi : il nous propose une réfutation détaillée des ouvrages de Giordano Bruno. Mersenne a une très vaste connaissance des écrits du philosophe italien : il mentionne deux traités latins (le *De minimo* et le *Sigillus sigillorum*) et deux dialogues italiens (le *De l'Infinito, universo et mondi* et le *De la Causa, principio et uno*). Seul Gabriel Naudé peut se vanter d'une connaissance plus approfondie de Bruno : d'après le catalogue de sa bibliothèque conservé à la Bibliothèque de France, il possédait l'*Acrotismus*, *La Cena de le Ceneri*, le *De minimo*, le *De monade*, le *De umbris idearum* et le *Candelaio*¹⁴ ; mais il devait avoir aussi quelque idée du contenu du *Sigillus*, car il parle de "contractions" en se

University Press, 1996 [1^e éd. Cambridge, 1994] ; F. Monnoyeur (éd.), *Infini des philosophes, infini des astronomes*, Paris, Belin, 1995 ; Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi*, op. cit., p. 31-138 ; A. Sani, *Infinito*, Florence, La Nuova Italia, 1998, p. 1-65.

¹³ A. Koyré, "Le Vide et l'espace infini au XIV^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, XXIV, 1949, p. 45-91 ; Duhem, *Le Système du monde*, op. cit., t. VII, p. 92-152, et t. IX, p. 363-408 ; F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1984, p. 48-90 ; W.J. Courtenay, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, dans T. Rudavsky (éd.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht / Boston / Lancaster, D. Reidel, 1985, p. 243-69 ; A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII^e siècle*, Paris, Puf, 1995 [1^e éd. Princeton (NJ), 1986], p. 141-74 ; A. Vettese (éd.), *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986 ; E. Randi, *Il Sovrano e l'orologio: due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, Florence, 1987 ; W.J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1989 ; L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990, p. 120-132 ; *idem*, *Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen-Age*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993 [1^e éd. Rome / Bari, 1990] ; L. Moonan, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; G. van den Brink, *Almighty God : a Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Kok Pharos, 1996 ; L. Bianchi, "Le Università e il 'decollo scientifico' dell'Occidente", et "La Struttura del cosmo", dans L. Bianchi (éd.), *La Filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Florence, La Nuova Italia, 1997, p. 38-40 et 284-89 ; F. Oakley, "The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology", *Journal of the History of Ideas*, LIX, 1998, p. 437-61.

¹⁴ Bianchi, *Rinascimento e libertinismo*, op. cit., p. 254, 265 et 267.

référant à Marsile Ficin et Giordano Bruno dans ses *Considérations politiques sur les coups d'état*.¹⁵

Le nom de Bruno apparaissait déjà dans la préface des *Quaestiones in Genesis*, en compagnie de Campanella, Telesio, Kepler, Galilée et Gilbert ; dans *L'Impiété des déistes* il est associé à Charron et à Cardan dès le début du premier volume¹⁶ : il est donc lié à deux auteurs-fétiches du libertinisme, ce qui s'explique par les ouvrages cités par le Minime et les accusations qui lui sont adressées. Mersenne mentionne le *De minimo* et le *Sigillus* et il souligne deux thèmes qu'il taxe d'hétérodoxie : la transmigration des âmes, qui détruit le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme rationnelle, et l'essai de rapporter l'ensemble du sacré, y compris les miracles et les prophéties, à des causes naturelles, à savoir les capacités de notre âme¹⁷. Ce sont deux sujets typiquement libertins : le premier est le problème théologique soustendu par la querelle sur l'âme des bêtes qui, de Montaigne à Bayle, parcourt les XVI^e et XVII^e siècles. Le deuxième s'insère dans cette critique de la religion qui, de manière plus ou moins ouverte, est poursuivie par la théorie de l'imposture, par les premiers essais d'histoire comparée des religions et par la tentative d'expliquer par des causes naturelles les événements à l'apparence surnaturelle ou magique.

Ces pages de *L'Impiété des déistes* nous offrent de même une esquisse des critiques adressées par Mersenne à la cosmologie de Bruno. Elles semblent s'organiser suivant deux thèmes en apparence séparés, mais étroitement liés dans le deuxième volume de cet ouvrage apologétique. Mersenne sépare les théories philosophiques et mathématiques de Bruno de celles qui ont un caractère antichrétien. L'univers infini se rangerait dans le premier groupe, si cette thèse n'était pas développée par le philosophe italien de façon à mettre en doute la liberté de Dieu : cette allusion du Minime est un peu énigmatique, mais sera expliquée par la suite¹⁸.

Dans le deuxième volume de *L'Impiété des déistes* Mersenne consacre 150 pages à la discussion des thèses de Bruno. Dans le premier volume il avait transcrit les passages les plus importants des *Quatrains du Déiste* avant de les réfuter soigneusement ; il choisit en revanche dans le deuxième de résumer les opinions de son adversaire. Plus précisément, il traduit des passages de *De l'Infini* et de *De la Cause*, si

¹⁵ [G. Naudé], *Considérations politiques sur les coups d'estats*. Par G. N. P., Rome, 1639 (réimp. anastatique avec introduction et notes par F. Charles-Daubert, Hildesheim / Zürich / New York, 1993), p. 49.

¹⁶ M. Mersenne, *L'Impiété des Deistes, Athees, et libertins de ce temps, combatuë, et renversee de point en point par raisons tirees de la Philosophie, et de la Theologie. Ensemble la refutation du Poeme des Deistes. Œuvre dédié à Monseigneur la Cardinal de Richelieu, Par F. Marin Mersenne, de l'Ordre des P.P. Minimes*, Paris, 1624 (réimp. anastatique Stuttgart / Bad Cannstatt, 1975), préface non numérotée ; il revient encore en compagnie de Machiavel (et, une nouvelle fois, de Cardan), p. 220 ; de Vanini, p. 237 ; de Gorlaeus, Charpentier, Basson, Hill, Campanella et Vanini, p. 238.

¹⁷ *Ibid.*, p. 230-35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 229-30 et 231-32.

bien que ces pages nous offrent *la première traduction française* des dialogues du philosophe italien, quoique fragmentaire et incomplète¹⁹.

L'ouvrage de 1624 peut donc être considéré comme un véritable laboratoire des activités de Mersenne : il y étale ses arguments apologétiques, mais aussi sa passion pour la divulgation scientifique, ce qui l'amène à instruire son interlocuteur de la magnificence de Dieu et de la compétence de ses ministres. En même temps, il fait place à ses amis : il imprime les vers de ses confrères, comme il imprimera par la suite les traités de Roberval. Et il traduit. Certes, on ne saurait mettre sur un même plan sa traduction des dialogues de Bruno et celles des ouvrages de Galilée ou de Cherbury : l'attitude du traducteur envers ces textes est trop différente. Dans les cas de Galilée et de Cherbury, Mersenne présente au public français des ouvrages dont il apprécie l'esprit et les résultats, même s'il ne partage pas toutes les opinions de leurs auteurs. Il garde toujours une considérable liberté envers les originaux : il peut décider d'en supprimer des parties, ou d'intégrer des expériences qui confirment ou réfutent les thèses de l'auteur, comme c'est le cas des traductions de Galilée²⁰. Même le maquillage idéologique qu'il impose au *De veritate* de Cherbury²¹ pourrait être interprété comme l'essai de lui donner un aspect plus orthodoxe, en transformant les doctrines déistes en un appel à l'irénisme chrétien.

Tout en ayant des traits communs avec les traductions ultérieures, la traduction de Bruno insérée dans *L'Impiété des déistes* possède un statut différent : se présentant comme un résumé des doctrines soutenues par les libertins, elle aurait le droit de ne pas être une reproduction intégrale des dialogues du philosophe italien et de ne pas rester fidèle à l'original. Elle pourrait être un exemple d'un phénomène bien connu des historiens du libertinage et de la littérature clandestine : on n'a pas une conception sacrée du texte philosophique et littéraire aux XVII^e et XVIII^e siècles, les éditeurs et les lecteurs, aussi bien que les censeurs, le manipulant et l'utilisant librement afin de construire leur propre discours philosophique.

Analyser la réfutation de Bruno proposée par Mersenne suppose donc de travailler à la fois sur le plein et sur le creux, sur ce qu'il rapporte des théories du philosophe italien et sur ce qu'il en fait. Quels sont, au juste, les passages choisis par

¹⁹ Pour voir paraître une autre traduction en français d'un ouvrage de Bruno, il faudra attendre le siècle suivant : en 1750 voit le jour une assez libre (et, encore une fois, incomplète) version du *Spaccio de la bestia trionfante*, qui s'éloigne de l'original déjà dans le titre : G. Bruno, *Le Ciel réformé. Essai de traduction de partie du livre italien Spaccio de la bestia trionfante*, s. l., 1750.

²⁰ P. Costabel et M.-P. Lerner, Introduction à M. Mersenne, *Les Nouvelles pensées de Galilée Mathématicien et Ingénieur du Duc de Florence. Traduit d'italien en français [par le R. P. Merin Mersenne]*, Paris, Vrin, 1973, p. 15-51 ; W.R. Shea, "Marin Mersenne : Galileo's 'traduttore-traditore'", *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza*, II, 1977, 1, p. 55-70.

²¹ J. Lagrée, "Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury", *Les Études philosophiques*, 1994, 1-2, p. 25-40, qui ne se prononce pas sur les intentions de Mersenne, mais remarque que les écarts entre le texte source et le texte cible signalent les "points névralgiques du texte de Cherbury" (p. 39).

Mersenne ? Tout d'abord, le Minime semble bien plus intéressé par le *De l'Infini* que par le *De la Cause* : il traduit une bonne partie du premier et le début du deuxième dialogue de l'ouvrage consacré à l'univers infini, tandis qu'il se limite à choisir très peu de passages de l'écrit métaphysique par excellence de Bruno.

Venons-en aux détails. Le *De l'Infini*, on l'a dit, se propose de démontrer l'infinité de l'univers. Il utilise deux arguments principaux, et un argument secondaire : d'une part, il polémique contre la notion aristotélicienne du lieu et la remplace par celle d'espace infini, homogène et parsemé d'un nombre également infini de systèmes solaires semblables au nôtre. D'autre part, il essaie de démontrer qu'un univers infini est le produit nécessaire de l'étroite union existant entre la puissance et la volonté de Dieu²². On pourrait les définir la preuve physique et la preuve théologique de l'univers infini²³. Bruno nous présente enfin un autre genre de raison, qu'on peut cependant ramener à sa conception des rapports entre l'infini en acte et l'infini en puissance et, en dernier ressort, à la preuve théologique. Au début du deuxième dialogue il nous explique que nous sommes en mesure d'imaginer des grandeurs qui s'accroissent à l'infini ; de même, le feu saurait embraser des objets infinis, si on en lui donnait l'aliment : si Dieu n'avait pas produit un monde infini, nos capacités et celles du feu seraient supérieures aux capacités de Dieu, qui n'aurait pas su engendrer un univers infini ; ce qui est impossible²⁴. Le reste de l'ouvrage est consacré à une soigneuse réfutation de la physique péripatéticienne, notamment des notions de lieu, mouvement et élément, et à la proposition d'une cosmologie qui fait des astres des êtres animés se mouvant grâce à leur propre âme, mais qui met aussi au jour des doctrines, comme celle

²² G. Bruno, *De l'Infini, de l'univers et des mondes*, éd. G. Aquilecchia et alii, dans *Œuvres complètes*, dirigées par Y. Hersant et N. Ordine, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 8-18 et 60-106.

²³ Pour une analyse du problème de l'infinité de l'univers chez Bruno, voir tout d'abord M.A. Granada, Introduction à Bruno, *De l'Infini, op. cit.* ; ensuite Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini, op. cit.*, p. 66-78 ; P.-H. Michel, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, 1962, p. 165-91 ; H. Védrine, *La Conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, 1967, p. 149-75 et 237-59 ; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1978, p. 98-169 et 223-36 ; H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle : Cusaner und Nolaner*, Francfort, Suhrkamp, 1985, p. 109-63 ; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Rome / Bari, Laterza, 1992 [1^e éd. Rome / Bari, 1990], p. 103-22 et 231-41 ; J. Seidengart, "La Cosmologie infinitiste de Giordano Bruno", *Infini des mathématiciens, infini des philosophes, op. cit.*, p. 59-82 ; M.A. Granada, "Bruno, Digges e Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito", *Rivista di storia della filosofia*, XLVII, 1992, 1, p. 47-53 ; *idem*, "Il Rifiuto della distinzione tra 'potentia assoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, 1994, 3, p. 495-532 ; *idem*, *El Debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Naples, Bibliopolis, 1996, p. 15-30 ; J.R. Poulain, "Giordano Bruno, une éthique de l'infini", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LIX, 1997, 2, p. 305-20 ; Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi, op. cit.*, p. 68-95 ; M.A. Granada, "L'Infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXXII, 1998, p. 243-75 ; A. Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999.

²⁴ Bruno, *De l'Infini*, p. 108-110.

de l'espace, qui ont de nombreux points en commun avec la philosophie naturelle moderne.

On peut commencer l'analyse de la traduction de Mersenne par l'examen des coupes qu'il apporte au texte de Bruno. Le *Minime* ignore presque totalement les arguments de nature plus spécifiquement physique de Bruno, qui pourtant occupent la quasi-totalité de l'ouvrage ; il traduit ou résume, en revanche, les passages concernant la preuve théologique, même ceux qui sont les plus liés à la discussion médiévale sur la toute-puissance de Dieu, désormais un peu périmés au XVII^e siècle²⁵.

Il y a deux exceptions : il relate la discussion initiale de *De l'Infini* sur le rôle des sens et de l'entendement dans la connaissance de l'infini ; il déclare que le feu ne saurait jamais s'accroître à l'infini²⁶. On peut aisément expliquer le premier écart : Mersenne s'intéresse aux discussions gnoséologiques et a embrassé une forme modérée de scepticisme (les hommes ne sont pas en mesure de connaître l'essence des choses, mais doivent se borner à en décrire les effets²⁷). Il peut à la fois reconnaître le bien fondé de la distinction proposée par Bruno entre la connaissance sensible, rationnelle et intellectuelle (tout en croyant que les deux derniers termes ne font qu'un), et soutenir que son adversaire en tire des conséquences fausses. Quant à la troisième preuve de l'infinité de l'univers, Mersenne la résume en accentuant sa conformité à l'argument théologique : sa présence ne doit pas nous étonner.

Le *Minime* suit donc le raisonnement de Bruno, se permettant parfois d'en déplacer les arguments, ce qui cependant n'en altère pas le sens profond²⁸. L'univers

²⁵ Au cours de la discussion sur l'infinité du monde, Bruno utilise la distinction entre puissance infinie intensivement et puissance infinie extensivement qui, à l'origine, avait été inventée par les commentateurs de la *Physique* d'Aristote afin d'expliquer pourquoi le mouvement du Premier Mobile n'est pas infiniment rapide, voire instantané, alors que la puissance motrice de Dieu est infinie : Bruno, *De l'Infini*, op. cit., p. 94-106.

²⁶ M. Mersenne, *L'Impiété des Deïstes, et des plus subtils Libertins découverte, et refutée par raisons de Théologie, et de Philosophie. Avec un poème qui renverse le poème du Deïste de point en point. Ensemble la refutation des Dialogues de Jordan Brun, dans lesquels il a voulu établir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'Univers. Avec plusieurs difficultez Mathematiques qui sont expliquées dans cet oeuvre. Le tout dédié à Monseigneur le Procureur General du Roy, par F. Marin Mersenne, de l'Ordre des PP. Minimes. Seconde partie*, Paris, 1624, p. 281-83 et 296-97.

²⁷ M. Mersenne, *La Verité des Sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens. Dedié a Monsieur Frere du Roy, Par F. Marin Mersenne de l'Ordre des Minimes*, Paris, 1625 (réimp. anastatique Stuttgart / Bad Cannstatt, 1969), p. 14-15 ; sur le scepticisme de Mersenne et sur son refus d'attribuer à la physique le caractère de science démonstrative, qu'il accorde en revanche aux mathématiques, voir : R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1979 [1^e éd. Assen, 1960], p. 129-41 ; P. Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1988, p. 53, 71, 73 ; V. Carraud, "Mathématique et métaphysique : les sciences du possible", *Les Études philosophiques*, 1994, p. 145-59 ; C. Buccolini, "Il Ruolo del sillogismo nelle dimostrazioni geometriche della *Verité des Sciences* di Marin Mersenne", *Nouvelles de la République des Lettres*, 1997, p. 7-36.

²⁸ Il faut cependant remarquer que Mersenne néglige le passage où Bruno, polémique contre les calvinistes, explique que son nécessaire théologique ne saurait éliminer la liberté de l'homme et montre sa confiance en l'accord entre la philosophie et la théologie, confiance fondée sur la séparation

serait infini car l'entendement et la volonté de Dieu ne font qu'une même chose, ainsi que sa nécessité et sa liberté. Puisque la puissance d'un être se voit à ses effets, si l'univers était fini il s'ensuivrait que la puissance de Dieu serait de même finie. Cela dit, l'infinité de Dieu et celle du monde ne seraient pas identiques, car ce qui change est le rapport entre le tout et ses parties, les attributs de Dieu étant infinis, alors que les parties de l'univers ne le sont pas²⁹.

La traduction de Mersenne s'arrête, nous l'avons dit, aux premières pages du deuxième dialogue de *De l'Infini* ; il se limite à extraire un autre passage traitant de l'âme du monde comme principe de mouvement³⁰, ce qui s'explique par les chapitres suivants de *L'Impiété des déistes*, consacrés à cette notion. Les extraits de *De la Cause* traduits par Mersenne — sauf une allusion rapide aux limites de notre entendement, qui ne saurait jamais connaître Dieu par ses effets —, ne concernent à vrai dire qu'un seul problème, l'existence de l'âme du monde et ses rapports avec l'âme de l'homme³¹. Mersenne doit avoir jugé que le nécessitarisme théologique de Bruno était suffisamment prouvé, même sans en signaler les traces dans l'utilisation des doctrines de Marsile Ficin et Nicolas de Cuse proposée par Bruno dans le *De la Cause*.

Analysant plus en détail la traduction de Mersenne, on remarque d'abord certains choix d'ordre lexical. Le Minime semble vouloir donner une patine scolastique au langage de Bruno : il traduit chaque fois “ l'efficiente ” par “ la cause efficiente ” ou par “ causes ”, et “ efficacia ” par “ puissance ”. Cette décision pourrait également attester un désir de christianiser Bruno — tout comme le Minime le fera plus tard avec l'ouvrage de Herbert de Cherbury³² —, d'autant plus qu'on pourrait signaler deux usages par Mersenne des termes de “ Dieu ” et de “ Créateur ”, sans que le texte du philosophe italien en fasse mention, un passage où “ il primo principio ” devient “ Dieu ”, et un ajout à la saveur apologétique où les mondes infinis seraient les miroirs de la grandeur de Dieu, comme notre monde reflèterait sa bonté. Cette hypothèse serait cependant contradictoire avec le but de Mersenne, qui vise à réfuter un déiste dangereux. Il n'a aucune raison de vouloir dissimuler l'hétérodoxie de Bruno, alors qu'on peut bien s'expliquer la christianisation d'un texte qu'on présente positivement aux lecteurs, comme c'est le cas de *De veritate* de Cherbury. S'agirait-il d'un réflexe inconscient du Minime ? Nous ne pouvons exclure *a priori* cette hypothèse ; il faut cependant remarquer que cet automatisme n'agit pas constamment : Mersenne se

entre le peuple (auquel s'adressent les préceptes religieux) et le sage (qui n'a besoin que de la philosophie) : Bruno, *De l'Infini*, *op. cit.*, p. 90-94.

²⁹ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. II, p. 284-97.

³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 297-98.

³¹ *Ibid.*, t. II, p. 358-63 ; G. Bruno, *De la Cause, du principe et de l'un*, éd. G. Aquilecchia et alii, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 105, 107, 113, 117, 135 et 137-39.

³² Lagrée, “ Mersenne traducteur d'Herbert de Cherbury ”, art. cit.

détache de Bruno en mentionnant Dieu seulement en trois endroits, alors qu'il lui est fidèle dans d'autres passages où le philosophe italien parle de "primo efficiente", "agente", "efficiente fisico universale" : même quand il ne traduit pas à la lettre ces expressions, il ne fait aucun effort pour les déplacer d'un contexte métaphysique à un contexte théologique.

Les autres traits de la traduction de Mersenne ne dépendent pas de ses choix linguistiques (il s'agit en effet d'une traduction très fidèle à l'original, de ce point de vue), mais des coupes qu'il apporte aux passages qu'il a sélectionnés. Parfois ces raccourcis n'ont pas de conséquences importantes pour la compréhension de la philosophie de Bruno : le Minime, par exemple, traduisant "infinità intensiva" par "une puissance infinie de mouvoir intensive", et "infinità intensiva, con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante" par "l'intensive [infinité], par laquelle il peut mouvoir infiniment", simplifie le raisonnement de Bruno, qui lie étroitement la manifestation de la puissance infinie intensive de Dieu par un mouvement infini et son déploiement dans un univers infini. Le contexte est cependant suffisamment clair et nous aide à interpréter correctement la démarche de *De l'Infini*.

Parfois la pensée de Bruno apparaît déformée davantage par les résumés de Mersenne. La démonstration 'théologique' de l'infinité de l'univers, on l'a vu, est fondée chez Bruno sur trois éléments, la puissance infinie de l'efficient, la capacité infinie de l'espace et la réalisation concrète de ces possibilités dans des mondes infinis, la capacité infinie de l'espace ne pouvant passer à l'acte sans la sanction supérieure constituée par la coïncidence en Dieu du pouvoir et du faire. La traduction de Mersenne ne rapporte que les deux premiers éléments, sans mentionner l'"infinito atto di esistenza" : la seule évocation de la capacité de l'espace semble entraîner automatiquement l'existence d'un univers peuplé par des mondes infinis. A la rigueur, les lignes suivantes, dont les protagonistes sont la puissance infinie de la cause efficiente et l'espace *plein*, pourraient suffire à dissiper les équivoques. Ailleurs, au contraire, les conséquences des coupes apportées par le Minime sont plus sérieuses, sans pourtant compromettre la compréhension des thèses principales sur l'univers infini et l'âme du monde. Ainsi les premières lignes exposant le contenu de *De l'Infini* semblent attribuer l'impossibilité de saisir l'infini par les sens à une insuffisance d'ordre quantitatif (ils ne nous montrent que les objets qui nous entourent), tandis que Bruno la ramenait aussi à leur incapacité de nous dévoiler l'essence et la substance des choses.

En conclusion, la traduction de Mersenne est, à certains égards, remarquablement fidèle à l'original : quand le Minime ne fait que traduire, en effet, il respecte le texte de Bruno. Deux éléments finissent, au contraire, pour nous donner une image fautive de *De*

l'Infini et de *De la Cause* : Mersenne nous présente des morceaux choisis, qu'il abrège parfois, en altérant le contenu, et en néglige d'autres, qui pourtant consignent d'importantes théories du philosophe italien. Il faut cependant reconnaître que le Minime ne déforme pas à dessein les opinions de son adversaire, afin de mieux le réfuter. Il a bien saisi l'enjeu du problème soulevé par la doctrine de l'univers infini, même s'il ne s'intéresse qu'à ses conséquences théologiques, alors qu'en traitant de l'âme du monde, il finit par interpréter Bruno *sub specie libertinismi*, comme on le verra par la suite.

La lecture par Mersenne des dialogues de Bruno a donc transformé sa perception du problème des dimensions du monde : il concentre son attention sur la théorie de l'infinité de l'univers, laissant de côté l'hypothèse de la pluralité des mondes, et il s'intéresse seulement aux aspects qui relèvent de la théologie, sans mentionner les conséquences astronomiques et physiques des doctrines du philosophe italien. Il suffit de remarquer que, s'en tenant aux extraits contenus dans *L'Impiété des déistes*, le lecteur n'aurait jamais su que Bruno était un partisan de Copernic et qu'il liait étroitement l'univers infini et l'héliocentrisme. Non que Mersenne ait perdu sa vocation à la vulgarisation scientifique : au contraire, plusieurs chapitres du deuxième volume de *L'Impiété des déistes* sont consacrés à la discussion de problèmes d'optique et d'astronomie. On peut alors émettre l'hypothèse d'un choix délibéré de Mersenne dont la conséquence est double : tout d'abord, la philosophie de Bruno en résulte amoindrie et l'on ne fait de lui qu'un hérétique condamné au feu à Rome ; ensuite, les évolutions de l'astronomie moderne sont nettement séparées de la dangereuse philosophie de Bruno. A cette époque le Minime ne saurait être considéré comme un sympathisant de Copernic (il semble préférer le système de Tycho). On ne peut donc lui attribuer la volonté de ne pas l'associer à Bruno afin de ne pas le compromettre³³. Toutefois le silence de Mersenne sur le copernicanisme de Bruno, et sur les aspects plus strictement astronomiques de la pensée du philosophe italien, cache au lecteur les conséquences hétérodoxes qui pouvaient être tirées de l'héliocentrisme. Cette omission est d'autant plus remarquable que les pages consacrées par Bruno à la réfutation de la notion péripatéticienne du lieu s'inspirent ouvertement de Lucrèce, ce qui aurait donné l'occasion au Minime d'accuser le philosophe italien d'une autre impiété, celle d'être un partisan d'Épicure. Mersenne semble en outre ignorer que, dès le début, la discussion sur les dimensions du monde était liée au problème théologique de la toute-puissance de Dieu : la correspondance entre Tycho Brahe et Christophorus Rothmann

³³ L'attitude de Mersenne envers le copernicanisme a été étudiée par W.L. Hine, "Mersenne and Copernicanism", *Isis*, LXIV, 1973, p. 18-32, et P. Costabel, "Mersenne et la cosmologie", dans *1588-1988. Quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne. Actes du Colloque scientifique international et de la célébration nationale*, Le Mans, Faculté des Lettres, 1994, p. 47-55.

nous révèle que le choix entre géo-héliocentrisme et héliocentrisme passe à travers une différente interprétation de cet attribut divin³⁴.

La réfutation de Mersenne se fonde sur des principes théologiques. Son refus de l'univers infini ne découle pas de la doctrine aristotélicienne, laquelle niait l'existence de tout corps infini en acte. Il n'a pas encore trouvé une démonstration certaine de cet axiome péripatéticien, et croit même que la toute-puissance de Dieu peut réaliser tout ce qui n'est pas contradictoire, y compris l'infini en acte³⁵. Ce que Mersenne reproche à Bruno est d'avoir fait de Dieu un agent nécessaire, alors qu'il y a une différence entre les possibles infinis conçus par son entendement, et le nombre fini de choses que sa volonté choisit de créer. Nous sommes autorisés à identifier la puissance de Dieu à sa volonté lorsque nous parlons des rapports existant entre les trois personnes de la Trinité, à savoir de ce que les théologiens appellent l'action *ad intra*, et non pas des rapports entre Dieu et le créé, son action *ad extra*³⁶. Dans le premier volume de *L'Impiété des déistes*, Mersenne avait d'ailleurs déjà soutenu que les objets de la sagesse-entendement de Dieu et ceux de son pouvoir-volonté sont différents : Dieu entend des choses qu'il ne crée pas. Cependant la nécessité de réfuter les *Quatrains du déiste*, et de sauvegarder l'idée de bonté et d'immutabilité divines l'avait conduit à souligner à la fois que les attributs divins ne font qu'un avec l'essence divine et que c'est notre entendement limité qui nous oblige à distinguer entre plusieurs raisons formelles pour essayer de comprendre les perfections divines³⁷. Il s'ensuit que Dieu pourrait créer un univers infini, mais qu'il ne le veut pas, et que seul le Verbe est une image parfaite de Dieu le Père, ce qui est un exact renversement des opinions soutenues par Bruno³⁸.

En conséquence, on ne saurait juger du pouvoir divin à partir des créatures : Dieu serait également parfait même s'il n'avait rien créé et la séparation entre le créateur et la créature, fondée sur la différence entre ce qui est nécessaire et ce qui est contingent, resterait entière même si la créature était infinie en grandeur. D'ailleurs, tout être créé,

³⁴ T. Brahe, *Opera Omnia*, éd. I. L. E. Dreyer, t. VI, Hauniae, 1919, p. 216 e 220-22. Sur ces pages voir Granada, *El Debate cosmológico en 1588*, *op. cit.*, p. 71-75.

³⁵ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. II, p. 349-50.

³⁶ *Ibid.*, p. 299-317, 321-22. Carraud, ("Mathématique et métaphysique : les sciences du possible", art. cit.), a remarqué que la séparation entre entendement et volonté de Dieu remonte aux *Quaestiones in Genesim*, qui nous expliquent que la nature divine seule est nécessaire, tandis que la création est contingente. L'allusion au dogme de la Trinité témoigne de la grande sensibilité théologique de Mersenne : les actes du procès nous révèlent en effet que Bruno avait nourri des doutes sur ce dogme dès sa jeunesse (L. Firpo, *Il Processo di Giordano Bruno*, Rome, Salerno, 1993 [1^e éd. Naples, 1949], p. 168-71) ; si Mersenne avait lu le *Spaccio de la bestia trionfante* et *La Cabala de l'asino pegaseo*, il aurait sans doute démasqué la violente polémique menée par Bruno contre le Christ et sa prétention à être médiateur entre Dieu et les hommes, alors que la véritable image de Dieu est l'univers.

³⁷ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. I, p. 390-91, 409-14, 429-32, 447-50.

³⁸ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. II, p. 333-35.

aussi petit et humble soit-il, nous témoigne de la grandeur et de la bonté de Dieu, si on le considère correctement³⁹.

Ensuite, d'après Mersenne le monde est le produit de la volonté de Dieu. Il faut entendre cette affirmation dans son sens le plus radical : non seulement nous ne pouvons donner des raisons *a priori* des phénomènes naturels, ce qui explique pourquoi la physique ne serait pas une science démonstrative comme les mathématiques, mais il faut aussi ramener la structure des objets qui nous entourent à la volonté de Dieu, qui a choisit de les créer tels. Les dimensions de l'univers et les mouvements des corps sont un résultat du libre choix de Dieu, ce choix étant à tel point insondable que, dans les pages précédentes les chapitres consacrés à Bruno, Mersenne admet qu'on ne devrait pas préférer le modèle astronomique de Tycho à celui élaboré par Copernic sur la base de considérations théologiques (Dieu pouvant assurément créer l'univers immense nécessaire au système héliocentrique), mais qu'il faut trouver d'autres preuves⁴⁰. Le Minime cherche à démontrer que la structure du monde n'a aucune nécessité, afin de rétablir, contre les déistes et les libertins aussi bien que contre Bruno, la dépendance de la créature du créateur. Si on appliquait à la lettre ses principes, il s'ensuivrait que nous ne sommes jamais en mesure d'expliquer pourquoi un objet a certaines propriétés plutôt que d'autres sans remonter à la volonté de Dieu. Cette thèse l'éloigne non seulement du platonisme de Kepler, qui aurait voulu rapporter la structure du système solaire, les dimensions des planètes et leurs distances à des proportions physiques ou mathématiques, mais aussi de l'essai de Descartes de donner une explication génétique de l'univers en se servant seulement des propriétés de la matière et des lois du mouvement. Dieu a créé le monde *numero, pondere et mensura*, mais plusieurs interprétations de cette affirmation de la Bible sont possibles : selon Kepler, Dieu a suivi des lois mathématiques qui s'imposent à sa volonté ; Descartes veut qu'il ait respecté des vérités éternelles qui sont pourtant créées par lui ; d'après Mersenne, Dieu a tout simplement choisi les dimensions du monde et de tous les êtres créés, sans qu'on puisse en trouver une règle au-delà de l'appel à la volonté divine. Il nie que la disposition des planètes suive une nécessité imposée par la matière (comme le voudraient les déistes et les libertins) ou bien par l'activité de l'âme du monde, visant à la conservation des êtres (comme le voulait Bruno)⁴¹. En dernier ressort, cette conviction de Mersenne épargne toute interrogation indiscrète sur les voies de Dieu (sur celles de la gr,ce aussi bien que sur les lois naturelles) et toute tentative de donner une

³⁹ *Ibid.*, p. 322-28, 331-33 et 378. L'indépendance des attributs de Dieu de leurs effets avait été soutenue aussi dans le premier volume de *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, p. 341-42 et 504-05.

⁴⁰ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. I, p. 96-100, 129-30, 231-32, 463-64, 478-79, 519-21, 622-27 ; t. II, p. 186-201, 304-05, 317-19. Mais voir aussi les *Questions théologiques*, p. 341-46 et 353-55. Les opinions astronomiques de Mersenne ont été analysées par Lenoble dans *Mersenne et la naissance du mécanisme*, *op. cit.*, p. 454-61.

⁴¹ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. I, p. 262-27 ; t. II, p. 317-19.

explication naturelle des miracles, comme il nous l'explique en réfutant les opinions de Bruno sur l'âme du monde. Si Dieu est dépourvu de toute liberté, comme le voudrait le philosophe italien, il ne saurait intervenir dans l'histoire par des miracles, qui seraient en revanche l'effet des causes naturelles⁴².

Ramenant tout au libre choix de Dieu, de la décision de créer le monde à celle d'accorder certaines propriétés à ses parties, Mersenne ne s'aperçoit pas que, d'après Bruno, le tout et ses parties ne se trouvent pas au même niveau. S'il est absolument nécessaire que l'univers soit infini, dans le cas des êtres particuliers, au contraire, on ne peut parler que d'une nécessité conditionnée, qui découle de l'interaction de deux principes, la lois de la vicissitude qui impose à chaque partie de la matière de réaliser tour à tour toutes les formes possibles, et l'essai accompli par tout être de se conserver comme tel le plus longtemps possible, grâce à l'aide de son âme, particularisation de l'âme du monde, qui dicte ses mouvements. Il est donc tout à fait erroné de demander, comme le fait Mersenne, pourquoi Bruno ne déduit pas de son déterminisme théologique l'existence d'un homme infiniment grand, alors qu'il croit nécessaire que le monde soit infini⁴³.

Venons-en aux problèmes posés par l'âme du monde⁴⁴. Plusieurs critères interprétatifs s'entrecroisent dans les pages de Mersenne. Tout d'abord, il émet deux sortes d'avis sur cette doctrine, l'un philosophique, l'autre théologique. Ensuite, il tient à nuancer son jugement selon les sens que l'on confère à la notion. Enfin, il distingue les philosophes antiques des libertins modernes.

Nous avons déjà signalé que le choix des passages traduits par Mersenne de *De la Cause* est, si possible, encore plus sélectif que celui de *De l'Infini* : il se limite à extraire les pages traitant du problème de l'âme du monde, ce qui n'est pas sans conséquence, comme on le verra par la suite. Séparées de leur arrière-plan métaphysique, les opinions du philosophe italien en résultent parfois peu intelligibles, même si Mersenne est en mesure de saisir le dessein général de Bruno, visant à rédéfinir les rapports entre Dieu et l'univers. Alors que Bruno était le seul protagoniste des pages consacrées à l'infinité de l'univers, ses thèses sur l'âme du monde sont comparées à celles de plusieurs philosophes antiques — comme les platoniciens et les stoïciens —, et contemporains —, comme Étienne Roderic. Le jugement porté par Mersenne sur ces personnages et leurs doctrines est plus ou moins sévère, mais il est évident, par le choix réduit des passages traduits et le ton générique de leur réfutation,

⁴² Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. I, p. 519-21 ; t. II, p. 365-68.

⁴³ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. II, p. 339-40.

⁴⁴ La réfutation de la théorie de l'âme du monde élaborée par Mersenne a été soigneusement analysée par C. Gómez, "Marin Mersenne versus Giordano Bruno : la crítica mersenniana al concepto de anima mundi y la condena de la magia", *Δαίμων. Revista de Filosofía*, XIV, 1997, p. 93-109.

que cette fois il ne s'intéresse pas spécifiquement à Bruno, mais qu'il voit en lui tout simplement un représentant de ce type de libertinage voulant se passer de Dieu et de la révélation, afin de vivre librement selon 'les lois de la nature'.

D'un point de vue philosophique, la doctrine de l'âme du monde semble à Mersenne tout à fait inutile. Elle prétendrait mieux expliquer les phénomènes naturels en disant qu'ils sont l'effet du rapport entre cette forme universelle et les accidents du corps spécifique qu'elle anime. Mais, contre cette supposition, le Minime avance deux objections. Tout d'abord, elle ne nous renseigne pas sur ce que sont exactement ces accidents. Ensuite, ne connaissant pas la forme interne des choses, il vaudrait mieux s'en tenir à ce que nous percevons de leur apparence extérieure ; puisque nous n'observons pas un être unique, mais des objets tous différents les uns des autres, il est plus vraisemblable qu'il existe plusieurs formes particulières qu'une seule forme universelle. Enfin, la théorie de l'âme du monde ne contribue pas à nous donner une conception plus élevée de Dieu, parce que, comme toute créature, l'âme du monde ne doit pas être prise comme critère pour juger de l'excellence de l'action divine, comme Mersenne l'a déjà dit en rejetant l'infinité de l'univers. Si, d'ailleurs, on cherche une trace de l'unité divine dans les créatures, comme le font les platoniciens, on peut la trouver dans chaque être singulier, sans recourir à cette supposition⁴⁵.

Quant aux critiques adressées spécifiquement à Bruno, nous pouvons les regrouper en trois catégories principales : objections appartenant à la philosophie naturelle, à la morale et à la théologie. Les premières se situent dans la droite ligne des griefs qu'on vient d'évoquer : les qualités que la philosophie traditionnelle attribue aux choses suffisent à expliquer les phénomènes naturels sans supposer l'existence de l'âme du monde. Le Minime pense ensuite que les doctrines de Bruno ne sauraient expliquer la diversité des êtres et l'alternance des formes extérieures : pourquoi l'âme du monde, étant une et unique, éprouverait le besoin de se revêtir de tant d'apparences différentes, quittant les unes pour s'envelopper dans d'autres ? Faut-il avoir mieux examiné les ouvrages de Bruno, Mersenne ne semble pas avoir compris le rôle de la notion de " vicissitude ", donnant une explication du changement. Selon le philosophe italien, la simple infinité spatiale de l'univers ne lui permettrait pas d'être l'image du premier principe : il est vrai que l'univers infini contient toutes les formes possibles, comme Dieu, mais il les possède de façon " expliquée ", c'est-à-dire que chaque forme singulière est finie. Ne pouvant réaliser tous les possibles au même instant, chaque partie de la matière doit revêtir tour à tour toutes les formes afin de devenir tout successivement et dans le temps⁴⁶. N'ayant pas mis en relation la doctrine de la

⁴⁵ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. II, p. 370-81.

⁴⁶ G. Bruno, *Le Souper des Cendres*, éd. G. Aquilecchia et alii, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 254-56 ; mais voir aussi *De la Cause*, op. cit., p. 276-78, et *De*

vicissitude et les définitions de l'infinité de Dieu et de l'univers de *De l'Infini*, qu'il a pourtant traduit⁴⁷, Mersenne croit avoir réfuté Bruno en faisant remarquer au Déiste que la seule façon d'expliquer la diversité que nous admirons dans le monde est de s'appeler au libre choix de Dieu, voie qui est interdite aux libertins, essayant de tout ramener à une nature (ou âme du monde) impersonnelle et dépourvue de volonté⁴⁸.

Ces équivoques ne sont pas sans conséquences : toutes les objections à la morale qui découlerait de la théorie de l'âme du monde se fondent sur un double présupposé. D'une part nul être ne serait responsable de ses actions, imposées par l'âme du monde ; d'autre part, les crimes les plus épouvantables perdraient toute importance, les êtres particuliers n'étant qu'un épiphénomène périmé, alors que seule la forme universelle existerait réellement. De ces principes découleraient de fâcheuses conclusions ébranlant toute l'ordre social : l'âme du monde étant la même en tout homme et le mérite individuel étant aboli, il n'y aurait aucune raison pour les sujets de respecter le pouvoir de leurs maîtres ou de leurs gouvernants⁴⁹. Les craintes de Mersenne ne correspondent guère aux opinions réelles de Bruno. Nous avons déjà remarqué que, dans des pages de *De l'Infini* négligées par le Minime, il défendait la liberté de l'homme et le principe de responsabilité individuelle polémique implicitement contre le dogme du salut par la seule foi des Réformés : la conscience de n'être qu'une manifestation fugace de la forme universelle sert au sage pour éloigner la crainte de la mort, mais la morale des *Fureurs héroïques* s'oppose à la fois à toute tentation de *cupio dissolvi* et à toute débauche justifiée par le refus du système normatif traditionnel. De toute façon, Bruno, aussi bien que les libertins, distingue soigneusement entre la morale du sage et celle du peuple, ce dernier ayant besoin, à cause de son ignorance, de croire dans les dogmes de la religion qui, tout en étant souvent faux d'un point de vue philosophique, gardent une utilité pratique considérable.

Quant aux censures théologiques de la doctrine de l'âme du monde, Mersenne revient à deux reprises sur ce problème, réfutant d'abord les théories de Bruno, développant ensuite sa pensée à la fin d'un examen général des formes différentes revêtues par cette notion. Examinant les thèses de *De la Cause*, il s'oppose à l'identification de l'âme ou de l'entendement du monde avec le principe efficient : il a bien compris que la philosophie de Bruno abolit le dogme de la création. Il signale ensuite qu'aucune forme nouvelle ne pouvant être engendrée ou créée, on devrait renoncer de même à l'incarnation du Verbe et à la transsubstantiation. Il faudrait se

immenso et innumerabilibus, dans *Opera latine conscripta*, Naples, D. Morano, 1879 [réimp. anastatique Stuttgart / Bad Cannstatt, 1962], t. I-1, éd. F. Fiorentino, p. 204.

⁴⁷ Dieu est " tout infini " et " totalement infini ", tandis que l'univers est " tout infini " mais non pas " totalement infini ".

⁴⁸ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. II, p. 382-83, 386-90, mais aussi p. 395-96.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 397-403. Les soucis d'ordre social de Mersenne ont été soulignés par N. Badaloni, " Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII ", *Società*, XIV, 1958, p. 487-519.

défaire aussi de la grâce divine et du salut éternel, puisque le libre arbitre et l'immortalité de l'âme seraient abolies⁵⁰.

Les derniers chapitres de *L'Impiété des déistes* s'étendent davantage sur ces problèmes ; la cible du Minime n'est plus Bruno, mais des Platoniciens ou des déistes, dont on ne précise pas l'identité, qui, d'après Mersenne, se considèrent comme de bons catholiques tout en suivant la doctrine de l'âme du monde. Les objections de Mersenne se fondent sur le présupposé qu'il est impossible de bâtir une morale, une fois effacée toute différence entre l'âme des hommes et celles des bêtes. Dans ce cas, un nombre important de dogmes serait renversé. Si notre âme n'est qu'une partie d'une forme plus universelle qui anime tout l'univers, il n'y aurait aucune différence substantielle entre nous et les bêtes, elles aussi jouissant d'une âme qui est une partie de celle du monde : pourquoi devrions-nous donc nous considérer comme immortels ? Il n'y aurait non plus aucune raison de croire en la liberté de la volonté humaine, ni en la résurrection des corps, ni en la doctrine de la grâce, ces dogmes présupposant que seul l'homme est inclu dans l'économie du salut et que l'âme humaine est individuelle⁵¹.

Ces pages de Mersenne suscitent trois sortes de considérations. En premier lieu, face aux impiétés avancées par certains novateurs, le Minime semble tatôner. Il ne veut pas passer pour un défenseur outré du péripatétisme, comme il l'a dit dans la préface des *Quaestiones in Genesim*, mais il est parfois obligé de défendre certaines doctrines scolastiques, comme les notions de forme et de matière, soit faute de mieux, soit parce qu'il les trouve efficaces pour défendre les dogmes chrétiens (l'immortalité de l'âme, l'incarnation du Verbe, la transsubstantiation). Ces dettes envers le péripatétisme ne l'empêchent pas d'afficher une certaine prudence dans les domaines gnoséologique et métaphysique (nous ne connaissons pas le fond des choses), qui a pu être lue comme une marque de scepticisme.

En deuxième lieu, son jugement des doctrines de Bruno semble être double. En examinant les thèmes cosmologiques, le philosophe italien est présenté comme un libertin, mais il finit par se détacher des autres auteurs réfutés par Mersenne à cause de l'originalité de ses opinions⁵² ; en revanche, dès qu'il s'agit de problèmes relevant de la morale (les contractions du *Sigillus* ou la théorie de l'âme du monde de *De la Cause*) il est rapproché d'autres philosophes et décrit comme un simple représentant du libertinage. Le jugement de Mersenne peut être aisément expliqué : il ne semble pas

⁵⁰ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. II, p. 381-82 et 404-06.

⁵¹ *Ibid.*, p. 432, 438-59, 470-79, 481-83.

⁵² Nous avons cependant déjà remarqué que l'interprétation de *De l'Infini* donnée par Mersenne est très sélective, et qu'elle néglige la plus grande partie de la polémique menée par Bruno contre la physique aristotélicienne. Mersenne s'attaque aux aspects théologiques de la cosmologie du philosophe italien à cause de nécessités apologétiques naissant ailleurs que chez lui, mais ce hasard se révèle heureux, puisque la démonstration de l'infinité de l'univers suppose chez Bruno une conception de la divinité opposée à celle du christianisme.

avoir connu les dialogues moraux, les *Fureurs heroïques*, la *Cabale du cheval pégaséen*, et l'*Expulsion de la bête triomphante*. La polémique du Minime répond dans ce cas non pas aux problèmes soulevés par les ouvrages de Bruno, mais aux sollicitations de la situation historique. Les libertins rejettent les dogmes chrétiens et le surnaturel, identifiant Dieu à la nature, et ils proposent une morale inspirée des préceptes stoïciens ; les doctrines morales choisies dans les ouvrages de Bruno sont donc celles qui peuvent le mieux s'inscrire dans ce contexte. Les omissions de Mersenne sont parfois macroscopiques : il se limite à indiquer rapidement que la doctrine de l'âme du monde peut être utilisée comme fondement pour justifier la magie, sans se donner la peine d'en rédiger une véritable réfutation. Pourtant ce thème apparaît très clairement dans les passages de *De la Cause* traduits par le Minime, et le temps où Bodin publiait le *Démonomanie des sorciers* n'est pas tellement éloigné. Nous disposons donc d'une confirmation indirecte d'une remarque faite par d'autres auteurs : les libertins utilisent les philosophes de la renaissance italienne, notamment Machiavel, Cardan et Pomponazzi, appréciant leur tentative de donner une explication exclusivement naturelle du monde ; mais ils épurent leurs théories de toute référence à l'astrologie et à la magie, qui pourtant étaient souvent le fondement sur lequel telles tentatives étaient bâties⁵³.

La section de *L'Impiété de déistes* consacrée aux objections théologiques contre la théorie de l'âme du monde renvoie souvent à la dogmatique chrétienne. On a pu, à partir de la réfutation des *Quatrains du déiste*, parler de " déisme avec les dogmes " pour désigner la religion de Mersenne⁵⁴. Sa position face à Bruno ne nous paraît pas correspondre à ce modèle. Le Minime, il est vrai, n'insiste guère sur la révélation et les Écritures, et semble davantage apprécier la théologie positive et le dogme de l'incarnation du Christ. Il faut cependant remarquer que le problème de l'identification de l'âme du monde avec Dieu ou le Saint Esprit, qui était le problème théologique par excellence soulevé par cette doctrine pendant le Moyen Âge et la Renaissance, ne retient pas l'attention de Mersenne, ses préoccupations étant de type moral, ce qui peut être un indice des opinions des libertins visés par *L'Impiété des déistes*⁵⁵. Quoiqu'il en soit, il est certain que le Minime, tout en exprimant sa prédilection pour la philosophie traditionnelle et sa distinction entre forme et matière, ne semble pas s'inquiéter pour les conséquences matérialistes autorisées par certaines interprétations de la doctrine de l'âme du monde (cette âme pouvant être identifiée avec l'esprit du monde, qui peut

⁵³ T. Gregory, " Il Libertinismo nella prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca ", dans *Ricerche su letteratura libertina*, op. cit., p. 3-47

⁵⁴ J. Beaudé, " Le Déiste selon Mersenne ", dans *Il Libertinismo in Europa*, op. cit., p. 199-208.

⁵⁵ Sur l'identification de l'âme du monde avec le Saint Esprit au Moyen Âge et à la Renaissance, voir T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, Sansoni, 1955, p. 123-74, et D.P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Londres, Duckworth, 1972, p. 37-38 et 110-22.

aisément être entendu soit comme le véhicule des opérations magiques, soit comme un élément exclusivement corporel permettant d'expliquer les phénomènes que traditionnellement relevaient du domaine de l'incorporel⁵⁶) et que son seul souci est d'exclure l'âme humaine de ce procès.

Si tel est le jugement porté par Mersenne sur les opinions de Bruno, *L'Impiété des déistes* ne condamne pas en bloc la doctrine de l'âme du monde, mais tient à en distinguer les sens. La première démarche du Minime vise à empêcher les libertins d'élaborer une généalogie respectable de leurs opinions à partir de la philosophie antique. Pour ce faire, il est disposé à reconnaître si non la validité de la théorie platonicienne et stoïcienne de l'âme du monde, du moins sa compatibilité avec la doctrine chrétienne : d'après lui elle serait une déformation de certains dogmes communément admis par les juifs et les chrétiens. En essayant de comprendre la divinité, les Anciens auraient comparé Dieu à la nature, à l'esprit, à l'âme du monde. Dans cette tentative d'attribuer à Dieu les aspects excellents du créé, ils se seraient arrêtés avant d'atteindre les vérités révélées ; leurs efforts de décrire l'omniprésence, l'omniscience et la providence divines ne doivent pas être méprisés, car leurs intentions étaient droites, contrairement à celles des libertins modernes voulant remplacer Dieu par la nature. Mersenne semble donc suivre une analyse comparée des religions qui se rapproche de la *prisca theologia* des platoniciens florentins et qui sauvegarde la primauté de la révélation judéo-chrétienne, en supposant que toutes les théories philosophiques qui semblent évoquer certains dogmes chrétiens ne sont qu'une dégénération de cette tradition⁵⁷.

La deuxième démarche de Mersenne consiste à montrer l'existence de plusieurs versions de la théorie de l'âme du monde, et leur compatibilité avec les dogmes de la foi. En premier lieu, l'âme du monde peut être considérée comme le lien animé qui unit tous les corps particuliers, sans que ces derniers perdent leur propre identité (forme, matière et accidents). Pour d'autres, l'âme du monde serait en revanche une forme universelle, embrassant tous les objets, exception faite de l'homme, qui a sa forme propre, à savoir l'âme raisonnable. Elle pourrait enfin être une forme assistante,

⁵⁶ Pour les rapports entre l'âme et l'esprit du monde, voir D.P. Walker, *La Magie spirituelle et angélique : de Ficin à Campanella*, Paris, Albin Michel, 1988, [1^e éd. Notre Dame / Londres, 1975], et *idem*, *Il Concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Naples, Bibliopolis, 1986. Les développements matérialistes de la théorie de l'âme du monde sont bien représentés dans les traités clandestins et leurs sources : un texte d'importance capitale se trouve dans G. Lamy, *Discours anatomiques. Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, éd. A. Minerbi Belgrado, Paris / Oxford, Universitas / Voltaire Foundation, 1996, p. 99-106. Sur la fortune de ce passage voir l'Introduction de A. Minerbi Belgrado, p. 28-30, et J.S. Spink, "Libertinage et 'Spinozisme' : la théorie de l'âme ignée", *French Studies*, I, 1947, p. 219-31. S. Matton, dans "Alchimie et stoïcisme" (*Chrisopæia*, V, 1992-96, p. 5-152), a donné une étude très détaillée de la théorie du *spiritus mundi* dans la tradition alchimique et de ses ascendances philosophiques.

⁵⁷ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, *op. cit.*, t. I, p. 282-85 ; t. II, p. 410-20 et 425.

entretenant avec le monde le même rapport qui existe entre les anges et les cieux qu'ils meuvent⁵⁸. Ces théories, comme celles de Bruno, se révèlent finalement inutiles, car elles ne nous aident pas à mieux philosopher ; elles ne découlent pas de l'observation des phénomènes naturels, et ne contribuent pas à nous donner une image plus digne de Dieu. Elles ne sont toutefois pas hérétiques⁵⁹. Seul le dogme de la transsubstantiation semble poser problème : les pages consacrées par Mersenne à l'eucharistie nous permettront de résumer sa complexe stratégie face à la doctrine de l'âme du monde. Il en parle, en effet, à deux reprises : la première fois, s'agissant des opinions de Bruno, il est très net dans sa condamnation. Le dogme nous oblige à croire que la substance du pain se transforme dans la substance du corps du Christ, alors que seuls les accidents extérieurs, comme la couleur, la saveur, la figure et la quantité, restent immués. Si la forme de tous les êtres est la même — l'âme du monde —, et qu'elle acquiert, se revêtant des accidents, diverses capacités, on ne peut alors parler ni de présence réelle, ni de transsubstantiation. L'âme du Christ, en effet, serait une partie de l'âme du monde et les accidents extérieurs du pain resteraient identiques après la consécration. Mersenne s'oppose à tous ceux qui localisent la différence entre les êtres dans les accidents, qui sont, d'après lui, figure, quantité, saveur et couleur. Ceci doit retenir notre attention : quelques décennies après, quand Descartes, tout en éliminant les qualités secondaires, affirme que les corps se différencient à cause du mouvement, de la figure et de la quantité, Mersenne ne semble plus s'inquiéter pour le sort des explications eucharistiques traditionnelles, alors qu'en 1624 il avait rappelé les décrets du Concile de Trente afin de réfuter la doctrine de l'âme du monde⁶⁰.

Revenant une deuxième fois sur cette question, Mersenne se refuse cependant à condamner les auteurs qui croient que tous les corps ont une même forme tout en en exceptant l'homme⁶¹. A vrai dire, ses éclaircissements ne sont pas tout à fait convaincants : si la forme des corps est la même, comment peut-on soutenir que la forme du pain devient la forme du corps du Christ ? Mersenne utilise de subtiles distinctions scolastiques, mais le lecteur a l'impression que le Minime tient plus à sa conclusion qu'à la force de son raisonnement. Selon lui, toutes les versions de la doctrine de l'âme du monde ne soulèvent pas de problèmes théologiques. Il ne les

⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p. 428-31.

⁵⁹ *Ibid.*, t. II, p. 371.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 406, 450-55. L'étude de référence sur le débat eucharistique dans la tradition cartésienne reste J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, M. Nijhoff, 1977 ; pour les développements chez Malebranche et dans la littérature clandestine, cf. N. Malebranche, *Œuvres complètes* (éd. P. Costabel, A. Cuvillier et A. Robinet), t. XVII.1 : *Pièces jointes. Écrits divers*, Paris, Vrin, 1960, p. 447-57, ainsi que notre édition des *Explications sur le mystère de l'Eucharistie*, à paraître dans la collection 'Libre pensée et littérature clandestine' (Oxford, Voltaire Foundation).

⁶¹ Mersenne, *L'Impiété des déistes*, op. cit., t. II, p. 481-85.

condamne pas d'emblée comme hérétiques, même si, d'un point de vue philosophique, elles lui apparaissent comme des hypothèses inutiles.

En conclusion, on peut comparer la réfutation par Mersenne des thèses de Bruno avec les opinions d'autres auteurs qui, comme Charles Sorel et Pierre Gassendi, figuraient parmi ses correspondants, avoient parfois collaboré avec lui ou avaient eu connaissance de ses ouvrages apologétiques.

Écrivain et historien, Sorel poursuit tout au long de sa vie un grand projet encyclopédique : parus depuis 1634, au fil de leur rédaction, les quatre volumes de la *Science universelle* prennent leur forme définitive en 1668⁶². En plus de trente ans les idées de leur auteur ont parfois évolué : par exemple, le jugement qu'il porte sur les "Novateurs" est d'abord négatif, pour devenir ensuite positif⁶³. Quand il présente la philosophie de Bruno, il suit de près *L'Impiété des déistes*. L'infini de l'univers serait une doctrine relevant de la théologie, et devrait être rejetée parce qu'elle donne une image déterministe de Dieu. Faisant montre d'une prudence gnoséologique qui évoque Gassendi, Sorel se refuse à dépasser les données de l'expérience, lesquelles ne sauraient prouver l'existence d'un univers infini. Il se permet cependant de réhabiliter Bruno et de critiquer le tribunal de l'Inquisition qui l'a condamné à cause de théories qu'on peut lire aussi dans Lucrèce. Ce n'est pas tout : encore une fois comme Gassendi, Sorel semble dissimuler ses véritables opinions sur des arguments suspects à l'orthodoxie religieuse, usant d'une complexe stratégie de la rédaction de son œuvre. Ainsi, quand il traite *ex professo* du problème de l'infini de l'univers, il refuse de suivre les hypothèses de Bruno ; toutefois, décrivant la structure du monde, il accepte tacitement d'autres éléments de la cosmologie du philosophe italien. Le monde serait alors homogène (il est formé de planètes ressemblant à la Terre et d'étoiles ressemblant au Soleil, le cinquième élément n'existe pas et les sphères célestes non plus), indéfini ou immense, et n'aurait pas de centre absolu. Sorel rejette ainsi la doctrine de l'univers infini, mais il semble accepter la théorie de la pluralité des mondes habités⁶⁴. Quant aux

⁶² C. Vasoli, *L'Enciclopedia del Seicento*, Naples, Bibliopolis, 1978, p. 54-71 ; F. Garavini, *La Casa dei giochi. Idee e forme nel Seicento francese*, Turin, Einaudi, 1980 (spéc. p. 144-96).

⁶³ Ch. Sorel, *La Science des Choses Corporelles. Première partie de la science humaine, Où l'on connoist la Verité des toutes les choses du Monde par les forces de la Raison ; Et l'on en treuve la refutation des Erreurs de la Philosophie vulgaire*, Paris 1634, p. 391, 400-01, 404, et *idem*, *De la Perfection de l'homme, ou les vrais biens sont considerez, et specialement ceux de l'ame ; avec les methodes des sciences*, Paris, 1655, p. 210-11.

⁶⁴ Ch. Sorel, *La Science Universelle de Sorel. Qui contient la suite des considerations des choses corporelles touchant l'action du Soleil sur les autres corps, et la production des Meteores, des Plantes et des Animaux. Avec le Traictez des choses spirituelles, de l'Ame humaine et de son Immortalité ; des Anges et des Demons ; de Dieu, de sa toute puissance et de sa Providence et autres attributs, et des Idées Universelles. Volume second*, Paris 1647, p. 118-62, 229-46, 357-76, 496-502, et *idem*, *De la Perfection*, *op. cit.*, p. 238-42. Nous avons déjà analysé la stratégie de Sorel : cf. Del Prete, "L'Univers infini", *art. cit.*, p. 145-64, et *idem*, *Universo infinito*, *op. cit.*, p. 162-79.

objections qu'il émet à la doctrine de l'âme du monde, elles ne sont pas sans évoquer Mersenne : la nature des choses suffit à expliquer les effets dont elle serait la cause ; si notre âme n'était qu'une partie de l'âme du monde, toute liberté serait abolie, ainsi que tout mérite, et les crimes les plus affreux seraient permis. Sorel doit cependant avoir eu aussi d'autres sources d'inspiration : il néglige les critiques théologiques du Minime, se bornant à remarquer que l'âme du monde n'est pas toute puissante, ce qui nous empêche de l'identifier à Dieu et de lui attribuer la création du monde. La difficulté majeure se trouve, d'après lui, dans la conception même du cosmos comme animal. D'une part l'âme du monde est censée être une intelligence supérieure qui gouverne l'univers ; d'autre part, si " elle opere selon les organes qu'elle treuve ", végétant dans les plantes, sentant dans les bêtes et raisonnant dans les hommes, son intelligence atteindrait son sommet chez les hommes, qui sont pourtant dépourvus de tout pouvoir sur la totalité du monde. D'ailleurs, on ne repère pas dans l'univers des organes permettant à l'âme du monde d'exercer des fonctions vitales⁶⁵. Si telle est l'opinion de Sorel dans les pages explicitement consacrées à la doctrine de l'âme du monde, on constate aisément que d'autres sections de la *Science universelle* identifient cette notion soit à l'esprit universel ou éther — substance corporelle diffusée partout afin de lier tous les corps et faire du monde un seul être, dont chaque globe est un membre —, soit à la chaleur naturelle. On peut partir de ces prémisses pour élaborer l'interprétation matérialiste de la théorie de l'âme du monde que nous avons déjà évoquée⁶⁶.

Le *Syntagma philosophicum* se présente comme un ouvrage où la voix de l'auteur ne se confond pas avec celle de ses sources, comme il arrive parfois dans la *Science universelle*. Chaque chapitre donne un tableau doxographique très soigné, suivi de la discussion de la tradition philosophique : aucune méprise sur les opinions de l'auteur ne semble possible. Toutefois, Gassendi se conduit souvent comme Sorel : il réfute une théorie, mais en laisse agir certains éléments dans d'autres passages de son écrit. Ainsi il rejette les arguments de Bruno et d'Épicure en faveur de l'univers infini pour des raisons à la fois théologiques et philosophiques, mais si le lecteur a la patience de le suivre, il lui laisse entendre qu'il ne s'oppose pas à la théorie de la pluralité des mondes, esquissant un univers proche de son exposé des thèses de Bruno⁶⁷. De même,

⁶⁵ Ch. Sorel, *La Science Universelle*, op. cit., t. II, p. 531-37 ; mais voir aussi p. 455-56.

⁶⁶ Ch. Sorel, *La Science Universelle de Sorel. La première partie de la Science Universelle, qui considère l'Estre et les proprietz de toutes les choses du monde. Et premierement des Choses Corporelles*, Paris, 1641, p. 52 et 62 (la *princeps* de 1634 donne des explications abrégées par rapport à l'édition de 1641), et *idem*, *La Science Universelle*, op. cit., t. II, p. 222.

⁶⁷ P. Gassendi, *Syntagma Philosophicum, in quo Capita praecipua totius Philosophiae edisseruntur, Pars Prima, sive Logica, itemque Partis Secundae, seu Physicae Sectiones duae priores I. De Rebus Naturae Universae, II. De Rebus Caelestibus*, dans *Petri Gassendi Opera Omnia in sex tomos divisa*, Lugduni, 1658 (réimp. anastatique Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964), t. I, p. 135a-144b, 151a-152b, 280a-b, 505b, 508b, 512b, 524b-539b, 555b, 556a, 579a, 586b, 666a-b, 668a-669a. Pour une analyse de ces pages nous renvoyons à O.R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et*

il critique la doctrine de l'âme du monde, que les Anciens identifiaient à Dieu ou à la chaleur, parce que l'univers n'a aucune fonction animale (il ne se reproduit pas, ni ne se nourrit, ni n'éprouve des sensations ou des émotions), et parce que la cause produisant et gouvernant l'univers doit être séparée de lui. Il semble pourtant reconnaître une certaine valeur à ces fables en tant que prénotions de l'idée de totalité du monde⁶⁸. Bien plus, s'il a stigmatisé la tentative de faire de l'âme du monde la source de l'âme humaine, il se laisse séduire par la théorie de l'âme ignée : encore une fois, nous nous trouvons à la source de certains développements matérialistes de la doctrine de l'âme du monde aux XVII^e et XVIII^e siècles⁶⁹.

L'œuvre apologétique de Mersenne a donc laissé des traces, tant dans le débat sur l'infinité de l'univers, lié au nom de Bruno, que dans l'examen de la théorie de l'âme du monde, où l'apport du philosophe italien n'apparaît pas. Au cours du XVII^e siècle, le refus du Minime s'émousse, rendant possible l'élaboration d'autres notions, comme la pluralité des mondes habités et l'esprit universel, offrant une nouvelle vie aux spéculations de la Renaissance.

métaphysique, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 334-38 et 385-90 ; Del Prete, *Universo infinito*, *op. cit.*, p. 179-209.

⁶⁸ J.-Ch. Darmon, "L'Épicurisme et les fables du monde : remarques sur Gassendi et Cyrano", *Littératures classiques*, XXII, 1994, 3, p. 87-125.

⁶⁹ Gassendi, *Syntagma Philosophicum*, *op. cit.*, t. I, p. 155a-62b ; t. II, p. 244a-50b ; cfr. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, *op. cit.*, p. 362-76 ; Spink, "Libertinage et 'Spinozisme'", art. cit. Les opinions de Gassendi étaient autrefois bien plus proches de celles de Mersenne : sa réfutation de Robert Fludd ne laisse affleurer aucune sympathie pour la hiérarchie platonicienne des êtres, la notion d'âme du monde étant taxée de faire de Dieu un être composé et se mêlant aux créatures, de favoriser donc l'idolâtrie, de mettre sur un même plan les hommes et les bêtes, et d'annuler tout mérite ou responsabilité morale individuelle, reconduisant à une forme universelle le principe de l'action (P. Gassendi, *Examen Philosophiae Roberti Fluddi Medici*, dans *Opera Omnia*, *op. cit.*, t. III, p. 221a-22b, 236a-37b).

Appendice

M. Mersenne, *L'Impiété des déistes*, t. II, p. 281-98.

L'entree de son discours fut prise de nostre ignorance, et du peu de sçavoir que nous avons en ce monde icy, dans lequel il n'y avoit rien de certain : il disoit que nous estions comme des moucherons, ou des fourmis sans pouvoir cognoistre la grandeur de ce monde ; que le sens ne pouvoit estre iuge de l'infinité du monde pour le peu d'estenduë de son action,

et qu'il appartient à l'entendement de iuger, et rendre raison des choses absentes, et esloignees de nous par la distance du temps, et par l'intervalle des lieux. Que les sens ne servent qu'à éveiller la raison, indiquer, et decouvrir les choses, et a en rendre quelque leger témoignage ; car pour en iuger, et decider, ils ne le peuvent, d'autant qu'ils ne sont iamais sans quelque trouble, d'où il arrive que la verité depend bien en sa cognoissance des sens, comme d'un principe d'icelle, mais tres-foible, et tres-incertain, et qu'elle ne reside point dans les sens, mais dans l'objet sensible, comme dans un miroir, dans la raison par forme de discours, dans l'entendement par maniere de conclusion, dans l'esprit, et dans l'ame cognoissante en sa propre, vive, et naturelle source. Ce qu'il mettoit en avant pour m'introduire dans l'infinité du monde ; car bien que les sens ne se portent que iusques aux estoiles, neantmoins la raison nous monstre, disoit-il, qu'il y a un espace infiny hors la convexité du premier mobile, lequel a une aptitude, et capacité infinie de contenir, puis que la cause efficiente a une puissance infinie. [...]

G. Bruno, *De l'Infinito, universo e mondi*.

(P. 59) Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione : perché l'infinito non può essere oggetto del senso [...]

(P. 59-61) A l'intelletto conviene giudicare e render raggione de le cose absenti e divise per distanza di tempo et intervallo di luoghi. [...]

(P. 61) Ad eccitar la raggione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte : non a testificare in tutto ; né meno a giudicare, né a condannare. Perché giamai (quantumque perfetti) son senza qualche perturbazione. Onde la verità come da un debile principio è da gli sensi in picciola parte : ma non è nelli sensi. [...]

Ne l'oggetto sensibile come in un specchio. Nella raggione per modo di argumentazione e discorso. Nell'intelletto per modo di principio o di conclusione. Nella mente in propria e viva forma. [...]

(P. 79) Perché infinito spacio ha infinita attitudine, et in quella infinita attitudine si loda infinito atto di esistenza ; per cui l'efficiente infinito non è stimato deficiente, e per cui l'attitudine non è vana. [...]

La cause efficiente à une puissance infinie, pourquoy donc cet espace ne sera t'il pas remply ? Et par consequent le monde sera infiny. S'il n'y avoit rien hors de ce monde, il seroit vray de dire que le monde est nulle part : pourquoy voulez vous croire que l'agent, qui peut faire un bien infiny, le fasse finy ? Et l'ayant fait finy, pourquoy voulez vous croire qu'il a peu le faire infiny ? le pouvoir, et le faire estant en luy une mesme chose, puis qu'il est immuable, et ne se treuve point de contingence, ny en sa puissance, ny en son operation ; et puis que d'une puissance determinee sort tousiours un effet determiné, et cela immuablement ; d'où il arrive que comme il ne peut estre autre qu'il est, aussi ne peut il operer autrement que comme il peut, il ne peut vouloir que ce qu'il veut, et necessairement ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, d'autant que c'est le propre des choses mobiles d'avoir une puissance distinguee de leur acte.

Le monde ne peut qu'il ne soit infiny procedant de l'action de Dieu, qui est necessaire, d'autant qu'elle procede d'une volonté, laquelle est de soy-mesme tres-immuable, voire l'immutabilité mesme, et la mesme necessité ; d'où on peut conclurre qu'en luy volonté, liberté, et necessité sont une mesme chose ; et en suite le faire, le pouvoir, et le vouloir aussi une mesme chose. De ce que dessus il tiroit ces deux conclusions : la premiere.

(P. 61-69)

(P. 89) Qual raggione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito ? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno ? Perché è inmutabile, non ha contingenzia nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia depende determinato e certo effetto inmutabilmente ; onde non può essere altro che quello che è ; non può essere tale quale non è ; non può possere altro che quel che può ; non può voler altro che quel che vuole ; e necessariamente non può far altro che quel che fa : atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili. [...]

(P. 89) essendo l'azzion sua necessaria, perché procede da tal volontà, quale per essere inmutabilissima, anzi la immutabilità istessa, è ancora la istessa necessità ; onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, et oltre il fare col volere, possere et essere.

Si la premiere cause vouloit faire autre chose que ce qu'elle veut faire, elle pourroit alors faire autre chose que ce qu'elle fait, mais elle ne peut faire autre chose que celle qu'elle veut faire, (à raison de son immutabilité), donc elle ne peut faire autre chose, que ce qu'elle fait : par consequent qui dit l'effet finy, met, et suppose la puissance finie : La seconde.

La premiere cause ne peut faire que ce qu'elle veut faire, or est-il qu'elle ne veut faire que ce qu'elle fait reellement, donc elle ne peut faire que ce qu'elle fait : par consequent qui nie le monde estre infiny, nie l'infinité de la puissance du Createur.

(P. 91) Il primo efficiente, se volesse far altro che quel che vuol fare, potrebe far altro che quel che fa ; ma non può voler far altro che quel che vuol fare : dunque non può far altro che quel che fa. Dumque chi dice l'effetto finito, pone l'operazione e la potenza finita.

Oltre (che viene al medesimo): il primo efficiente non può far se non quel che vuol fare ; non vuol fare se non quel che fa : dunque, non può fare se non quel che fa. Dumque chi nega l'effetto infinito nega la potenza infinita. [...]

En suite dequoy il disoit qu'Aristote considerant le mouvement du premier mobile, qu'il attribuoit à la cause premiere, fut reduit à nier que la puissance divine fust infinie intensivement, et advoier qu'elle estoit infinie extensivement. La raison du premier estoit qu'en Dieu la puissance, et l'acte estant une mesme chose, arrivant qu'il meust le Ciel infiniment, il le mouvroit aussi d'une vigueur infine ; et le Ciel seroit meu en un instant, puis que plus le moteur est fort, plus le mouvement est viste, et estant infiniment fort, le mouvement doit estre instantané.

La raison du second estoit, qu'éternellement il mouvoit le Ciel en la mesure finie, et determinee, comme nous voyons : il est donc aysé de voir pourquoy il luy accorde une puissance infinie de mouvoir extensive, mais non intensive, pour s'accomoder à nous, et au monde. D'où ie pris l'occasion de dire que comme sa puissance infinie de mouvoir est reduite à l'acte de mouvoir selon une vitesse finie, de mesme la puissance infinie de creer un infiny, est reduite, et limitee par sa volonté à produire un monde finy, et limité, comme disent les Theologiens, lesquels outre qu'ils avoient l'infinité extensive, de laquelle il meut successivement l'Univers, admettent aussi l'intensive, par laquelle il peut mouvoir infiniment.

(P. 95-97) [...] se mi potrete risolvere di uno importantissimo argomento per il quale è stato ridotto Aristotele a negar la divina potenza infinita intensivamente, benché la concedesse estensivamente. Dove la ragione della negazione sua era che essendo in Dio cosa medesima potenza et atto, possendo cossi muovere infinitamente, moverebe infinitamente con vigore infinito ; il che se fusse vero, verrebbe il cielo mosso in istante : perché, se il motor più forte muove più velocemente, il fortissimo muove velocissimamente, l'infinitamente forte muove istantaneamente. La ragione della affermazione era che lui eternamente e regolatamente muove il primo mobile, secondo quella ragione e misura con la quale il muove. Vedi dunque per che ragione li attribuisce infinità estensiva, ma non infinità assoluta, et intensivamente ancora : per il che voglio conchiudere che sì come la sua potenza motiva infinita è contratta all'atto di moto secondo velocità finita, cossi la medesima potenza di far l'inmenso et innumerabili è limitata dalla sua volontà al finito e numerabili. Quasi il medesimo vogliono alcuni teologi, i quali oltre che concedono la infinità estensiva, con la quale successivamente perpetua il moto dell'universo, richiedono ancora la infinità intensiva, con la quale può far mondi innumerabili, muovere mondi innumerabili, e ciascuno di quelli e tutti quelli insieme muovere in uno istante. [...]

Si tost qu'il eut entendu cela, et qu'il eut apperceu que ie voulois conclurre que le monde est finy, (car bien que Dieu ait une puissance de creer infinie, neantmoins quant à l'effet il l'a temperee par sa volonté, et restraite à la production de ce monde seul, car il en pouvoit creer une infinité), il respondit incontinent que mal à propos la divine volonté est supposee regler, modifier, et determiner la puissance divine, et que de cette maxime suivent infinies absurditez en la Philosophie ; et mesme que les Theologiens n'admettront iamais qu'un attribut dépende de l'autre, que la volonté divine soit plus que sa puissance, ou sa bonté pour les agir ; et generalement qu'un attribut convienne à la divinité selon plus grande raison, et consideration, qu'un autre.

Le luy demandé s'il ne demeuroit pas d'accord que Dieu, qui a une puissance de mouvoir infinie, et infiniment forte, ne meut pourtant pas selon l'estenduë de toute cette puissance, mais avec une determinee, comme nous faisons, ainsi qu'il est manifesté dans l'opinion qu'il tient du mouvement de la terre, [...] ce qui paroist aussi dans les Cieux, et dans les autres corps mobiles, lesquels Dieu pourroit mouvoir plus viste, s'il vouloit.

(P. 97) [...] cossì ha temprato con la sua volontà la quantità della moltitudine di mondi innumerabili [...]

(P. 97-99) [...] si vuole che la volontà divina sia regolatrice, modificatrice e terminatrice della divina potenza. Onde seguitano innumerabili inconvenienti, secondo la filosofia al meno : lascio i principii teologali, i quali con tutto ciò non admetteranno che la divina potenza sia più che la divina volontà o bontà ; e generalmente che uno attributo secondo maggior ragione convegna alla divinità, che un altro. [...]

(P. 99)

Mais il repartit incontinent, qu'il ne faut point chercher de moteur externe, qui soit la cause du mouvement des creatures, et des mondes, car tout ce qui se meut, vient à se mouvoir par la vertu d'un principe interne, qui leur est communiqué pour cet effect, qui n'est autre que leur ame, et leur propre forme, par laquelle les astres se meuvent aussi sans dependre du mouvement des orbes, ou les Mathematiciens les attachent comme des clous, ainsi qu'il a esté remarqué avec d'autres, que la terre se meut autour de son centre, et autour du Soleil.

Et puis Dieu est un estre immuable, qui donne pouvoir à une infinité de mondes de se mouvoir par des principes particuliers. A quoy ie respondy que Dieu estant intimement en toutes choses, il les meut luy-mesme, et par consequent qu'il ne les meut pas infiniment, selon qu'il maintenoit. Mais il repliqua, supposant cela en faveur de l'ame du monde (qu'il dit estre la vie de toutes les vies, et l'essence des essences) que toutes choses participent deux sortes de mouvement, le premier à cause de ce moteur premier, et universel, lequel mouvement estant instantanee par les raisons susdites, il sensuit que les choses n'en sont pas plus mobiles pour cela ; au contraire elles en sont plus stables ; l'autre à raison de ce principe interne, lequel estant finy, cause aussi un mouvement finy, et limité

(P. 99-101) [...] prima, che essendo l'universo infinito ed immobile, non bisogna cercare il motor di quello. Secondo, che essendo infiniti gli mondi contenuti in quello, quali sono le terre, li fuochi et altre specie di corpi chiamati astri, tutti se muoveno dal principio interno che è la propria anima, come in altro loco abbiamo provato : e però è vano andar investigando il lor motore estrinseco. Terzo, che questi corpi mondani si muoveno nella eterea regione non affissi, o inchiodati in corpo alcuno, più che questa terra (che è un di quelli) è affissa : la qual però proviamo che dall'interno animale istinto circuisce il proprio centro in più maniere, et il sole. [...]

(P. 101) [...] è la essenzia de le essenzie, vita de le vite, anima de le anime ; [...]

(P. 103) Dico dumque che nelle cose è da contemplare (se cossì volete) doi principii attivi di moto : l'uno finito, secondo la raggione del finito soggetto, e questo muove in tempo ; l'altro infinito, secondo la raggione dell'anima del mondo, overo della divinità, che è come anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto ; e questo muove in istante. [...]

Et comme ie tirois une absurdité de sa doctrine, sçavoir est qu'il s'ensuivroit d'icelle que le monde seroit infiny, comme Dieu, ce qui est impossible ; il respondit que l'infinité de l'Univers estoit differente de celle de Dieu, d'autant que l'Univers est tout infiny, parce qu'il n'a aucun terme, ou surface, qui le borne, mais il n'est pas totalement infiny, parce que chaque partie de cet Univers est finie, et de l'infinité des mondes chacun est finy ; or Dieu est tout infiny, par ce qu'il exclud toutes bornes, et tous ses attribus sont unité, et infinité : et est totalement infiny, par ce que selon tout son estre il est en tout l'Univers, et en chaque partie d'iceluy infiniment, et totalement, au contraire de cette infinité de l'Univers, qui est totalement en tout, et non en chacune de ses parties, si nous les pouvons appeller parties les rapportans à un tout infiny. En suite dequoy, voicy comme il pressa ses raisons.

(P. 87) Io dico l'universo 'tutto infinito' perché non ha margine, termino, né superficie ; dico l'universo non essere ìtotalmente infinitoî perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, e de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio ìtutto infinitoî perché da sé esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito ; e dico Dio 'totalmente infinito' perché tutto lui è in tutto il mondo, et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente ; al contrario de l'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur referendosi all'infinito possono esser chiamate parti), che noi possiamo comprendere in quello. [...]

Pourquoy voulons nous, ou comment pouvons nous penser que la divine puissance soit oysive ? pourquoy voulons nous dire que la bonté divine, qui se peut communiquer à choses infinies, et se peut infiniment épandre, soit écharse, et se restreigne au neant ? Attendu que toutes choses finies au regard de l'infiny sont un pur neant : pourquoy voulez vous que ce centre de la divinité, lequel se peut infiniment estendre en un infinité de mondes, comme envieux demeure plustost sterile, que de se rendre communicable selon l'estenduë de son infinité ? comme un pere fecond, beau, et tres glorieux. Pourquoy vouloir qu'il se communique avec diminution ? qui est à luy ne point se communiquer, plustost que de se communiquer selon sa toute puissance, et l'infinité de son estre : pourquoy frustrer la capacité de cet espace infiny, frustrer la possibilité de tant de mondes, autant de miroirs de ses grandeurs, comme le nostre l'est de sa bonté ? pourquoy preiudicier aussi à l'excellence de la grandeur de Dieu ? la frustrant d'une image qui puisse représenter son infinité par une infinité d'effects emanez de sa toute puissance : pourquoy maintenir une opinion, laquelle entraîne tant d'absurditez, et sans favoriser en rien ny la foy, ny la religion, ny la police, ou les meurs ; enfin pourquoy destruire tant de beaux principes de la Philosophie ?

(P. 83-85) [...] per che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa ? Per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa et astrengersi in niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente) ? Perché volete che quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso, rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello ? voler più tosto comunicarsi diminutamente e (per dir meglio) non comunicarsi, che secondo la raggione della gloriosa potenza et esser suo ? Per che deve esser frustrata la capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imagine, che devebe più risplendere in un specchio incontratto, e secondo il suo modo di essere, infinito, imenso ? Perché doviamo affimar questo che posto mena seco tanti inconvenienti, e senza faurir leggi, religioni, fede o moralità in modo alcuno, destrugge tanti principii di filosofia ? [...]

Est-il pas vray qu'un corps se peut augmenter iusqu'à l'infiny, comme il se voit au feu, lequel croistroit sans doute iusqu'à l'infiny, si on luy approchoit de la matiere ; maintenant par quelle raison le feu, qui peut estre infiny, et par consequent peut estre fait infiny, par quelle raison, dis-je, ne peut-il estre, et se trouver actuellement infiny ? certes ie ne puis comprendre comme il se peut faire qui se treuve une puissance passive infinie en la matiere, qu'en mesme temps il ne s'en treuve une active correspondante en la cause efficiente, et par consequent en l'acte, ou l'acte mesme.

Dieu estant un estre tres simple, s'il estoit finy quand à un de ses attributs, il seroit finy en tous ; disons donc que dans l'Univers, qui est infiny, il y a une infinité de parties finies, non pas que ces mondes finis soient parties de l'Univers infiny, car il y a une tres-grande difference entre dire parties en l'infiny, et parties de l'infiny, le premier se peut dire, le second non.

A quoy il adioustoit que cet Univers immense est un animal, bien qu'il n'ait aucune figure determinee, ny de sens qui s'estende, ou se rapporte aux choses exterieures, par ce qu'il a toute l'ame dans soy, et comprend tout ce qui est animé, voire est tout cela mesme. Or estant infiny en soy, et animé, il a une infinie vertu motrice, et un suiet d'infiny mouvement, mais cela separément, non en ses parties, car il n'en a point estant infiny, mais és autres parties qui sont dans luy, par ce que tout l'Univers pris en soy, et comme un infiny continu, est immobile, tant du mouvement circulaire, lequel est autour de quelque centre, et milieu, comme du droit, qui est du milieu, ou au milieu, puis que l'infiny n'a ny milieu, ny extremité. [...]

(P. 111) Appresso se per la qualità corporale veggiamo che un corpo ha potenza di aumentarsi in infinito ; come si vede nel fuoco il quale (come ognun concede) si amplificarebe in infinito, se si gli avvicinasse materia et esca : qual raggion vuole che il fuoco, che può essere infinito e può esser per consequenza fatto infinito, non possa attualmente trovarsi infinito ? Certo non so come possiamo fengere nella materia essere qualche cosa in potenza passiva, che non sia in potenza attiva nell'efficiente : e per consequenza in atto, anzi l'istesso atto. [...]

(P. 109) Per che il primo principio è semplicissimo, però se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi [...]

(P. 165) [...] Perché da quel che l'universo è infinito e che in esso (non dico di esso, perché altro è dir parti nell'infinito, altro parti dell'infinito) sieno infinite parti [...]

(P. 177) Oltre dico, che questo infinito et immenso è uno animale, benché non abia determinata figura, e senso che si referisca a cose esteriori : perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, ed è tutto quello. Oltre dico non seguitar inconveniente alcuno, come di doi infiniti ; perché, il mondo essendo animato corpo, in esso è infinita virtù motrice et infinito soggetto di mobilità, nel modo che abbiamo detto, discretamente : perché il tutto continuo è immobile, tanto di moto circolare, il quale è circa il mezzo, quanto di moto retto, che è dal mezzo o al mezzo ; essendo che non abbia mezzo né estremo. [...]

M. Mersenne, *L’Impiété des déistes*, t. II, p. 358-63.

Il commença par la cognoissance de l’Univers disant que cognoistre l’Univers n’est rien cognoistre de l’essence, ny de la substance du premier principe, parce que c’est comme le cognoistre par les accidens des accidens, d’autant que ces effets ne sont point l’estre de Dieu, et bien qu’ils soient l’estre des choses créées, ils sont neantmoins comme accidens, si nous les comparons à l’estre divin ;

les Platoniciens les appellent vestiges de sa puissance, les Peripateticiens effets tres-esloignez, les Cabalistes vestemens, et comme couvertures, les Talmudistes les espales, et le derriere, les Apocalyptiques miroir, ombre, et Enigme. [...]

Il ajouta que la premiere cause efficiente de l’Univers est l’intellect de l’ame du monde,

G. Bruno, *De la Causa, principio e uno*.

(P. 105) [...] conoscere l’universo, è come conoscer nulla dello essere e sustanza del primo principio, per che è come conoscere gli accidenti de gli accidenti. [...] gli effetti della divina operazione ; li quali, quantumque siano la sustanza de le cose, anzi e l’istesse sustanze naturali, tutta volta sono come accidenti remotissimi, per farne toccare la cognizione apprehensiva della divina soprannaturale essenza. [...]

(P. 107) [...] per modo di vestigio come dicono i Platonici, di remoto effetto come dicono i Peripatetici, di indumenti come dicono i Cabalisti, di spalli o posteriori come dicono i Talmutisti, di spechio, ombra et enigma come dicono gli Apocapliptici. [...]

(P. 113) [...] dico l’efficiente fisico universale essere l’intelletto universale, che è la prima e principal facultà de l’anima del mondo, la quale è forma universale di quello. [...]

car il fait trois sortes d'entendemens, le divin qui est tout : celui de l'ame du monde, qui fait tout : et les particuliers, qui se font, et se convertissent en tout en cognoissant tout. Il veut que toutes choses soyent, si non animaux, aux moins animees et participantes un esprit de vie,

ce qu'il dit paroistre aux racines mortes, qui ont la vie sensible, parce qu'elles purgent ; aux pierre precieuses, qui produisent mille passions, et rares effets ; aux Negromanciens, qui esperent produire plusieurs choses miraculeuses par les os des morts, et croyent que ces os retiennent en eux ie ne sçay quel acte de vie qui puisse servir à produire des effets extraordinaires.

Il dit encore que tout ayant vie par l'ame du monde, qu'elle est non seulement la cause efficiente des choses, mais aussi la qualité, et l'estre de leur principe formel, maniant entierement la matiere, l'animant, et la conformant exterieurement pour faire telles, et telles operations ; d'où il conclud que la forme interne des choses ne perit iamais, et que les seules formes exterieures se changent, et sont reduites à neant, parce qu'elles ne sont point choses, mais choses des choses ; elles ne sont point substances, mais seulement accidents, et couvertures, ou circonstances des substances : autrement si quelques substances venoient à s'annuller, le monde pourroit finir.

(P. 117) Son tre sorte de intelletto : il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto ; [...]

(P. 135) [...] perché quel spirito si trova in tutte le cose, le quali se non sono animali, sono animate ; se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità e vita, son però secondo il principio e certo atto primo d'animalità e vita. E non dico di vantaggio, perché voglio supersedere circa la proprietà di molti lapilli e gemme : le quali rotte e recise e poste in pezzi disordinati, hanno certe virtù, di alterar il spirito et ingenerar novi affetti e passioni ne l'anima, non solo nel corpo. [...] oltre che il medesimo veggiamo sensibilmente ne' sterpi e radici smorte, che purgando e congregando gli umori, alterando gli spiriti, mostrano necessariamente effetti di vita. Lascio che non senza caggione gli necromantici sperano effettuar molte cose per le ossa de morti : e credeno che quelle ritengono, se non quel medesimo, un tale però e quale atto di vita, che gli viene a proposito a effetti straordinarii. [...]

(P. 137-39) L'anima dunque, del mondo è il principio formale costitutivo de l'universo, e di ciò che in quello si contiene ; [...] quella per tutto è presidente alla matiera, e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenzia de le parti. E però la persistenza non meno par che si convegna a cotal forma, che a la matiera. [...] Dumque le formi esteriori sole si cangiano, e si annullano ancora, perché non sono cose, ma de le cose ; non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze. [...] Certo, se de le sustanze s'annullasse qualche cosa, verrebbe ad evacuarse il mondo. [...]

C'est ainsi qu'il veut que rien ne perisse en la mort, que ce qui resulte de la composition, qui sont les accidens, de maniere qu'il pense que c'est une folie de craindre la mort, comme ruinant, et destruisant nostre estre : et dit que toute la nature crie à haute voix contre cette fole opinion, nous assurant que ny le corps, ny l'ame ne doit craindre la mort, parce qu'autant la forme, que la matiere sont principes de toutes choses, tres-stables, tres-constans, et tres-permanens : Il finit son discours par un Entousiasme avec ces vers

*O genus attonitum gelidæ formidine mortis,
Quid styga, quid tenebras, et nomina vana
timetis*

*Materiam vatū falsique pericula mundi?
Corpora rogi flamma, seu tale [sic] vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis :
Morte carent animæ, domibus habitantque*

[receptæ,

Omnia mutantur, nihil interit

A quoy il disoit que Salomon estoit conforme en ces paroles, *quid est, quod est ? ipsum quod fuit : quid est quod fuit, ipsum quod est ; nihil sub sole novum.*

(P.139-41)

(P. 141) Contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura, assicurandoci che non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi : [...]

*O genus attonitum gelidæ formidine mortis,
Quid styga, quid tenebras, et nomina vana
timetis*

Materiam vatū falsique pericula mundi?

Corpora rogi flamma, seu tabe vetustas

Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis :

Morte carent animæ, domibus habitantque

[receptæ,

Omnia mutantur, nihil interit

Conforme a questo mi par che dica il sapientissimo e stimato tra gli Ebrei Salomone : “ *Quid est, quod est ? ipsum quod fuit. Quid est quod fuit ? ipsum quod est. Nihil sub sole novum* ”.