



HAL
open science

“ Récits de Création dans L’Histoire du Docteur Faust (1587) ”

Catherine Mazellier-Lajarrige

► To cite this version:

Catherine Mazellier-Lajarrige. “ Récits de Création dans L’Histoire du Docteur Faust (1587) ”. in MAZELLIER-LAJARRIGE Catherine, BRETEAU Jean-Louis, FOURTANIER Marie-José, KNOPPER Françoise (éds.), Récits de genèse: les avatars des commencements, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 247-258, 2012, 978-2-86781-802-8. hal-04450562

HAL Id: hal-04450562

<https://univ-tlse2.hal.science/hal-04450562>

Submitted on 10 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Récits de Création dans *L'Histoire du Docteur Faust* (1587)

Catherine Mazellier-Lajarrige

In : Catherine Mazellier-Lajarrige *et alii* (éds.), *Récits de genèse : les avatars des commencements*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 247-258.

En 1587, un éditeur de Francfort-sur-le-Main, Johann Spies, publie pour la première fois l'histoire du docteur Johann Faust, « célèbre magicien et enchanteur / où l'on voit comment il se donna par écrit au diable pour un terme fixe / quelles étranges aventures il connut entre temps / quelles opérations de magie il fit et pratiqua / jusqu'au moment où il reçut enfin son salaire mérité. » (*L'Histoire* 60).

L'auteur anonyme présente cette « histoire » (*historia*) comme le récit authentique des aventures du déjà célèbre magicien à partir de ses « écrits posthumes » et prétend « servir d'exemple effrayant, d'avertissement horrible et de mise en garde sincère à l'intention de tous les impies que poussent la démesure et la curiosité blâmable » [allen hochtragenden / fürwitzigen und Gottlosen Menschen zum schrecklichen Beyspiel (*Historia* 3)], sous l'invocation de l'*Epître de Jacques* (4,7) : « Soyez soumis à Dieu, résistez au diable, et il fuira loin de vous ».

Bien des légendes ont déjà couru autour de sa personne, dont certaines des plus fantaisistes, et son cas est mentionné dans divers ouvrages de la seconde moitié du XVI^e siècle. Elles s'appuient sur un personnage historique, auquel cette communication ne s'intéressera pas et dont on sait fort peu de choses avec certitude (cf. par exemple Mahal), mais dont on retiendra simplement qu'il aurait vécu entre 1478 ou 1480 – rappelons que Luther naît en 1483 – et 1540 ou 1541, menant une vie nomade dans toute l'Europe centrale où il se fait connaître comme médecin, astrologue et magicien (nigromantien, *Schwartzkünstler*) et se targuant du titre de « *philosophum philosophorum* » (Mahal 307). Il établit par exemple le thème de nativité de l'évêque de Bamberg en 1520.

Le récit de 1587, qualifié par la suite de « *Volksbuch* », c'est-à-dire de livre populaire – terme introduit par les Lumières, pour la première fois en 1781 chez Pestalozzi, et qui fera florès à l'époque romantique (Kreutzer) – est donc la première version littéraire de ce qui est déjà un mythe. Il existe plusieurs versions manuscrites de l'*Historia*. C'est l'édition critique de Stephan Füssel et Hans Joachim Kreutzer parue chez Reclam, reproduisant l'édition princeps

de 1587 dédicacée par l'éditeur Spies, qui sera citée ici, ainsi que la traduction française de Joël Lefebvre publiée en 1970 aux Belles Lettres. Les chapitres 21 et 22 de ce livre fondateur, foisonnants et parfois énigmatiques, nous intéresseront particulièrement ici pour leur représentation de la Création et les interrogations qu'elle soulève.

Structure du *Faustbuch* et questions spéculatives

Le titre de l'ouvrage renvoie tout d'abord au genre de l'*historia*, qui désigne les premiers balbutiements de la prose narrative et recouvre des textes fort disparates, touchant aux sciences naturelles, récits de voyage, légendes, farces, romans de chevalerie etc., qui ont cependant en commun une prétention à l'authenticité et une volonté de divertir le lecteur tout en lui en étant utile (Müller 253 s.). Ils offrent une sorte d'état des lieux des connaissances pour les XVIe et XVIIe siècles.

L'édition princeps divise l'*Historia* en trois parties dont les différents chapitres ne sont pas numérotés, la numérotation étant le fait d'éditions ultérieures. La première, des chapitres 1 à 17, est placée sous le signe de la spéculation qui conduit au premier pacte avec l'esprit malin nommé Méphostophilès ; la seconde traite « des opérations magiques de Faust et autres questions » (*L'Histoire* 101), continuant de dérouler le fil rouge de la spéculation, tandis que la troisième conte les aventures extraordinaires de Faust et sa fin épouvantable. L'ensemble est un patchwork autour du personnage central, qualifié de « *Spekulierer* » dans le premier chapitre. L'on doit à Barbara Könnker d'avoir réhabilité la valeur littéraire de ce patchwork et souligné la nouveauté que constitue, dans la littérature allemande de la Renaissance, la peinture d'un individu à la psychologie complexe, le déchirement étant encore interprété comme le signe de la possession par le diable.

Les chapitres cosmologiques se situent dans la deuxième section, consacrée plus spécifiquement aux questions spéculatives. Précisons d'emblée que si Faust aborde l'astronomie, puis la cosmologie, c'est par dépit et par ruse. En effet, Méphostophilès, l'esprit qui s'est placé à son service, refuse catégoriquement de répondre à ses interrogations théologiques, après lui avoir révélé qu'il serait encore temps de rentrer en grâce auprès de Dieu s'il s'amendait, au sens luthérien de la pénitence ou *metanoia* : « Ne pouvant plus obtenir de son Esprit réponse à des questions touchant les choses divines, le Dr Faust fut bien obligé de s'en accommoder. Il se mit alors à faire des calendriers, et ainsi devint en ce temps-là bon astronome ou astrologue, savant et expérimenté, grâce à son Esprit, en la connaissance des astres et l'art d'écrire les pronostications » (*L'Histoire* 101). Rappelons qu'à l'époque,

astrologie et astronomie ne sont pas encore différenciées et qu'il faudra attendre Kepler pour que l'astronomie soit fondée en tant que science de l'observation et de la mesure du ciel. Le Docteur Faust, « fort marri » de ne pouvoir interroger l'Esprit sur les choses divines, a recours à un subterfuge pour parvenir à ses fins : « Il résolut donc de questionner l'Esprit sous le prétexte [« unter einem Glimpff »] que cela était utile et indispensable aux physiciens pour pratiquer l'astronomie ou astrologie. Il questionna donc l'Esprit sur les sujets suivants, à savoir sur le cours, l'ornement et l'origine du ciel. » (*L'Histoire* 103).

La finalité théologique des questionnements astronomiques de Faust est encore plus explicite dans la pièce de Christopher Marlowe, *La tragique histoire du Docteur Faust*, jouée pour la première fois en 1589 ou en 1593, selon les hypothèses (Marlowe 26) et probablement inspirée de la version anglaise du *Faustbuch*, dont on connaît l'édition de 1592, qui n'est très probablement pas l'édition princeps. Le dialogue dramatique permet l'interrogation directe : « Now tell me who made the world ? / À présent, dis-moi, qui a créé le monde ? », demande ainsi Faust à Méphistophélès (Marlowe 116 s.), qui refuse de lui répondre et lui propose plutôt le spectacle des sept péchés capitaux.

Dans *l'Historia* de 1587, l'esprit malin remonte à rebours le cours de la Création puisque, au chapitre 21, il part de l'homme pour évoquer la cosmogonie : « [...] le Dieu qui t'a créé a aussi créé le monde et tous les éléments sous le ciel. » (*L'Histoire* 104) On note ici la place accordée d'emblée aux éléments (*elementa*), qui vont faire l'objet d'un développement particulier dans ce chapitre, étant donné leur importance pour les spéculations alchimistes. La création du monde est explicitée par une citation de Gn 1,6-8 et du geste fondamental de séparation, à l'origine de la création (cf. Beauchamp) : la séparation des eaux inférieures d'avec les eaux supérieures, créant ainsi le firmament appelé « ciel » et la terre sèche.

L'auteur de *l'Historia* s'inspire ici directement, et jusqu'à la fin du chapitre, du *Livre des Chroniques* de Hartmann Schedel [1493]¹, description du monde illustrée de 1800 gravures. Le troisième feuillet évoque le deuxième jour de la Création et met en avant l'un des quatre éléments, l'eau (« aus dem mittel des Wassers » : à partir de l'eau), avant de développer la cosmogonie en vigueur au Moyen Âge, en particulier l'existence d'un ciel de cristal, ou « ciel cristallin » autour de la sphère des étoiles. Le récit biblique devient prétexte à développer, par un jeu de questions-réponses rappelant les manuels de scolastique, le système ptoléméen, présenté comme découlant directement de Gn 1 :

¹ *Buch der Chroniken* et *Liber Chronicorum* ont paru simultanément en allemand et en latin.

Car au commencement, Dieu fit le ciel au milieu des eaux ; il sépara les eaux d'avec les eaux, et appela le firmament ciel. Et le ciel est rond comme une sphère ou comme un disque, et mobile, puisque créé à partir de l'eau, et assemblé et consolidé comme un cristal. De fait, le ciel, là-haut, a l'aspect d'un cristal sur lequel sont fixés les astres. Et par cette rotondité du ciel, le monde est divisé en quatre parties, qui sont : Orient, Occident, Midi et Septentrion. Et le ciel suit une rotation si rapide que le monde se briserait en morceaux si les planètes ne s'y opposaient par leur course contraire. Le ciel a été créé aussi avec le feu, de sorte que si les nuages n'étaient entourés de la froidure de l'eau, le feu et la chaleur embraseraient les éléments inférieurs. À l'intérieur du firmament où sont les astres du ciel, sont les sept planètes, à savoir Saturne, Jupiter, Mars, le soleil, Vénus, Mercure et la lune. Et tous les cieux sont en mouvement ; seul celui qui est de feu ne se meut pas. Et ainsi le monde est divisé en quatre parties, à savoir le feu, la terre, l'air et l'eau. Ainsi est formée cette sphère créée, et chaque ciel y puise sa matière et qualité, à savoir : le ciel le plus haut est de feu, celui du milieu et celui du bas sont lumineux comme l'air ; le premier ciel et brillant, celui du milieu et celui du bas sont d'air. Dans le supérieur, il y a chaleur et lumière en raison de la proximité du soleil ; tandis que dans l'inférieur, elles n'y sont qu'en raison de la réverbération de l'éclat de la terre ; et là où la lueur de cet éclat ne parvient pas, il fait froid et obscur. (L'Histoire 104)

Rappelons que, selon la conception ptoléméenne mêlée de cosmologie aristotélicienne, qui domine tout le Moyen Âge, le monde se situe dans une cavité sphérique de l'Empyrée où siège Dieu. Il contient douze cieux ou sphères concentriques, chacune enfermant l'autre. Au centre de l'ensemble se trouve la terre. Les quatre éléments, quant à eux, sont situés à l'intérieur de la sphère de la lune, dans une zone dite sublunaire, incluse dans la sphère lunaire comme le jaune d'œuf dans le blanc. Ils se répartissent eux aussi de manière concentrique, le plus à l'extérieur étant le feu, suivi de l'air, puis de l'eau, la terre étant au centre de tout. C'est sur la place des éléments, objet de spéculation des alchimistes, qu'insistent la *Chronique* de Schedel et, à sa suite, *l'Historia*. Copernic viendra révolutionner ce système : « en arrachant la Terre du centre du monde et en la plaçant dans le ciel parmi les planètes, [il] a sapé les fondations mêmes de l'ordre cosmique traditionnel avec sa structure hiérarchique et l'opposition qualitative du domaine céleste de l'être immuable aux régions terrestres ou sublunaires du changement et de la dissolution. » (Koyré 47)

Il est remarquable que la traduction anglaise, le *Faust-Book* dans l'édition de 1592, corrige la cosmogonie erronée du *Faustbuch* en insérant un long passage inédit, louange du Créateur d'inspiration copernicienne, où l'on peut lire : « And whe thinke that the Sunne runneth his course, and that the heavens stand still; no, it is the heavens that move his course, and the Sun abideth perpetually in his place, he is permanent, *and* fixed in his place [...] » (Logeman 50 ; Lefebvre 201)²

Cette rectification scientifique n'a pas été reprise par Marlowe dans sa tragédie. S'ensuivent des voyages jusque dans des terres lointaines et même jusqu'au paradis, que Faust espère découvrir ainsi subrepticement, à l'insu de l'esprit malin. Mais il ne réussit qu'à apercevoir une vive lumière, celle du glaive de feu par lequel l'ange garde le jardin, lui en interdisant l'accès. Comment expliquer que persiste dans *l'Historia* une vision ptoléméenne de l'univers ?

Cosmogonie ptoléméenne et *impia curiositas*

Il est peu probable que l'auteur érudit de *l'Historia* ait ignoré les découvertes de Copernic et son *De revolutionibus orbium coelestium*, publié en 1543, même si la révolution copernicienne mit un certain temps à s'imposer dans les esprits. On est en droit de supposer que l'auteur a intentionnellement passé cette découverte sous silence car son propos visait essentiellement à condamner l'esprit de curiosité (*curiositas*), celui-là même qui poussa le Docteur Faust à « sonder les fondements derniers dans le ciel et sur la terre » (*L'Histoire*, 72)³. Cette condamnation s'inscrit dans la tradition augustinienne : dans le cinquième livre des *Confessions* [V,3,3], Augustin condamne l'exploration des astres car elle s'attache à pénétrer un domaine réservé à Dieu, et dans le livre X [chap. 34/35], la condamnation de la *curiositas* se fonde sur le fait qu'elle conduit l'homme à se diriger vers le dehors, lors même qu'il devrait porter son regard au dedans de soi pour y saisir les vérités fondamentales⁴. On la retrouve dans la *Nef des fous / Das Narrenschiff* de Sebastian Brant [1494]⁵, qui répertorie et stigmatise les folies de son époque, dont au premier chef la *curiositas*, à laquelle sont consacrés deux chapitres. Le chapitre 65 fustige l'observation des astres : « Aujourd'hui les

² Nous devons l'indication à J. Lefebvre, *L'Histoire*, p. 201, note 119.

³ L'Écclésiaste résume la condamnation de l'esprit de curiosité en une sentence : « Qui augmente le savoir augmente la douleur » (Qo 1,18, trad. TOB).

⁴ Sur l'histoire de la *curiositas*, cf. Hans Blumenberg.

⁵ Rappelons que *L'Éloge de la folie*, d'Érasme, date de 1509.

superstitieux / Prédissent d'après les étoiles./ Bien fou qui veut s'y fier » (Brant 205) ; il condamne l'idée du microscope avant même qu'il ne soit inventé : « Car c'est désinvolte imprudence / Qu'user des ces choses-là / Comme en voulant contraindre Dieu, / Le presser, lui forcer la main ! » (Brant 207). Au chapitre suivant, c'est le désir de « découvrir tous les pays » qui est qualifié de folie (Brant 209 s. ; cf. Laforge 153-168), un an après la publication du *Livre des Chroniques* de Hartmann Schedel. Les récits vétero-testamentaires de la Création ne sont pas explicitement invoqués dans *La Nef des fous*, mais ils transparaissent en filigrane dans une argumentation proche du discours de Dieu à Job dans la tempête (*Job*, chap. 40-41) : l'homme doit s'incliner devant l'étendue du monde créé, qui dépasse son entendement, et privilégier la connaissance de soi (le *gnôthi seauton*) et la préparation du royaume éternel plutôt que l'exploration du monde ici-bas. L'idée biblique sous-jacente est celle qui déclare que la sagesse en ce monde n'est que folie auprès de Dieu. Ainsi que le conclut le chapitre 66 de la *Nef des fous*, « Qui a le cœur aventureux / Ne peut l'avoir entier à Dieu. » (Brant 213)

La condamnation de la *curiositas* se retrouve également chez Luther. Or, l'auteur anonyme de *l'Historia* est lui-même luthérien. Il se déclare explicitement comme tel dans sa dédicace aux seigneurs Caspar Koll et Hieronymus Hoff, dont il connaît, dit-il, « le zèle et l'obéissance singuliers [...] envers Dieu, la vraie religion et la confession chrétienne » (*L'Histoire* 64)⁶, c'est-à-dire celle proclamée par Luther. Lorsque l'auteur de cette dédicace affirme vouloir « avertir tous les chrétiens, comme un exemple horrible des tromperies du Diable et des crimes qu'il commet contre les corps et les âmes » (*L'Histoire* 63), il vise au premier chef les hommes qualifiés dans l'original de « hochtragenden / fürwitzigen und Gottlosen Menschen », c'est-à-dire poussés par l'orgueil – ou la démesure –, la curiosité (*fürwitz*) et l'impiété. Luther ne condamne certes pas de manière catégorique le désir de découverte, mais il condamne par exemple l'astrologie, « reine des arts » à la Renaissance comme l'a été la théologie durant tout le Moyen Âge (Mahal 115)⁷, dans la mesure où les voies de Dieu doivent rester impénétrables. La foi seule permettant l'accès à Dieu, la raison n'est qu'une « folle » (« Närrin »), une « prostituée du diable » (« des Teufels Hure »).

Il est loisible d'interpréter l'obsolescence de la vision du monde développée au chapitre 21 comme une condamnation en actes de la *curiositas*, dans le prolongement de la tradition augustinienne, telle qu'elle se perpétue dans la *Nef des fous* et dans la pensée de Luther. Le

⁶ Cf. *Historia*, p. 6 : « ernst und Eiffer zu Gott / der waren Religion / Christlicher Bekändtnuß ».

⁷ L'astrologie était par exemple considérée comme essentielle pour exercer le métier de médecin : il fallait connaître le moment propice, la bonne constellation des astres, pour intervenir dans le cours d'une maladie, préparer un remède etc., et la santé était placée sous l'influence (*influenza*) des astres en vertu de l'analogie entre macrocosme et microcosme. Contrairement à Luther, Melanchthon était adepte de l'astrologie.

système héliocentrique de Copernic se heurte à de vives résistances, en particulier dans le camp protestant, qui juge dangereuses ses hypothèses. Melanchton s'applique à les réfuter dans son manuel *Doctrines de Physique*, « qui connut dix-sept rééditions, avant qu'on ne réimprimât une seule fois le traité copernicien » (Samuel 116)⁸.

Une autre hypothèse qui peut être émise tient à la nature même du texte et à ses présupposés : le *Faustbuch* a prétention à l'authenticité et à la vérification de cette dernière par l'expérience. Le champ de l'*historia* est en effet celui de l'empirie, de l'expérience visuelle, attestée par des témoins (Müller 258)⁹. De fait, dans le chapitre 25, Faust va constater lui-même, au moyen d'un voyage « jusqu'aux étoiles », la vérité du système ptoléméen : « [...] Je vis de loin au-dessus de moi que le ciel se mouvait et tournait très vite, comme s'il allait voler en éclats ou le monde se briser en morceaux. » (*L'Histoire* 116). Les « vérités » exposées sont donc celles de la perception des sens, pourtant trompeuse.

Enfin, on pourrait fonder une dernière hypothèse – non exclusive des précédentes – sur le public visé par l'*Histoire du Docteur Faust*. Il s'agit de toucher non pas des érudits, mais un large public qu'il s'agit de mettre en garde et, de façon moins avouée, de divertir. Cette hypothèse est celle que retient également Joël Lefebvre pour expliquer le succès phénoménal de la *Nef des fous*, ouvrage qui se serait diffusé d'autant plus facilement qu'il véhicule en langue vulgaire les idées les moins originales de son temps, les ouvrages novateurs étant rédigés en latin et destinés à un cercle plus restreint (Lefebvre 161). L'auteur servirait ici à un public cultivé – celui qui avait accès aux livres – ce qui correspondait à l'état de ses connaissances en matière d'astronomie et se garderait de l'ouvrir aux idées neuves, dont la diffusion reste encore limitée. C'est l'un des aspects conservateurs de l'*Historia*, dont l'esthétique, près d'un siècle après la *Nef des fous*, reste encore fortement inféodée à la morale religieuse.

Premier et second récit de Création

⁸ Monique Samuel indique que la hiérarchie catholique était moins hostile aux idées de Copernic, le pape Clément VII étant lui-même féru d'astronomie : « La cardinal Bellarmin, le plus éminent théologien catholique de la seconde moitié du XVI^e siècle, renonce à interdire Copernic et propose que l'Église se contente de publier une directive selon laquelle 'ces théories doivent s'entendre comme des constructions aptes à décrire les apparences'. Il semble donc que le refus de la nouvelle cosmologie soit encore plus marqué en milieu protestant que parmi les autorités ecclésiastiques catholiques. » (Samuel 116-117)

⁹ Müller 258 : « Das Feld der *historia*, die man traditionell mit 'Sehen' zusammenbringt, ist die durch Augenzeugen abgesicherte Erfahrung. » La valorisation de l'expérience empirique se retrouve également dans l'occamisme.

Le chapitre 22 de *l'Historia* est consacré au même thème cosmogonique, traité toutefois de manière différente. Le ressort en est à nouveau la mélancolie de Faust, tracassé par l'origine du monde : « Comme le Dr Faust était tout triste et mélancolique, son Esprit lui apparut, le réconforta et lui demanda quels tracas et quels soucis il avait. » (*L'Histoire* 105).

Le chapitre s'ouvre donc sur une conception blasphématoire de Méphostophilès comme « esprit consolateur » (« hat ihn getröstet »), en rivalité avec l'Esprit Saint. Il propose, à la manière du diptyque de Gn 1 et 2, un second récit, mais il s'agit cette fois d'un récit déclaré « faux et impie » (*L'Histoire* 105). De fait, l'esprit malin développe une vision du monde comme étant sans commencement ni fin (« unerboren und unsterblich »), hérésie que pointe l'édition princeps de Spiess à travers une note marginale absente d'une autre version primitive du texte, dite de Wolfenbüttel : « Démon, tu mens. La parole de Dieu enseigne différemment là-dessus » (*L'Histoire* 105)¹⁰. L'impiété de ce récit tient à ce qu'il suggère un univers infini, cet attribut étant exclusivement réservé à Dieu.

Ici, l'auteur s'inspire à nouveau du *Livre des Chroniques*, qui fait lui-même allusion aux théories sur l'éternité du monde développées par Aristote, notamment contre le *Timée* de Platon : selon Aristote, le ciel ne peut avoir été créé, puisque seul l'incrée est impérissable et éternel (Aristote). Mais alors que le *Livre des Chroniques* rappelle ces théories¹¹ pour mieux s'en détourner et rappeler les « écrits mosaïques » sur la création du monde en six jours, l'auteur de *l'Historia* entremêle dans une même phrase des affirmations fantaisistes (« la terre devait se nourrir elle-même ») et une évocation du troisième jour de la Création. Il s'agit en fait d'une paraphrase qui commente le récit biblique de Gn 1,10-12 pour le rendre plus facilement compréhensible et possède en même temps certaines qualités littéraires :

Le monde, mon cher Faust, n'a pas eu de naissance et ne connaîtra pas de mort ; de même aussi le genre humain a été de toute éternité et n'a point eu primitivement d'origine. La terre devait se nourrir elle-même, et la mer s'est séparée de la terre, et elles se sont accordées amiablement l'une avec l'autre

¹⁰ *Historia* 48 : « Teuffel du leugst / Gottes Wort lert anders hievon. »

¹¹ *Historia* 231 : « Etlich haben gemaint das die werlt ungeporn und unzerstörlich [...] sei. » Pour sa part, Monique Samuel pense que les idées exposées ici par Méphostophilès renvoient aux théories d'Épicure, telles que les développe Lucrèce dans son *De natura rerum* : selon Épicure, « l'univers infini et composé d'atomes éternels est incrée et n'a pas eu de créateur. Les atomes en perpétuel mouvement se rencontrent avec une diversité infinie des combinaisons et s'associent en constituant des corps divers. Il existe d'après Épicure d'autres mondes, en quantité innombrable, susceptibles d'être habités comme la terre. » (Samuel 126) Attaquer ces théories reviendrait donc à réfuter la cosmologie copernicienne, qui affirme elle aussi l'infinitude de l'univers et la pluralité des mondes.

comme si elles étaient douées de parole. La terre réclama à la mer ce qui devint son règne, champs, prairies, forêts, herbe et feuillage, en échange de quoi la mer reçut les poissons et tout ce qui est en elle. (L'Histoire 105 s.)

Sur le plan de la structure du récit, on peut s'interroger sur les raisons qui ont poussé l'auteur de *l'Historia* à juxtaposer dans ces deux chapitres deux récits cosmogoniques différents. Si les savants du Moyen-âge et de la Renaissance n'avaient pas connaissance des temporalités différentes de Gn 1 et 2 – version « sacerdotale » et version « yahviste » –, ils étaient toutefois sensibles à la coexistence de deux récits très dissemblables par leur style et leur contenu. L'auteur du *Faustbuch* a-t-il voulu s'inspirer de cette structure biblique, de l'autorité du modèle et la transposer dans son *historia* pour mieux en souligner les dévoiements ? On peut le supposer.

Enfin, on ne peut s'empêcher d'imaginer l'agréable frisson que suscite le récit « faux et impie » de la Création, peut-être de façon tout à fait non intentionnelle, tout comme le personnage historique de Faust a inspiré fascination et répulsion. C'est la folie divertissante, telle qu'on la trouve aussi dans la *Nef des fous*, dont la lecture procure le plaisir des fruits défendus, dans une inversion des valeurs prônées.

La double intention – édifier et divertir – est donc bien perceptible, et le fait qu'il s'agisse d'une narration et non d'un ouvrage scientifique permet de prendre certaines libertés par rapport à l'autorité du texte biblique, qui passe alors au second plan, et de subvertir le savoir traditionnel¹².

L'Histoire du Docteur Faust, comme le montrent ces deux chapitres consacrés à l'origine du monde et à son agencement, est un témoignage particulièrement intéressant d'une époque tiraillée entre l'ancien et le nouveau, tournant ses regards à la fois vers le passé et vers l'avenir, d'une époque où les sciences étaient encore imbriquées les unes dans les autres, là où leurs approches et leurs méthodes subiront elles aussi, par la suite, le geste de 'séparation' de Genèse 1.

Le primat de l'intention edificatrice et moralisatrice didactique, la condamnation de l'*impia curiositas* expliquent en grande partie le recours à une source vieille de cent ans, le *Livre des Chroniques* de Hartmann Schedel, et à sa cosmogonie périmée. Ce primat n'est cependant pas

¹² Cf. Annette Gerok-Reiter.

contradictoire avec l'hypothèse, à propos du récit « faux et impie » au chapitre 22, d'un plaisir défendu, comme celui qui a pu assurer à la *Nef des fous* un succès considérable ; une folie humaine qui trouvera son prolongement bien involontaire, au XVIIIe siècle, dans la destruction du cosmos telle que la décrit Alexandre Koyré, c'est-à-dire la « destruction du monde conçu comme un tout fini et bien ordonné [...] et la substitution à celui-ci d'un Univers indéfini, et même infini, ne comportant plus aucune hiérarchie naturelle [...] » (Koyré 11).

Bibliographie

Historia von D. Johann Fausten. Text des Druckes von 1587 : kritische Ausgabe mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke, 1999, hrg. von Stephan Füssel und Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart, Reclam, 339 p. Cité en abrégé *Historia*.
L'Histoire du docteur Faust : 1587, 1970, traduction, introduction, notes et glossaire par Joël Lefebvre, Paris, les Belles lettres, 253 p. Cité en abrégé : *L'Histoire*.

Aristote, 1990, *Traité du ciel* I, 2, trad. et notes Jules Tricot, Paris, Vrin, XVIII-204 p.
Saint Augustin, *Les confessions*, 1997, présentation et notes de Guy Rachet, Paris, Éditions Sand, 533 p.
Beauchamp Paul, ²2005 [1969], *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Édition du Cerf, 422 p.
Blumenberg Hans, 1973, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 309 p.
Brant Sebastian, 1997, *La nef des fous*, trad. Nicole Taubes, Paris, José Corti, 375 p.
Gerok-Reiter Annette, 2011, « Tradition und Transformation. Polyphone Wissensfigurationen in der *Historia* von D. Johann Fausten », dans *KulturPoetik* 11,1/2011, p. 1-20.
Könneker Barbara, « Faust-Konzeption und Teufelspakt im Volksbuch von 1587 », 1976, dans Heinz Otto Burger und Klaus von See (Hg.), *Festschrift Gottfried Weber*, Bad Homburg, Berlin, Zurich, Verlag Gehlen, 1967, 159-213.
Koyré Alexandre, 1988 [1962], *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 349 p.
Kreutzer Hans Joachim, 1977, *Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik*, Stuttgart, Metzler, 222 p.
Laforge Danielle, 2009, « Échec du voyage, voyage de l'échec dans la *Nef des Fous* de Sebastian Brant et dans le *Faustbuch* », dans Patricia Desroches-Viallet (Éd.), *Le voyage immobile*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009, p. 153-168.
Lefebvre Joël, 2003, *Les fols et la folie*, Paris, Klincksieck, 454 p.
Logeman Hendrik, *The English Faust-Book of 1592*, Université de Gand 1900.
Disponible sur le site de la Herzogin Anna Amalia Bibliothek : http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=5594, consulté le 16 novembre 2010.
Mahal Günther, 1980, *Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens*, Bern und München, Scherz, 391 p.

Marlowe Christopher, 1997, *Le Docteur Faust. Docteur Faustus*, présentation, notes et chronologie par François Laroque ; traduction par François Laroque et Jean-Pierre Villquin, Paris, Garnier Flammarion, 306 p.

Müller Jan-Dirk, 1981, « *Curiositas und erfahrung der Welt im frühen deutschen Prosaroman* », dans Ludger Grenzmann und Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981, p. 252-271.

Samuel Monique, 1988, « *Le Faustbuch : fonction et réception dans le contexte des idées de la fin du XVIe siècle* », dans *Littérature et civilisation au programme des concours 1988*, Nancy, Bibliothèque des Nouveaux Cahiers d'Allemand, vol. IV, 1988, p. 111-131.