

La fortune dans les nouvelles de la Renaissance

Pierre Musitelli
École normale supérieure, Paris

Institut culturel italien, 28 février 2013

Le hasard et la fortune produisent ces événements surprenants et mémorables qui constituent le cœur, si ce n'est la source des nouvelles de la Renaissance. Les coups du sort, à partir desquels s'enchaînent les péripéties, sont propices aux effets dramatiques et contribuent pour beaucoup à la richesse narrative et à l'invention des récits. Cela n'est pas nouveau : dans *De Inventione*, Cicéron distinguait d'une part une fortune maligne, associée à l'effet de *pathos*¹ – nous en avons un exemple avec *La Giulietta* de Luigi Da Porto –, et préconisait d'autre part l'introduction des « changements de fortune » pour favoriser « l'agrément » d'une narration². Dans ce second cas, l'action de la fortune détermine souvent une organisation antithétique du récit, fondé sur des jeux de renversement – pensons par exemple à la nouvelle de Bandello, *Marco Antonio Cavazza*. Comme l'observe Cesare Segre dans *Notizie della crisi* : « le novelle più belle sono dominate dal caso : è esso l'artefice di curiosi sviluppi, che il narratore cerca di seguire e rappresentare »³.

Il ne s'agira pas ici simplement de proposer une typologie des manifestations et des représentations narratives de la fortune dans les nouvelles du XVI^e siècle, mais de se demander si le traitement de ce motif classique par les *novellieri* rend compte des évolutions importantes qu'il connaît dans l'Italie de l'Humanisme et de la Renaissance, notamment sous la plume des historiens et des penseurs politiques de la première moitié du XVI^e siècle – une évolution que Mario Santoro a bien mise en lumière dans les pages préliminaires de son ouvrage *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*⁴.

¹ CICERON, *De l'Invention*, I, LV, traduction de G. Achard, Paris, Les Belles lettres, 1994, p. 138 : les « lieux communs qui montrent la puissance de la fortune [*fortunaevis*] sur tous les gens et la faiblesse humaine » ont tendance « à adoucir et à attendrir l'âme de l'auditeur » et susciter sa « compassion ».

² *Ibid.*, I, XIX, p. 83-84 : la narration « qui concerne les personnes [...] doit avoir beaucoup d'agrément, grâce à la variété des événements ; à la diversité des sentiments [...] ; aux changements de fortune [*fortunaevicommutione*] : malheurs inattendus, joies soudaines, heureux dénouement. »

³ Cesare SEGRE, *Notizie della crisi*, Torino, Einaudi, 1993, p. 95.

⁴ Mario SANTORO, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1966.

1. Définitions

La fortune est un ancien lieu commun de la pensée du devenir du monde. Sacrée ou profane, bienveillante ou malveillante – « *benigna* » ou « *contraria* », pour reprendre les épithètes qui lui sont le plus souvent associées dans les textes qui nous intéressent –, neutre ou animée de volonté : depuis l'Antiquité, la fortune possède des connotations, des formes et des manifestations toutes aussi variées que les situations auxquelles elle se réfère. Elle est, pour reprendre la définition qu'en donne Florence Buttay-Jutier dans son ouvrage de référence sur la question, *Fortuna, usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, « une personnification de 'ce qui arrive', surtout de ce qui arrive inopinément, et des interprétations qu'on en donne »⁵. Ce faisant elle reflète, de l'Antiquité à la Renaissance, le regard posé par les hommes sur leur histoire, tant à l'échelle des individus que des communautés, et l'évolution de ce regard.

Cette variété des visages de la fortune transparaît dans la richesse du vocabulaire qui lui est associé : le terme *fortuna*, qui finira par être rattaché au XIX^e siècle à l'élément pécuniaire, conserve encore à la Renaissance un sens qui peut être négatif, notamment dans le lexique maritime des marchands où l'expression *fortuna di mare* désigne la tempête et *correre fortuna* signifie être pris dans la tempête. Je renvoie sur ce point à l'article de Christian Bec, « Mentalité et vocabulaire des marchands florentins au début du XV^e siècle »⁶, qui analyse les occurrences de « fortune » dans les mémoires, les livres de raison et les correspondances des marchands florentins de la fin du XIV^e et du début du XV^e siècle.

Par ailleurs, les participes futurs des verbes latins *venio* et *advenio* ('ce qui va arriver' ou 'advenir') ont donné *ventura* et *avventura* qui désignent un fait contingent, dans une acception parfois positive, souvent neutre. S'y ajoutent les mots issus du verbe latin *cadere* et de ses dérivés – *accidere*, *excidere*, *occidere* – qui ont donné en italien *caso* (qui possède un sens ambivalent d'événement fortuit), *occasione* (qui dans tradition chrétienne désigne la circonstance – chose ou personne – invitant au péché et à la tentation), ainsi qu'*incidente*, *accidente*, *coincidenza*. Nous avons en français, outre ces termes, les dérivés de *choir*, comme *chance*, qui désigne la manière dont tombent les dés et a fini par acquérir une connotation positive. Notons que ce qui est désigné dans ce dernier cas – tout comme dans le cas du mot *hasard*, issu de l'arabe désignant le 'dé' ou le 'jeu de dé' – est un événement où le calcul et l'habileté de l'individu n'ont aucune part.

Quelle doit être, dans ces circonstances, l'attitude de l'individu face à la fortune ? Comment peut-il réagir face à l'imprévu et de quelles qualités doit-il

⁵ Florence BUTTAY-JUTIER, *Fortuna, usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 21.

⁶ Dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 22^e année, n. 6, 1967, p. 1206-1226.

faire preuve ? Pour mieux comprendre la façon dont les nouvelles répondent à ces questions, il convient de commencer par distinguer deux acceptions de « fortune » dont découlent deux façons très différentes d'envisager les effets de l'agir humain.

2. *L'intelligence et le hasard*

Le premier problème qui se pose est celui de l'intentionnalité : la fortune est-elle liée à une causalité supérieure ? Les événements – pour chaotiques qu'ils puissent sembler – sont-ils le résultat d'un ordre cosmique dont l'évidence échappe à l'humain ? En d'autres termes, la fortune est-elle encore liée dans ses manifestations, à la Renaissance et dans les récits des *novellieri*, à la providence divine, à l'accomplissement d'une transcendance à laquelle rien ne sert de s'opposer ? Dans son *Discorso sopra il Decameron*, ajouté en 1571 en introduction de son anthologie *Cento novelle*, Francesco Sansovino définit la fortune comme une « *causa nascosta procedente o da Dio o dal Cielo* »⁷, reprenant une interprétation providentialiste que l'on retrouve chez Boccace⁸ et héritée de la culture médiévale chrétienne. Cette dernière tendait à asservir la fortune aux desseins de la Providence, et à la réintégrer dans la conception d'un univers régi par un ordre sous-jacent, qui reste occulte à l'intelligence humaine. Il n'y a pas, dans ce cadre, de hasard, mais une fortune qui applique la volonté de Dieu. Ainsi chez Dante, la traversée du quatrième cercle de l'enfer (*Inferno*, VII, 67-96) où sont condamnés les avares et les prodiges, donne lieu à l'exposition d'une interprétation de la fortune comme « *general ministra e duce* » des choses mondaines, aux ordres de Dieu. Elle est une intelligence ordinatrice qui veille à la permutation des biens terrestres, et dont le « *giudicio* » reste « *oculto come in erba l'angue* » (v. 84). Virgile avertit :

⁷⁷ Francesco SANSOVINO, *Un Discorso fatto sopra il Decamerone*, dans *Cento Novelle [...] di nuovo rivedute, corrette, et riformate in questa Quarta Impressione*, in Venetia, Eredi di M. Sessa, 1571, § « Ordine del libro », n. p.

⁸ Voir l'observation de Vittore Branca en note du discours préliminaire de Pampinea à la nouvelle II, 3 (« *Valorose donne, quanto più si parla de' fatti della fortuna, tanto più, a chi vuole le sue cose ben riguardare, ne resta a poter dire ; e di ciò niuno dee aver maraviglia, se discretamente pensa che tutte le cose, le quali noi sciocamente nostre chiamiamo, sieno nelle sue mani, e per conseguente da lei secondo il suo occulto giudicio, senza alcuna posa d'uno in altro e d'altro in uno successivamente, senza alcuno conosciuto ordine da noi, esser da lei permutate* ») : « *Come in molti scrittori medioevali, anche nel Boccaccio ripetutamente è accennato il problema della Fortuna : da una concezione puramente fatalistica e percorsa da lamenti autobiografici (Filostrato, proemio ; Teseida, proemio ; Epistole, IV e V), il Boccaccio giunge a una visione tomistica e dantesca della Fortuna come strumento della Provvidenza e della Giustizia divina (Amorosa Visione, XXXI-XXXVI ; Corbaccio, 49 ss. ; De casibus, VI, intr., e II 16, IX 27 ; Esposizioni, VII litt. 55 ss.)* » (G. BOCCACCIO, *Decameron*, Vittore Branca (éd.), Milano, Mondadori, 1976, p. 1057, note 10).

Vostro saver non ha contasto a lei :
questa provede, giudica e persegue
suo regno come il loro li altri dèi⁹.

Avec l'humanisme florentin du *Quattrocento*, une autre conception de la fortune commence à prévaloir, liée à une nouvelle façon d'écrire l'histoire. La fortune se rattache désormais à une causalité terrestre et laïcisée ; non pas que Dieu ou la providence soient entièrement exclus de la pensée de l'histoire, mais l'enchaînement des événements, les catastrophes et les aléas sont ramenés à la logique naturelle d'un ici-bas instable et mouvant, que l'individu doit s'efforcer de comprendre pour mieux l'affronter. Dans ce cadre, s'affirme ce que F. Buttay-Jutier nomme l'« autonomisation de la volonté humaine qui n'est plus soumise aux lois implacables de la roue de la Fortune et qui prend désormais l'initiative de son destin »¹⁰.

La culture humaniste rompt ainsi avec la tradition des traités médiévaux qui exposaient la « misère » de la condition humaine, et exprime sa confiance en la capacité de l'homme à connaître le monde et à bâtir son existence sur la « vertu », comprise comme « la libre activité de l'individu et sa capacité à dominer les forces de la nature » – pour reprendre la définition qu'en donne Eugenio Garin dans les pages qu'il consacre à Pic de la Mirandole dans *La cultura del Rinascimento*¹¹. Cette vertu n'est plus celle qui aide à mépriser la fortune, dans la perspective d'un retrait du monde – d'un *contemptus mundi* – mais une vertu agissante qui combat les pièges de la fortune¹². Cette conception s'accorde avec le regard que la civilisation bourgeoise commerçante pose sur les aléas de la vie terrestre.

Ce caractère du réel où rien n'apparaît comme fixé constitue pour l'individu une promesse de liberté : le monde est un espace où exercer sa libre initiative, où conquérir le bonheur – un bonheur qui correspond souvent à l'acquisition des « beni esterni » (la puissance, la richesse, les honneurs) et à la satisfaction

⁹ *Inferno*, VII, v. 85-87 : « Votre savoir ne peut lui résister : elle pourvoit, juge et maintient son règne, ainsi que font les autres dieux », trad. de Jacqueline Risset, dans *La divine comédie. L'Enfer*, Paris, Flammarion, 1992, p. 78.

¹⁰ F. BUTTAY-JUTIER, *op. cit.*, p. 18. Pour reprendre une nuance apportée par F. Buttay-Jutier, ce n'est pas une « histoire sans dieu » qui s'écrit alors, mais une histoire non-eschatologique et « en quelque sorte dédramatisé[e] » (*ibid.*, p. 402) : le modèle de la succession des événements, et des aller-retour de la fortune, s'inspire de la conception antique cyclique du temps et de la succession des saisons. L'histoire est envisagée du point de vue de sa répétition et non pas du point de vue de sa fin.

¹¹ Eugenio GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Bari, Laterza 1967, p. 135 : « la libera attività dell'individuo e la sua capacità di dominare le forze della natura. »

¹² Voir M. SANTORO, *op. cit.*, p. 47 : « l'opposizione della "virtù" alla "fortuna" tend[e] a tradursi non in una prospettiva di disimpegno (la "virtù" che aiuta a riconoscere e a disprezzare la "fortuna"), bensì in impegno agonistico fondato sulla fiducia ottimistica nelle possibilità vincitrici della "virtù" sulle insidie e sulle difficoltà della "fortuna" : basti pensare all'Alberti. »

des appétits. Dans ce monde, les conditions fluctuent : et si les fortunés peuvent connaître la ruine, pauvreté ou privation ne sont pas, en retour, une fatalité. Certes, la fortune peut s’y opposer et se manifeste en troublant les projets rationnels de l’homme, mais l’individu peut faire preuve de prévoyance, d’astuce ou d’adresse pour lui échapper.

À la fin du XV^e siècle, cependant, et plus précisément en 1494, au moment où Charles VIII pénètre en Italie avec ses armées, la conception humaniste de la relation entre fortune et vertu, l’idée de la capacité de l’homme à maîtriser son environnement entrent en crise. Avec le début des guerres d’Italie et la période de troubles politiques qu’elles inaugurent, des questions se posent de façon plus dramatique et plus urgente qu’auparavant : quels sont les critères qui permettent d’agir de façon juste dans ce monde dérégulé ? Ces normes d’action existent-elles en absolu, *in universali*, ou dépendent-elles des circonstances ? Car le constat est sans appel : « La vita politica in Italia, dall’inizio del Cinquecento in poi, può soltanto essere concepita come la gestione di una crisi continua. Lo scopo del “reggimento”, non essendo più la scelta di “ordini buoni”, è quello limitato di esorcizzare gli avvenimenti incontrollabili »¹³.

Giovanni Pontano, dans *De Prudentia* (Florence, 1508), bientôt suivi de Machiavel et Guichardin, fait de la « prudence » une vertu concrète et positive qui doit servir à contester le règne de la fortune. Le mot de « prudence », déjà largement associé à *ragione* et à *fortuna* dans le vocabulaire des marchands florentins du XV^e siècle, correspondait, résume Christian Bec, à « une prise en considération attentive, réfléchie et calculatrice du temps ». Le *vir prudens* n’est pas timoré, il est circonspect, avisé, rusé. Il sait, selon Pontano, associer à la *recta ratio*, la *versatilitas*, voire la *simulatio* et la *dissimulatio*. Car la réalité toujours changeante du monde contraint l’homme prudent à se préserver des dangers « en recourant si nécessaire à des moyens qui auraient pu sembler condamnables au regard de valeurs morales absolues »¹⁴.

Cette nécessité de s’adapter aux « variations » de l’histoire et à la « qualité des temps » est la leçon du célèbre chapitre XXV du *Prince*, « Combien peut la fortune dans les choses humaines et de quelle façon on peut lui tenir tête ». Machiavel soulève deux problèmes : d’une part, savoir s’adapter à la qualité des temps implique de savoir « changer de nature » ou de tempérament – être tour à tour impétueux ou circonspect selon que les circonstances l’exigent ; d’autre part, la nécessité de toujours prendre en compte pour agir les aléas du temps rend caduque tout principe de comportement préétabli¹⁵.

¹³ Alessandro FONTANA et Jean-Louis FOURNEL, « Piazza, Corte, Salotto, Caffè », dans *Letteratura italiana*, V, *Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, p. 667.

¹⁴ M. SANTORO, *op. cit.*, p. 55 : « Impone che il prudente non solo sappia guardarsi dai pericoli, dalle insidie, dagli inganni, ma che all’occorrenza sappia anche ricorrere a mezzi che sembrano riprovevoli alla luce dei principi di una morale assoluta. »

¹⁵ Voir MACHIAVEL, *De Principatibus / Le Prince*, trad. et commentaire de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2000, Introduction, p. 20 : « Le *Prince* ne

Néanmoins, Machiavel conclut son chapitre sur la nécessité de l'audace (« la fortuna è donna et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. [...] come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano »). Son discours, qui vise au premier chef les princes italiens coupables de « mollezza » (chap. XXIV), résonne ainsi comme un appel à s'engager dans le monde pour dominer la contingence. Nul ne saurait blâmer la fortune de sa ruine s'il n'a pas préalablement tenté de s'y opposer.

L'intelligence et le hasard : c'est autour de ces deux principes agissants que s'organisent certaines des nouvelles retenues par Marcello Ciccuto dans son anthologie¹⁶. L'œuvre patiente ou prompte de l'esprit, face à l'œuvre mouvante de la fortune. Comment situer les manifestations de cette dernière par rapport aux jalons que nous venons de rappeler ? Examinons pour ce faire cinq récits où ce thème est abordé, au sein desquels se dessinent trois grandes tendances : l'amour et la fortune contraire (dans *Margherita Spolatina*, tirée des *Piacevoli notti* de Giovan Francesco Straparola, et *La Giulietta* de Luigi Da Porto) ; la fortune rendue propice par l'esprit d'initiative (dans *La Novella di Teodorica Fiaminga* de Francesco Maria Molza et *Lazzero e Gabbriello*, tirée des *Cene* d'Antonfrancesco Grazzini) ; la fortune aveugle et la question de l'agir (dans *Marco Antonio Cavazza*, tirée du troisième livre des *Novelle* de Matteo Bandello).

3. La fortune contraire

Margherita Spolatina, de Straparola, reprend en l'inversant le motif du mythe de Héro et Léandre, relaté par Ovide (*Héroïdes*, XVIII-XIX) et Virgile (*Géorgiques*, III, 258). Après quelques nuits où elle parvient à rejoindre à la nage son amant sur un récif, Margherita est reconnue par des pêcheurs, dénoncée à ses frères et guidée par ces derniers vers une mort certaine. Responsable de cet enchaînement logique, la fortune est figurée comme une force dotée d'une intention de nuire : « Ma l'empia e cieca fortuna, mutatrice de' regni, volitrice delle cose mondane, nemica di ciascun felice, non sofferse la giovane lungo tempo il suo caro amante godere ; ma come invidiosa dell'altrui bene, s'interpose e ruppe ogni suo disegno » (p. 74). Son projet – puisqu'elle en a un – est de châtier une déviance, une faute morale : la sexualité libérée de Margherita, contre laquelle mettait en garde la véritable prédication contre l'amour-passion placée en ouverture de la nouvelle : « In lui non è ragione, in lui non è ordine, in lui non è stabilità alcuna. [...] rade volte o

saurait être un *vade mecum*, un quelconque répertoire de préceptes applicables à toutes les situations. Il ne nous fournit ni des règles, ni même des recettes ou des prescriptions car celui qui ne comprend pas la spécificité des temps qu'il rencontre court à sa ruine. »

¹⁶ Les références qui suivent sont tirées du volume *Novelle italiane. Il Cinquecento*, éd. de Marcello Ciccuto, Milano, Garzanti, 1982.

non mai gli è concesso felice e glorioso fine » (p. 72). La fortune, qui permet l'accomplissement du châtement et le retour de l'ordre moral, finit ainsi par apparaître comme puissance ordonnatrice et réparatrice des méfaits de la passion amoureuse qui constituait, elle, la véritable force de désagrégation du monde.

Dans *La Giulietta* de Da Porto, aussi, l'amour expose au danger. La lettre dédicatoire à Lucina Savorgnana offre une clef de lecture certes réductrice de la nouvelle, mais qui présente l'intérêt de réactiver la vocation morale du récit en tant qu'*exemplum*. La mise en garde repose là encore sur une amplification ternaire : « [...] acciocché possiate chiaramente vedere a quai rischi, a quai trabocchevoli passi, a quai crudelissime morti i miseri e cattivelli amanti sieno il più delle volte d'Amore condotti » (p. 95). Le narrateur réitère ses « buon consigli » quelques lignes plus bas, en ajoutant : « È un pericolo il seguirlo » (p. 97). Juliette a bien conscience de s'aventurer, poussée par la passion, « in così strano labirinto » (p. 99). La passion amoureuse fait de l'individu une proie facile de la fortune car elle l'incite à prendre des risques : pensons au stratagème de la fausse mort de Juliette dont la réussite repose sur la bonne réception d'un courrier envoyé à Mantoue – alors même que tout déplacement de biens ou de personnes reste sujet à la contingence. La passion incite, aussi, à violer des interdits. Le basculement du récit vers la tragédie se produit au lendemain du mariage secret des amants : « Così stando intervenne che la fortuna, d'ogni mondano diletto nimica, non so qual malvagio seme spargendo, fece tralle lor case la già quasi morta nimistà rinverdire » (p. 103).

Il apparaît à la lecture de ces nouvelles – et des avertissements qui les précèdent – que l'individu, mû par ses passions et ses instincts, porte en soi ce principe d'incertitude et d'instabilité que l'on nomme fortune. La fortune se confond ici avec l'amour : le mot « amore » ouvre *Margherita Spolatina* (p. 72), tandis que l'enterrement des « due amanti » clôt *La Giulietta* (p. 120). La vertu, en tant que détachement ou maîtrise des passions, apparaît par contrecoup comme une force de résistance aux aléas de l'histoire individuelle. Il ne suffit pas, pour résister à la fortune, de connaître le monde ; encore faut-il prendre la juste mesure de l'homme, de ses affects et de ses motivations.

4. *La fortune propice*

Aux antipodes de ces récits où les individus cèdent aux passions, d'autres nouvelles nous offrent des exemples de leur capacité *rationnelle* de résistance et d'opposition à la fortune. C'est ainsi le cas de *Teodorica Fiaminga* de Molza, où le thème du flux et du reflux des marées occupe une place centrale, l'eau partageant les attributs de la fortune : tantôt favorable et tantôt contraire¹⁷. Ou, plus précisément : simultanément favorable aux uns et contraire aux autres, dans le cas de cette nouvelle de Molza où la tension dramatique naît du retour anticipé vers Gand du mari cocu : « quello che ad uno lo incomodo reca ad un altro, che all'opposito il suo corso drizzi, è comodissima » (p. 140).

Comme dans les nouvelles précédentes, la fortune, après avoir favorisé la réunion des amants, s'inverse (« La fortuna, che a bei principi volentier contrasta, invidiosa della lor felicità pensò con amarissimo e duro intoppo di farsegli all'incontro », p. 141), mais le « danno », prévisible lié au retour impromptu du mari, est déjoué par l'astuce de la servante. Après un instant de panique, elle se ressaisit et « da subito consiglio aiutata, [...] maravigliosamente s'imaginò e animosamente andò al monasterio » (p. 143). Le narrateur louera encore en conclusion son « sottile avvedimento » (p. 147).

La fortune, qui revêt ici un caractère accidentel, ne détermine pas l'accomplissement d'un destin. Il est possible de lui résister, à condition de faire preuve de présence d'esprit, d'être vif et inventif, d'employer des *stratagèmes*, à l'instar de la servante qui mêle diversion et travestissement pour renverser la situation en faveur de sa maîtresse. De manière générale, dans le cadre de la nouvelle, la *beffa* retranscrit ce pouvoir actif de l'individu sur le cours des choses. Elle correspond à la mise en œuvre des qualités individuelles (prévoyance, intelligence, adresse, capacité d'analyse et d'adaptation aux circonstances) au service d'un profit, concret et immédiat, qui châtie souvent les ignorants, les naïfs ou les individus trop sûrs de leur fait. La *beffa* traduit cette capacité à saisir les occasions, à faire fructifier ce que l'existence offre de fortuit.

La nouvelle *Lazzero e Gabbriello*, de Grazzini, offre une autre illustration de ces qualités : lorsque Gabbriello retrouve le corps noyé de son sosie Lazzero, craignant d'être accusé de meurtre, il fait « della necessità virtù » (p. 367) et décide de prendre sa place. La nouvelle ne propose pas de condamnation morale du procédé mais, au contraire, une appréciation en termes d'intelligence pratique et d'esprit d'initiative, de l'« ardita impresa » (p. 368) : Gabbriello noue son filet aux bras du mort, le plonge dans l'eau, enroule le filet autour

¹⁷ Voir la description de l'effet des marées sur les eaux du canal reliant Gand à Anvers, p. 139 : « [...] sotto quella medesima legge si governa che fa il mare medesimo, e per certo spazio di tempo vicendevolmente e cresce e scema, e or va innanzi e or' indietro ritorna, secondo il costume. » Les comparaisons de la fortune avec des événements naturels sont un procédé banal de la lecture « naturaliste ». Voir par exemple l'analogie avec les « fiumi rovinosi » dans le chapitre XXV du *Prince*.

d'un pieu pour simuler les causes d'une noyade, revêt les habits de tissu fin de Lazzero et appelle à l'aide en imitant sa voix. Ce faisant, il ne fait qu'exploiter à son avantage une conjoncture particulière : il a su saisir la chance qui va lui permettre, sans préméditation ni geste criminel, de s'approprier le patrimoine du mort et de subvenir aux besoins de sa propre famille. Au soir de leur second mariage, Gabbriello et sa femme peuvent rire sans arrière-pensée « della felicissima ventura loro » (p. 376). Lazzero est ainsi doté de certaines facultés que Giovanni Pontano attribuait au *fortunato* dans son traité *De Fortuna* (II, XXVII) : l'*impetus* (impulsion instinctive), l'*aptitudo* (adéquation aux circonstances) et la *promptitudo*¹⁸. Non moins que le Prince, l'humble pêcheur évolue dans le temps de l'occasion. Il est le miroir « bas » et quelque peu dérisoire de la vertu machiavélienne.

5. La fortune neutre et aveugle

S'il ne manque pas de tancer les oisifs et d'exposer une morale de l'action et du pouvoir, Machiavel rappelle dans le chapitre XXV du *Prince* qu'il demeure, malgré tout, un aspect *imprévisible* de la fortune qui peut déterminer l'issue d'un événement indépendamment des qualités de l'individu. Ce poids de la contingence se retrouve dans la nouvelle de Bandello *Marco Antonio Cavazza*, entièrement consacrée au thème de l'inconstance de la fortune dont la mention ouvre la *dedica* et clôt la narration (p. 244 et p. 255).

La lettre dédicatoire comporte une difficulté d'ordre logique : elle s'ouvre en effet sur un éloge de l'examen critique du cours des événements (la fortune doit être « con intento animo e fermo giudicio minutissimamente considerata », p. 244). L'homme doit, pour se gouverner, « porsi per iscorta e guida innanzi agli occhi il chiaro lume de la diritta ragione » (p. 245). Pourtant, la suite du discours et l'ensemble du récit viennent souligner l'absence de corrélation entre le « mérite » ou la « vertu » individuelle et la fortune ; d'autant que, comme le rappelle Bandello avec humour, « assai sovente l'uomo pensa farsi il segno de la santa croce e si dà de le dita ne gli occhi » (p. 249). Ainsi, d'un côté, « avviene che uno si vede, senza veruno merito suo e senza alcuna virtù, da un soffiamento di prospera fortuna e sorte avventurosa esser levato fuor de la sporca feccia del fango... » ; et inversement, certains hommes dotés « di vie più valore e merito » (p. 245) peuvent avoir à affronter une fortune contraire.

Il faut donc s'en remettre en toute humilité au « cieco giudicio della fortuna » (p. 245), sans avoir la « mala ambizione » et la « temeraria superbia » de maîtriser le cours des choses, sans avoir il « vanissimo e persuasivo gonfiamento del presumere di se stesso più di quello che si sa e che si vale » (p. 246). La nouvelle s'ouvre d'ailleurs sur l'image inquiétante du chat qui joue avec la souris (« scherzando fa di noi come il gatto far suole del topo », p. 247). Le personnage de Cavazza, doublement prisonnier de la fortune et des

¹⁸ Sur ce point, voir F. BUTTAY-JUTIER, *op. cit.*, p. 420.

corsaires, illustre cet état de dépendance et de soumission au vouloir de plus fort que soi. Son changement de condition est fortuit (« vedete qualmente la Fortuna, quando buona pezza s'è di noi preso trastullo, come sa voltar la vela e cangiar stile », p. 251) : le vent rabat le vaisseau des corsaires vers les côtes italiennes, où il tombe aux mains du capitaine génois Doria.

La conclusion du récit invite l'individu à la constance et à la patience, vertus classiques et chrétiennes : « nessuno si deverebbe, per contraria fortuna che lo molesti, disperar già mai, essendo quella, in tutte le azioni sue, varia ed instabile » (p. 255). Il y a là, peut-être, un élément de déception, lié à la prédominance d'un discours moral, alors que l'éloge des vertus pragmatiques exposées *in fine* par Machiavel se serait bien marié à cette représentation du monde des marchands, fait d'opportunités, de mobilité sociale, de possibilités à saisir pour qui fait preuve d'assez d'audace. Mais pour Bandello semble prévaloir au final l'attrait d'une « vita tranquilla » (p. 246). Peu de choses distinguent au fond, en terme de représentation de la fortune, cette nouvelle du *Guglielmo Fiandrese* tiré des *Sei giornate* de Sebastiano Erizzo, où tout se joue également lors d'une traversée maritime – de la Manche – où l'homme est le jouet impuissant d'une force agissante. « Le cose di qua giusto [...] sono da lei permutate », affirme le narrateur parlant de l'imprévisible fortune (p. 561). La morale de ce récit invite à l'accepter pour telle, sans se fier à elle ni la craindre. Pas plus que Guglielmo, Cavazza n'a l'initiative de son salut. L'habileté et l'astuce de deux protagonistes ne sont d'aucune aide et la perte de leurs biens n'est compensée que par des dons fortuits.

6. « Non so come... »

Depuis *Crisante e Alberto*, de Giovambattista Giraldi Cinzio, où la fortune favorable s'identifie à la providence¹⁹ et guide les protagonistes privés de véritable capacité d'autodétermination, jusqu'au Gabbriello de Grazzini, qui crée à partir d'un événement accidentel les conditions de son ascension sociale, le répertoire des nouvelles de la Renaissance illustre, s'il en était besoin, la variété des représentations et des effets de la fortune, profane ou sacrée, adverse ou favorable. En s'attachant au thème de la fortune, les nouvelles – forme malléable et non codifiée que Giorgio Barberi Squarotti qualifie de « letteratura instabile »²⁰ – offrent l'image d'un réel mouvant, dont on ne sait trop s'il constitue pour l'individu une promesse de liberté ou l'assurance sans cesse renouvelée de son asservissement à la contingence.

Il apparaît toutefois difficile d'adapter les catégories machiavéliennes à la nouvelle, tant la visée du conteur diffère de la démarche méthodique de

¹⁹ Voir les mentions « la bontà divina », p. 440, « quella pietà », p. 441, « Iddio », *passim*.

²⁰ Voir Giorgio BARBERI SQUAROTTI, *La letteratura instabile. Il teatro e la novella fra Cinquecento ed età barocca*, Treviso, Santi Quaranta, 2006.

l'historien. Soulignons à ce titre la récurrence du syntagme « non so come » sous la plume de nombre d'auteurs de notre anthologie, pour qui l'espace du récit ne se prête pas à l'élucidation des variables du devenir du monde.

Ce syntagme peut dénoter une forme de désinvolture dans la narration des péripéties et de leur enchaînement – pensons à *Scarpacifico*, de Straparola, ou à *Fra Cherubino*, de Firenzuola²¹ –, dans un récit qui, visant à l'économie, élague trames et enjeux secondaires pour gagner en dynamisme et viser à l'essentiel. Implicitement, la réalité représentée se donne pour partie prenante d'une totalité plus vaste, dont n'est saisie qu'une manifestation fugitive, un état transitoire précédé et suivi d'autres événements qui n'y ont pas leur place. La variante « non so dire », par trois fois répétée dans le finale de *Pietro romano*, de Marco Cademosto, procède de la même intention, entre quête de la concision et facilité de l'expédient narratif. Cette nouvelle relate la « buona sorte » (p. 156) d'un épicier romain qui hérite du panier à provisions d'un couple effrayé par sa présence dans les ruines d'un vieux moulin. Nous ne connaissons ni la destination finale de l'épicier (« dove che ei si andasse non vi so dire »), ni l'issue de son négoce (« né anco questo vi so dire »), et ne saurons pas plus si les deux amoureux interrompus reprirent leur commerce amoureux (« né men cotesto vi posso dire ») : mais l'effet d'insatisfaction ainsi suscité est compensé, dans la chute finale, par la révélation goguenarde de la qualité des deux personnages, un prêtre et une prostituée.

Dans les récits merveilleux ou d'aventures imaginaires, le syntagme « non so come » semble davantage renvoyer à une causalité occulte et ordonnatrice qui échappe aux capacités d'appréhension rationnelle du narrateur. C'est le cas dans *Crisante e Alberto* de Giraldi, notamment lors de la scène de la reconnaissance des deux frères, bien des années après leur séparation forcée. L'intuition qui les pousse l'un vers l'autre permet l'accomplissement d'un *fatum* (« vedutolo nella strada, da non so che occulta virtù che il sangue gli mosse, si imaginò che egli quegli si fosse », p. 445 ; « gli parve di conoscer il lui non so che, che gli mostrava che altra volta avesse ragionato con lui », p. 446). Le syntagme revient d'ailleurs à la fin de *Pietro Pazzo* de Straparola, lorsqu'une des pommes d'or se retrouve – « non so come » (p. 57) – dans l'habit du roi. Mais dans ce récit magique, le narrateur ne s'incline que temporairement devant une causalité secrète (une « trama », p. 58), ménagée par nécessité dramatique avant d'être élucidée.

Signe tout à la fois d'un relâchement de l'effort d'investigation du réel, d'un retour à des modèles narratifs hérités de la fable et du merveilleux, et vestige de l'oralité originelle d'un récit bref peu élaboré, ce syntagme – notamment dans ce qu'il révèle de la façon dont est affrontée la question de la compréhension et de la description de « ce qui advient » (« di quello che a la

²¹ *Scarpacifico* : « sopraggiunse non so che ai malandrini », p. 47 ; *Fra Cherubino* : « avendo avuto non so in che modo », « sopravvenuta da non so che accidente », « volendo il frate repricar non so che » (p. 176 et 177).

giornata avviene », pour reprendre l'invitation de Bandello dans *Giulia da Gazuolo*, p. 211) – témoigne de l'écart qui existe entre la nouvelle et les modèles interprétatifs forgés par les historiens de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle. Cela peut expliquer la condamnation non moins lapidaire qu'arbitraire de la nouvelle du *Cinquecento* par Francesco De Sanctis, qui lui reprochait précisément « la superficialità, quel lambire appena la esteriorità dell'esistenza e non cercare più addentro, come se il mondo fosse una serie di apparenze fortuite e non ci fosse uomo e non ci fosse natura²² ».

BIBLIOGRAPHIE

Florence BUTTAY-JUTIER, *Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

Carlo GINZBURG, « Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections », dans *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, D. Ramada Curto, E. R. Dursteler, J. Kirshner et F. Trivellato (éd.), Firenze, 2009, p. 117-125.

Jean LECOINTE, « Figures de la fortune et théorie du récit à la renaissance », dans *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Y. Foerh-Janssens et E. Métry (dir.), Genève, Droz, 2003.

Giuliano PROCACCI, « La fortuna nella realtà politica e sociale del primo Cinquecento », *Belfagor*, VI-4 (1951), p. 407-421.

Mario SANTORO, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1966.

²² Francesco DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana* (1870), chap. XII, « Il Cinquecento », Firenze, Salani, 1965, p. 451.