



CLASSIQUES
GARNIER

VERARDI (Donato), « L'occulte en Italie entre astrologie, athéisme et nigromancie (e-xvii^e siècle). Éléments de réflexion », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n° 33, 2017 – 1, p. 419-434

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07029-0.p.0419](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07029-0.p.0419)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2017. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

VERARDI (Donato), « L'occulte en Italie entre astrologie, athéisme et nigromancie (e-xvii^e siècle). Éléments de réflexion »

RÉSUMÉ – Le discours sur l'occulte et sa rationalisation pendant le Moyen Âge et la Renaissance est particulièrement complexe. La question de la diabolisation de l'astrologie est liée à ce problème. Ce travail analyse les relations qui existent entre les différentes pensées sur l'astrologie et les conceptions démonologiques qui les sous-tendent ; l'influence que ces conceptions astrologiques et démonologiques chrétiennes ont eu durant cette même période sur le processus de rationalisation de l'occulte.

ABSTRACT – The argument about the occult and its rational understanding is quite complicated. Here, I propose some reflections on the relationship between demonology and astrology in the Middle Ages and Renaissance. This paper studies the demonological and astrological debate occurred between the XIVth and XVIIth century ; how this debate had an enormous influence on the process of rational understanding of the occult.

L'OCCULTE EN ITALIE ENTRE ASTROLOGIE, ATHÉISME ET NIGROMANCIE (XIV^e-XVII^e SIÈCLE)

Éléments de réflexion¹

Le discours sur l'occulte et sur sa rationalisation pendant les siècles du Moyen Âge et de la Renaissance est particulièrement complexe et il intéresse des problématiques afférentes à différentes traditions de pensée. Tout aussi complexe est la question de la diabolisation de l'astrologie (sous les aspects que j'ai étudiés), qui semble être strictement liée à ce problème. Dans ce travail, je ne développerai que quelques-uns des possibles éléments de réflexion sur le sujet. En effet, mon attention se concentrera d'une part sur les éventuelles relations qui existent du XIV^e au XVII^e siècle entre les différentes pensées sur l'astrologie nées en contexte chrétien et les conceptions démonologiques respectives qui les sous-tendent ; et d'autre part sur l'influence que ces conceptions astrologiques et démonologiques chrétiennes pourraient avoir eu durant cette même période sur le processus de rationalisation de l'occulte. Dans les deux cas, mon regard se tournera vers le contexte italien.

LES TRADITIONS DÉMONOLOGIQUES CHRÉTIENNES MÉDIÉVALES ET LES ENSEIGNEMENTS SUR L'ASTROLOGIE D'AUGUSTIN D'HIPPONE ET THOMAS D'AQUIN : LA BULLE *COELI ET TERRAE* DE SIXTE V

L'astrologia, comunemente detta Giudiciaria, è nemica di ogni genere di persone, ripugnante ad ogni ragione, contraria ad ogni legge. Poscia che tutta vuota, e priva di verità, piena di fallacia, scompiglia l'umana vita, conturba la Religione, introduce il Fato nemico della provvidenza divina, sterminatore di ogni virtù, perdizione delle

1 Je tiens à remercier Nicolas Weill-Parot pour la lecture de ce texte.

Repubbliche : allenta le redini a buomini ribaldi, e rompicolli a sfogare ogni libidine, ad essere schiavi di ogni malvagità, fino al dare nell'heresia, e finalmente nell'ateismo coloro, che poco apprezzando la pietà, et il timor di Dio, d'ingegno svegliato, e petulante dotati, si danno abbondantemente all'inchiesta di sapere cose arcane, et occulte².

Jean-Baptiste Noceto résume avec ces mots, dans un texte paru en 1663, les motivations qui, à son avis, auraient poussé une partie de la pensée chrétienne, dès le temps des Pères de l'Église, à condamner l'astrologie judiciaire. Pendant des siècles, il y eut deux approches opposées sur cet art. Ceux qui, en insistant sur ses racines païennes, comme Augustin et ses disciples, le considéraient comme entièrement démonique et ceux qui, comme Thomas d'Aquin, ont établi une distinction entre l'astrologie acceptable, simplement probable et structurée sur les lois de l'astronomie de Ptolémée, et l'astrologie détestable en tant qu'œuvre du démon et négatrice du libre arbitre. Comme Tullio Gregory l'a établi, cette dernière approche a été bien diffusée au cours du Moyen Âge dans le milieu théologique³.

En ce qui concerne la question astrologique, l'un des ennemis jurés de l'astrologie, le dominicain Jérôme Savonarole relit l'autorité de Thomas d'Aquin à la lumière de l'augustinisme. En pleine époque de la Contre-Réforme, la bulle *Coeli et terrae contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem*, que le pape Sixte V promulgue le 5 janvier 1586⁴,

2 « L'astrologie, généralement appelée judiciaire, est l'ennemie de toutes sortes de gens, elle est contraire à toutes sortes de raisons, elle est opposée à toutes sortes de lois. Lorsqu'elle est entièrement vide, dépourvue de vérité et pleine de fausseté, elle brouille la vie de l'homme, elle trouble la Religion et elle introduit le *Fatum*, ennemi de la divine Providence, destructeur de toutes sorte de vertus, perdition de la République : elle lâche les rênes aux hommes malhonnêtes et aux casse-cou pour qu'ils s'adonnent à toutes sortes de luxures et pour les rendre esclaves de la malveillance jusqu'à conduire tous ceux qui n'apprécient pas beaucoup la pitié et la crainte de Dieu, ceux qui ont un esprit vif, ceux qui sont très insistants et qui sont intéressés à découvrir de choses mystérieuses et occultes, à l'hérésie et enfin à l'athéisme. » [notre traduction]. Cf. G. Battista Noceto, *Astrologia ottima, indifferente, pessima*, Paris, Pozzo Certino, 1663, p. 51.

3 T. Gregory, « Astrologia e teologia nella cultura medievale », *Mundana Sapiencia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, p. 291-328.

4 *Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem, Et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes, apud haeredes Antonij Bladij, Romae 1586*, L. Tommasetti et Collegii adiecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum perito rum, *Bullarium Romanum* (t. XXIV), Augustae Taurinorum : Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo editoribus : A. Vecco et sociis, 1857-1872, VIII, 1863, p. 646-650. La bulle a été également publiée en vulgaire : *Constitutione della Santità di N. S. Sisto Papa Quinto. Contra coloro che esercitano l'arte dell'astrologia giudiziarja, et*

marque un tournant officiel en ce qui concerne la position de l'Église sur le sujet de l'astrologie. En marginalisant des siècles d'élaboration conceptuelle autour du thème de « la connaissance probable » de l'avenir, le pape plaçait l'astrologie judiciaire au même rang que tous les autres arts « diaboliques ». La prévision des actions futures qui dépendent du libre arbitre est toujours regrettable, même lorsqu'elle déclare se fonder sur des conjectures.

La discussion porte sur un point essentiel du débat sur l'art astrologique tel qu'il avait été structuré par Ptolémée et repris, sur cet aspect spécifique, par Thomas d'Aquin et par la plupart des érudits et théologiens médiévaux⁵. L'astrologie est considérée comme un savoir acceptable à partir du moment où elle élabore des conjectures dont la pertinence n'est nullement assurée.

Dans la *Summa theologiae*⁶, Thomas identifie deux types d'astrologie : a) une astrologie naturelle et légitime qui conduit à la « prédiction » et à la « préconnaissance » de certains événements futurs connaissables par la pensée causale ; et b) une astrologie superstitieuse qui, en revanche, prétend pouvoir « prédire » des événements futurs (confiés au choix rationnel ou au hasard). Si les astres ne sauraient – selon Thomas – influencer directement sur l'esprit humain, ils peuvent toutefois exercer sur l'homme une emprise indirecte en touchant son corps. Les prédictions des astrologues sur les actions humaines sont seulement probables, jamais certaines⁷. Tout en reconnaissant la validité de la prévision probable des futures actions humaines, Thomas considère en tout cas comme illégitime la prédiction des événements futurs et des événements

qualunque altra sorte di divinazioni, sortilegii, superstizioni, strigarie, incanti, etc. E contra coloro che leggono e tengono libri intorno a tal materia etc., Rome, dans les *Heredi de Antonio Blado Stampatori camerali*, 1586, ensuite, Bologne, pour Alessandro Benaci, MDLXXXVI. Cette œuvre a été rééditée en *Appendice* à T. Campanella, *Opuscoli astrologici*, éd. G. Ernst, Milan, Bur, 2003, p. 255-267.

5 Voir Gregory, « Astrologia e teologia nella cultura medievale ».

6 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Secunda secundae*, Rome, Editio Leonina, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias editum denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit 1897, qu. 95, a. 1-5 [corpusthomicum.org/sth3082.html].

7 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Secunda secundae*, qu. 95, a. 5 : *Corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare : inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in III de Anima et in Ethic., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari.*

aléatoires qui sont inconnaissables par un discours rationnel rigoureux. Les astrologues possèdent deux moyens de prédire l'avenir : le premier, « *secundum inclinationem caelestium corporum* » ; le second, enseigné par Augustin, « *propter daemones se immiscentes*⁸ ». Cette dualité de l'astrologie me paraît un point essentiel si l'on veut comprendre le débat déclenché par les prises de positions de Thomas. L'auteur de la *Somme théologique* rejette les conceptions d'Augustin, qui condamnait l'astrologie dans son ensemble. Cette astrologie « superstitieuse », qui procéderait par une intercession diabolique, n'est que l'une des deux formes possibles de la discipline astrologique. Il existe parallèlement une astrologie légitime, fondée sur les lois de l'astronomie édictées par Ptolémée, qui n'est nullement compromise avec le diable : elle s'intéresse seulement au caractère probable de tel ou tel événement à venir.

Comme cela semble émerger d'une enquête préliminaire sur les textes débattant de la légitimité de l'astrologie, certains interprètes voient en Augustin et en Thomas les deux *auctoritates* vers lesquelles il faut se tourner respectivement pour condamner ou pour défendre cet art. Cette attitude peut être remarquée, par exemple, dans les critiques portées contre l'astrologie par Nicole Oresme⁹ et, surtout, par Pic de la Mirandole, ce dernier auteur étant fondamental pour comprendre le débat anti-astrologique pendant la Contre-Réforme. Là où Nicole Oresme se livre à une critique de l'art astrologique dans ses aspects les plus techniques, tout en s'efforçant de battre en brèche l'*auctoritas* théologique de Thomas d'Aquin (grâce à la réhabilitation des idées de l'évêque d'Hippone)¹⁰, Pic de la Mirandole, dont on sait qu'il a lu Oresme¹¹, condamne sans appel dans ses *Disputationes* l'astrologie divinatoire. Du point de vue de la science nécessaire d'Aristote, telle qu'elle est interprétée par Pic, une astrologie comme celle de Ptolémée¹², qui ne saurait de son propre aveu que formuler des hypothèses, ne peut en aucun cas être considérée

8 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Secunda secundae*, qu. 95, a. 5.

9 N. Oresme, *Quaestio contra divinatores horoscopios*, éd. S. Caroti, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43, 1977, p. 201-310.

10 S. Caroti, « La critica contro l'astrologia di Nicola Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCLXXVI, 1979, série VIII-volume XXIII, fascicule 6, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1979, p. 545-685, ici p. 590-591.

11 Caroti, « La critica contro l'astrologia di Nicola Oresme », p. 659.

12 Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, éd. E. Garin, Florence, Vallecchi, 1946, vol. 1, p. 7.

comme scientifique. Au moyen d'une lecture partielle et tendancieuse de Thomas, Pic affirme avec Augustin que les astrologues, quoi qu'ils puissent prédire, le font toujours « *occulte daemonum afflacione*¹³ ».

Ainsi qu'il ressort de la liste des textes contenus dans sa bibliothèque, Sixte V connaît aussi bien la leçon de saint Augustin que les arguments de Pic : bien loin de prendre en compte la distinction logique et ontologique par laquelle les physiiciens et les astrologues, depuis le Moyen Âge, avaient tenté de préserver le libre arbitre¹⁴, le pape Sixte V considère la prédiction de l'avenir de l'homme comme un acte essentiellement mauvais – une position qui cantonne l'astrologie au rôle d'une fausse science. Au moment où la Réforme vient briser l'unité de l'Église, l'enjeu devient d'autant plus crucial que le luthéranisme s'efforce de saper l'idée du libre arbitre. Dès lors, l'astrologie, perçue comme l'art de deviner les choses probables, se révèle dangereuse pour la protection de la foi, non qu'elle compromette en soi le principe du libre arbitre, mais simplement parce qu'elle pourrait conduire à le faire. Le pape Sixte V expose des idées on ne peut plus diamétralement opposées à celles de Thomas ou à celles de ses commentateurs (Tommaso de Vio et Francesco Silvestri), tous d'accord pour distinguer – comme on l'a vu – l'astrologie licite (mise au point par Ptolémée) de l'astrologie diabolique¹⁵. Par conséquent, pour Sixte V, seul Augustin d'Hippone – « *Augustinus praecipuum Ecclesiae lumen*¹⁶ » – peut fournir la base conceptuelle adéquate pour condamner l'ensemble de l'astrologie, qu'elle procède par conjectures ou qu'elle prétende détenir le statut d'une science certaine. Certes, le pape reprend dans sa critique de l'astrologie quelques expressions de la *Somme théologique*, sans jamais toutefois mentionner cet ouvrage (je pense par exemple au caractère licite de la prédiction *per astra*, quand celle-ci est possible, grâce au principe aristotélicien *scire per causam*)¹⁷.

13 Pico della Mirandola, *Disputationes*, p. 172.

14 G. Federici Vescovini, « Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni) », *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, Florence, Edizioni Polistampa, 2012, p. 369-384.

15 *Summa S. Thomae Aquinatis, Cum Commentariis R. D. D. Thomae De Vio Caietani*, Lugduni, MLXXXI, pars. II, *Secunda secundae*, questio XCV, a. 5, p. 337. *Summa Divi Thomae Aquinatis Contra Gentiles, fratris Francisci de Sivestris Ferrariensis, Doctoris Theologi, & totius ordinis Praedicatorii Generali Magistri, Commentariis illustrata*, Lugduni, Apud Petrum Landry, MDLXXXVI, Liber tertius, Super cap. 84, p. 477 et 479.

16 *Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti contra exercentes Astrologiae*, p. 647.

17 *Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti contra exercentes Astrologiae*, p. 646-647.

Cependant, si Sixte V reprend des extraits entiers de la *Somme théologique*, il en change radicalement le sens, préférant aux idées de Thomas les positions défendues neuf siècles auparavant par Augustin d'Hippone. L'accusation de *superstitio* élaborée par Sixte V s'appuie essentiellement sur un usage « superbo » mais surtout « periculoso¹⁸ » (car diabolique) de la *ratio*. Ce lien entre l'orgueil de la science et l'orgueil démoniaque avait en effet déjà été souligné par Augustin. Dans la *Cité de Dieu*, l'évêque d'Hippone s'empare de l'étymologie grecque du mot « démon » pour le rapprocher du mot *scientia*, posant ainsi les bases de la diabolisation de l'« arrogance scientifique » remise à l'honneur plusieurs siècles plus tard par Sixte V¹⁹.

Toutefois, le pape estime que le diable, tout comme l'homme, est absolument incapable de savoir quoi que ce soit d'afférent à la destinée

18 Une distinction entre l'astrologie sûre et l'astrologie dangereuse est apparente chez saint Bonaventure, personnage assez cher à Sixte V. Si dans son *Commentaire des Sentences* (Cf. *Bonaventurae II Sent.*, d. XIV, pars II, art. II, q. 3 ad secundum), le penseur de Bagnoregio, comme Thomas d'Aquin et Duns Scot, reconnaît l'influence des astres sur le plan matériel du cosmos et de l'homme, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, après avoir séparé l'astronomie de l'astrologie, il affirme que cette dernière « *in parte est vera et in parte periculosa* », reconnaissant à l'astrologie une sorte de paternité sur toutes les pratiques de divination : *Haec consideratio mathematica est circa sex : aut circa numeros in sua puritate, et sic est arithmetica ; aut circa numeros, ut considerantur in sonis, et sic musica ; aut in quantitate continua et circa proportionales dimensivas generaliter, et sic geometria ; aut per additionem de linea visuali, et sic perspectiva ; aut secundum quantitatem utramque et secundum discretiones numerales et substantiales, vel continuas et discretas, et sic astrologia, et illa est duplex : una de corporibus regulatis per motum, et sic astronomia ; alia de influentia, et haec partim est segura et partim periculosa, et haec est astrologia. Periculosa est propter iudicia, quae sequuntur ; et ab hac fluit geomantia, vel negromantia et ceterae species divinationis* (*Hexaëmeron*, IV, 15, V, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Florentiae, 1891, p. 351). Une critique déterministe de l'astrologie est également formulée par Bonaventure dans le *De septem donis Spiritus Sancti*, texte dans lequel le franciscain réfute les trois erreurs qu'il attribue aux « philosophes » : l'éternité du monde, le déterminisme fataliste et l'unicité de l'intellect. Au sujet de la deuxième erreur, c'est-à-dire du déterminisme fataliste ou plus exactement astrologique, Bonaventure affirme : *Secundus error est de necessitate fatali, sicut de constellationibus : si homo sit natus in tali constellatione, de necessitate erit latro, vel malus, vel bonus. Istud evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium : quia, si homo facit ex necessitate quod facit, quid valet libertas arbitrii ? Quid merebitur ? – Sequitur etiam, quod Deus sit origo omnium malorum. Verum est, quod aliqua dispositio relinquitur ex stellis ; sed tamen solus Deus principatur animae rationali. Cf. Bonaventurae De septem donis Spiritus Sancti, Quaracchi, VIII, 18, V, p. 498.*

19 Ce principe augustinien aurait influencé au Moyen Âge Bonaventure également, selon qui la science philosophique seule n'est pas suffisante pour guider l'homme. Si, en fait, on ne cherche pas à la surpasser, elle peut également faire « tomber dans l'obscurité », cf. *Bonaventurae De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 12, V, p. 476 : *Philosophica scientia via est ad alias scientias ; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.*

terrestre des hommes. Ce qui réunit les hommes et les démons n'est donc pas, contrairement à ce que croit Augustin, seulement l'orgueil, mais surtout l'absence totale de *scientia* de l'avenir. Sixte V proclame donc que la connaissance des événements futurs liés au libre arbitre est interdite aux astrologues, « *sed nec demone ipsi presentire possunt*²⁰ ». Toutefois, il est d'accord aussi bien avec Augustin qu'avec Thomas sur un aspect : le désir absolu qu'a le diable de conduire l'homme à la perte²¹. Ce danger « diabolique » ne peut être évité que si l'on condamne une fois pour toute ceux qui pratiquent l'astrologie judiciaire « *et alia quaecumque divinationum genera, librosque legentes vel tenentes* ».

LE DIABLE ET LE TRIDENT : ATHÉES, ASTROLOGUES ET NIGROMANCIENS

Selon Graziella Federici Vescovini²², l'approche du monde démonique au cours du Moyen Âge est elle-même au moins de deux sortes. D'après les théologiens d'orientation platonicienne-augustinienne comme Guillaume d'Auvergne (1180-1249), qui propose une démonologie biblique que l'on retrouve aussi dans la *Comédie* de Dante Alighieri, les démons envahissent le monde dans le but de tourmenter l'homme : avec la permission de Dieu, bien évidemment. Selon Guillaume, les images et les amulettes agissent d'une façon réelle dans les pratiques magiques, bien que temporairement, non grâce à une vertu naturelle mais comme résultat d'un accord, d'un « pacte » trompeur que le magicien conclut avec le diable²³. Il s'agit d'une démonologie un peu différente de celle de Thomas d'Aquin (1225-1274) et de ses disciples dominicains. Même si la notion de pacte est également importante pour Thomas et ses disciples, ceux-ci, en effet, réduisent les pouvoirs du diable tout en sauvegardant la croyance chrétienne. Le conflit entre ces deux positions

20 *Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti*, p. 646.

21 *Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti*, p. 647.

22 G. Federici Vescovini, *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, Vrin, 2011, p. 65-75 et 97-114.

23 A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 82-121.

émerge dans les théories condamnées à Paris en 1270-1277²⁴ et on en retrouve les traces aussi dans le débat démonologique des xv^e-xvi^e siècles. Cependant, on doit éviter des généralisations trop larges. Il suffit de penser à l'obsession pour le diable de deux dominicains, Sprenger et Institoris, auteurs du *Malleus Maleficarum*, une œuvre qui fournit des bases philosophiques, doctrinales et juridiques-procédurales solides à la bulle *Summis desiderantis affectibus* d'Innocent VIII. Comme cela a été démontré par Claudio Buccolini²⁵, ce texte est fortement influencé par Augustin et Guillaume d'Auvergne. Mais Thomas est également l'une des principales autorités du texte. Toutefois, sa doctrine est relue à la lumière de l'autorité d'Augustin.

Entre le xvi^e et le xvii^e siècle, parce que précisément l'Église prend officiellement cette position, l'obsession pour le diable va s'enrichir d'un élément absent ou secondaire dans le débat médiéval : l'élément politique.

Le démonologue Martin Del Rio, en révélant la présence du diable dans la vie de l'Europe²⁶, rapproche les thèses athéistes des « politiciens » – que Leonardus Lessius en 1612 aurait attribuées à Machiavel²⁷ – des pratiques magiques des sorciers et des rites obscurs du Sabbat. Tant la magie, qui a ses racines dans l'ancien polythéisme, que l'athéisme des « modernes » – selon la partie la plus extrémiste du catholicisme post-tridentin²⁸ – sont des enseignements de Satan. Selon les démonologues comme Del Rio, la nigromancie et la négation du surnaturel sont les deux visages du Malin, « le prince de ce monde²⁹ », qui se jette sur l'humanité pour l'entraîner à la perdition. Peu d'années après, le Père

24 A. de Libera, « Philosophie et censure. Remarque sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277 », *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, *Atti del X Congresso internazionale di filosofia medievale*, 25-30 agosto 1997 in Erfurt, éd. J. A. Aertsen et A. Speer, Berlin-New York, De Gruyter, 1998, p. 71-89.

25 C. Buccolini, « Il diavolo nel *Malleus maleficarum* », *Il diavolo nel Medioevo*, *Atti del XLIX Convegno storico internazionale*, Todi, 14-17 ottobre 2012, Spolète, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, p. 519-551.

26 M. Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Venetiis, 1611, « proloquium de difficultate et necessitate huius tractationis », p. nn.

27 Leonardus Lessius, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversos atheos et politicos*, Paris, ed. Lessii Opuscula, III, 1880, p. 313.

28 Tullio Gregory a bien mis en lumière cette obsession démoniaque ; l'Église réformée n'en sera pas immune, elle non plus : cf. T. Gregory, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Rome-Bari, Laterza, 2013, p. 70.

29 Jn 12, 31.

Mersenne, mathématicien, écrit beaucoup contre la magie comme contre les athées et les « pyrrhoniens³⁰ ».

La comparaison du rationalisme extrême avec les pratiques de la « nigromancie » n'est pas une nouveauté dans le domaine italien. Déjà à la fin du XIV^e siècle le philosophe et astrologue Blaise de Parme (v. 1347-1416), malgré sa négation de l'existence des démons (ou peut-être exactement parce qu'il avait nié l'existence des démons), fut appelé *Doctor diabolicus*. Par ailleurs, cela n'étonne qu'en partie, surtout si l'on se réfère à l'ancienne conviction de l'Église selon laquelle « *nullus diabolus, nullus redemptor* ». En effet, la négation de l'existence de Satan et de son « armée de démons » aurait pu conduire à l'idée de l'inutilité de la rédemption réalisée par le Christ, en mettant en péril le rôle de l'Église, son vicaire ici-bas. Pourtant, si dans un contexte d'universalisme religieux comme celui du Moyen-Âge Blaise de Parme a été réintégré dans sa charge et dans son salaire de professeur après une simple rétractation devant l'évêque de Pavie³¹, nul doute qu'à l'époque de la Contre-Réforme la négation de l'existence des démons aurait conduit, en Italie comme ailleurs, à des événements autrement dramatiques. Certes, les thèses extrêmes du rationalisme de Blaise de Parme³² – qui contient tous les *topoi* de la pensée libertine exposés dans le *Theophrastus redivivus*, à l'exception du *topos* politique – sont périlleuses dans le contexte historique où elles sont formulées. Cependant, elles apparaissent encore plus dangereuses dans une période de division des églises comme celle des XVI^e et XVII^e siècles.

D'une part, comme je l'ai montré précédemment, avec Sixte V et sa bulle³³ l'Église condamne non seulement les pratiques de magie et de sorcellerie (auxquelles, déjà en 1484, Innocent VIII avait consacré sa bulle *Summis desiderantes affectibus*), mais aussi la rationalité

30 M. Mersenne, *La verité des sciences contre les Septiques* (sic !) ou *Pyrrhonien*, Paris, Chez Toussaint du Bray, 1625.

31 Sur la rétractation de Blaise, cf. le document publié par R. Maiocchi, *Codice diplomatico dell'Università di Pavia*, Pavie, 1905-1915, vol. I, doc. 305, p. 334.

32 Sur Blaise de Parme, cf. la monographie classique de G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Florence, Nuove edizioni Vallecchi, 1979.

33 G. Ernst, *Dalla bolla Coeli et terrae all'Inscrutabilis. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma*. Sur les arguments de la bulle *Coeli et terrae* et sur la pensée astrologique de Sixte V, cf. D. Verardi, « "Gli astri, gl'angeli e li vescovi". Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, XLVII, 2011, p. 147-156.

astrologico-mathématique. La prétention à prédire le futur de l'homme, au-delà de toutes distinctions logiques et ontologiques sur les événements (nécessaires, possibles ou impossibles³⁴), est toujours pour le pontife une action superstitieuse. L'astrologie divinatoire, comme toute pratique de la nigromancie, est toujours le fruit d'une inspiration démoniaque, trompeuse pour ce qui concerne le domaine de la science et dangereuse pour le domaine religieux et moral.

C'est à la lumière aussi de cette prise de position officielle par l'Église que l'on explique le destin tragique de certains hommes de culture de ce temps-là. Le florentin Côme Ruggeri est accusé d'être un athée et il est condamné à mort en 1615, en tant que négateur de l'existence des démons et du surnaturel. Lucilio Vanini, pour avoir développé la thèse de la non-existence des démons avec autant d'extrémisme que Blaise de Parme et Pietro Pomponazzi (1463-1512)³⁵, connaît un sort beaucoup plus tragique que celui de ses maîtres à penser, qui s'achève dans un bûcher à Toulouse³⁶.

L'ambivalence du qualificatif « démoniaque » aux XVI^e et XVII^e siècles, qui a aussi bien le sens de nigromantique que celui de rationaliste ou athée, est attestée chez un autre auteur de l'époque, le français Gabriel Naudé, un important représentant du *libertinisme érudit*. Dans une défense passionnée de Pietro d'Abano³⁷, Naudé fait remonter cette attitude à la condamnation du maître padouan³⁸. D'après lui³⁹, Pietro aurait été mis

34 Les astrologues latins et arabes, qui étaient aussi croyants, ne niaient pas la liberté de l'âme humaine ; au contraire, ils la sauvegardaient grâce à de subtiles argumentations qui trouveront place dans le *Lucidator dubitabilium astronomiae* de Pierre d'Abano et dans les *Questiones de anima* de Blaise de Parme. Toutes ces sophistications conceptuelles auraient été également refusées par Coluccio Salutati. Cf. Federici Vescovini, « Coluccio Salutati e Paolo Dagomari sull'astrologia delle scelte (elezioni) ».

35 Pietro Pomponazzi, *De incantationibus*, éd. V. Perrone Compagni, avec la collaboration de L. Regnicoli, Florence, Olschki, 2011 ; et la traduction italienne avec une ample étude introductive, *Le Incantazioni*, éd. V. Perrone Compagni, Pise, Edizioni della Normale, 2014.

36 F. P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento con una appendice documentaria*, seconda edizione aggiornata, editrice Aracne, Ariccia, 2014.

37 Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement supponnez de magie*, A. La Haye, Adrian Ulac, 1653, p. 380-381 et 389-390. Sur Naudé, cf. L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Naples, Liguori, 1996.

38 G. Federici Vescovini, *Introduzione à Pietro d'Abano, Trattati di astronomia*, éd. G. Federici Vescovini, Padoue, Editoriale Programma, 1992, p. III-XXX.

39 D. Pirillo, « Magia e machiavellismo : Giordano Bruno tra "praxis" magica e vita civile », *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, éd. F. Meroi

en accusation non en tant que nécromant (malgré les œuvres magiques apocryphes qu'on lui avait attribuées à tort), mais en tant que défenseur d'une astrologie médicale qui excluait le plan démoniaque, surnaturel et miraculeux du discours rationnel du philosophe de la nature. Cette thèse semble être soutenue par un autre penseur, très éloigné de Naudé, Jean-François Pic de la Mirandole⁴⁰. En effet, le duc, dans le *De rerum praenotione*, affirme que Pietro d'Abano a été accusé d'hérésie parce que « *daemonos esse negabat nec ullo pacto in rerum reperire natura credebat*⁴¹ » ; une accusation contre laquelle Pietro se serait défendu⁴².

La fortune de cette interprétation de la vicissitude de Pietro d'Abano paraît trouver une confirmation dans une lecture attentive de certains textes qui précèdent l'*Apologie* de Naudé et qui remontent au xv^e siècle. Il s'agit du *De constitutione mundi* de Giovanni Michele Alberto Carrara, où ce dernier propose une image de Pietro d'Abano qui soutient le déterminisme astral (point qui, pour Carrara, justifierait sa condamnation pour hérésie), et du *Speculum physionomie* de Michel Savonarole, médecin ferrarais qui travaillait à Padoue dans la première moitié du xv^e siècle. Savonarole⁴³, tout en rappelant que Pietro a été condamné pour nécromancie, mentionne ses doctrines pour confirmer l'interprétation d'une médecine qui exclut le recours au démoniaque pour l'explication des phénomènes de la nature. De plus, explique Savonarole, Pietro avait nié que la mélancolie et les troubles de l'esprit soient dus à l'intervention d'esprits malins. Les ambiguïtés et les précautions continuelles de Savonarole⁴⁴ (même s'il affirme que Pietro a été condamné en tant que nécromant, il rapporte les passages de l'œuvre de Pietro d'Abano qui le disculpent) montrent probablement que la négation de l'action du démon dans l'explication des phénomènes naturels est, à son époque aussi, une position inconfortable et mal vue, surtout parmi les disciples de la démonologie augustinienne que promouvait déjà Guillaume d'Auvergne, mais que les disciples de Thomas d'Aquin n'acceptaient pas.

et E. Scapparone, Florence, Olschki, 2007, p. 513-542.

40 Giovan Francesco Pico della Mirandola, *De rerum praenotione Opera Omnia*, Bailea, Enrico Pietro, 1573, p. 493-494.

41 Pico della Mirandola, *De rerum praenotione*, p. 493.

42 Federici Vescovini, « Pietro d'Abano tra biografia e fortuna », Pietro d'Abano, *Trattati di astronomia*, p. XXIX.

43 Pietro d'Abano, *Trattati di astronomia*, p. XXIX.

44 Pietro d'Abano, *Trattati di astronomia*, p. XXVII.

En pleine époque de la Contre-Réforme, le débat démonologique est brûlant. Après la décision de Sixte V concernant les pratiques divinatoires (magiques ou non), on pourrait écrire que le diable a été représenté comme un être muni d'un trident : la première branche renfermant la magie de la nécromancie et de la sorcellerie ; la deuxième indiquant le rationalisme extrême des athées, des libertins et des fatalistes ; la troisième, et ceci constitue la vraie nouveauté, désignant l'astrologie judiciaire qui procède par conjectures. Comme Noceto⁴⁵ nous le rappelle, cette forme d'astrologie, même si l'on ne peut pas la superposer à l'astrologie fataliste parce qu'elle est fondée sur la catégorie logique du « possible », doit être considérée de toute façon comme un produit du diable, parce qu'elle pourrait induire en erreur et conduire à l'hérésie.

L'association sorcellerie-diable aux XVI^e et XVII^e siècles est alors bien ancrée grâce à presque un siècle d'élaborations conceptuelles sur ce sujet⁴⁶. L'association entre le rationalisme et le diable, même si elle n'est pas une nouveauté, a eu de son côté des conséquences malheureuses durant cette période. Il semble que les hommes de culture de ce temps devaient se soucier surtout de l'accusation d'athéisme, de même que ceux que l'on commence à définir avec quelque suspicion comme « naturalistes ».

Selon les démonologues en effet, le diable peut arriver à faire croire qu'il n'existe pas. Le diable alors se camoufle grâce à des phénomènes occultes que les « naturalistes » considèrent comme indépendants de l'action démoniaque. « *Diabolus [...] opera naturae non ingreditur*⁴⁷ » assure ainsi Tommaso Campanella (1568-1639)⁴⁸.

45 Noceto, *Astrologia ottima*, p. 51.

46 Pour une vision globale de la problématique, cf. *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, éd. M. Romanello, Bologne, Il Mulino, 1981, et les études récentes dans *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, éd. G. Ernst et G. Giglioli, Rome, Carocci, 2012.

47 T. Campanella, *Disputatio an bullae SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII contra iudicarios calumniam in aliquo patiantur*, dans *Opuscoli astrologici*, éd. G. Ernst, Milan, Bur, 2003, p. 214.

48 Sur Campanella et la démonologie, cf. G. Ernst, « Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella », dans *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), éd. F. Meroi et E. Scapparone, Florence, Olschki, 2007, p. 589-611.

L'OCCULTE ENTRE RELIGION ET NATURE
 La Contre-Réforme
 et le cas de Giovan Battista Della Porta

L'accusation de complicité avec le diable est toujours proche. Certains philosophes cherchent à rationaliser le discours sur la nature, avec des marges de manœuvre très réduites, en sauvegardant la notion d'« occulte » de toute contamination démoniaque. Cependant, libérer les « points obscurs » de la nature⁴⁹ de la domination du diable, en combattant la croyance dans l'intervention du diable dans le monde naturel (croyance que certains philosophes considèrent alors comme une superstition d'individus mal dégrossis⁵⁰) est plutôt hardi dans ce contexte historique. Il faut faire attention à ne pas tomber dans le piège de la « tentation libertine⁵¹ » du matérialisme astrologique, et de la négation de l'existence des démons qui s'ensuivrait, thèse à la limite de l'athéisme⁵². Mais il est aussi dangereux de défendre l'astrologie conjecturale. Même si elle n'est pas fondée sur une vision fataliste du monde conduisant à l'athéisme, cette forme de savoir est de toute façon suspecte et à la limite de l'hérésie. Et de fait, d'après les autorités religieuses de ce temps, elle est aussi un fruit du diable.

49 N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

50 C'est le cas de Cesare Rao, physicien de la fin du XVI^e siècle, qui commence avec toutes les précautions une lutte contre la superstition grâce à la vulgarisation de la tradition scientifique péripatéticienne. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer à mes travaux, « I Meteori di Cesare Rao e l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento », *Rinascimento Meridionale*, III, 2012, p. 107-120 ; « L'influenza delle stelle in un trattato in volgare del Cinquecento. Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao », *Philosophical Readings*, 2, 2012, p. 15-23 ; « Lingua italiana e divulgazione scientifica nel Rinascimento. L'esperienza intellettuale di Cesare Rao », *Esperienze Letterarie*, 3, XXXVIII, 2013, p. 57-64 ; « "In lingua nostra italiana". Sul greco e il latino nel lessico filosofico vernacolare di Cesare Rao », *Rinascimento*, LII, 2012 mais 2014, p. 243-250.

51 Sur les « tentations » libertines de Campanella et sur la diffusion contemporaine du libérinisme dans les milieux monastiques méridionaux, cf. G. Spini, *La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Rome, Editrice universale de Roma, 1950, p. 117-135.

52 Sur ce point que l'on m'autorise à renvoyer à mon article, « Le radici medievali della demonologia di Giovan Battista Della Porta e Giulio Cesare Vanini », *Bruniana & Campanelliana*, XIX, 2013/1, p. 249-258.

Certains auteurs médiévaux comme Arnaud de Villeneuve et Pietro d'Abano avaient élaboré une doctrine qui replaçait l'occulte dans le domaine naturel et non démoniaque, grâce à la notion d'origine avicennienne de forme spécifique. La période comprise entre le XII^e et le XV^e siècle est en effet caractérisée par l'affirmation de l'occulte comme réalité objective⁵³. Le point de départ de ce processus est le *Canon* d'Avicenne⁵⁴, traduit dans la seconde moitié du XII^e siècle par Gérard de Crémone. Avicenne, en partant d'une notion de Galien, la *forma totius*, formule la notion de forme spécifique. Elle a été utilisée, pendant les siècles médiévaux, pour expliquer les effets curatifs des plantes dont on ignorait la cause.

La tentative de rationaliser l'occulte, commencée au Moyen Âge et continuée au XV^e siècle de façons différentes, se poursuit au XVI^e siècle, en même temps qu'elle s'entrecroise, principalement en Italie⁵⁵, avec les problématiques religieuses que j'ai évoquées précédemment. De quelle façon est-il possible de continuer à expliquer en termes rationnels les phénomènes de la nature sans entrer en conflit avec une Inquisition de plus en plus soupçonneuse ? L'expérience de Giambattista Della Porta (1535-1615) est plutôt emblématique des problèmes que les philosophes de la nature italiens ont pu rencontrer en ce temps-là.

Della Porta, auteur de nombreux traités sur la magie naturelle, sur la physiognomonie et sur le théâtre, s'est chargé de ce problème pour l'essentiel dans la *Magia naturalis* (1558). Della Porta soutenait dans la *Magia naturalis* – sans pour cela ressentir la nécessité de se justifier – que dans la nature, qu'il comprend comme un *ens in fieri*, ce ne sont pas les démons qui agissent mais la matière, la forme et la qualité des éléments qui composent la substance naturelle. Le rôle de la forme (qui est produite par le ciel étoilé) est essentiel pour que les vertus physiques des astres soient reçues. Toutefois, selon Della Porta, l'action de la forme n'est pas entièrement connaissable par le philosophe. Pour cette raison elle est « occulte ».

53 N. Weill-Parot, « La science et l'occulte dans la nature au Moyen Âge », *L'Homme et la Science*, textes réunis par J. Jouanna, M. Fartzoff et B. Bakhouché, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 523-531. Sur ce sujet, cf. en outre G. Federici Vescovini, *Medioevo magico*, Turin, Utet, 2008, p. 171-222.

54 *Avicennae Liber Canonis de medicinis cordialibus et cantica...*, lib. I, fen II, doc. II, sum. I, cap. 15, fol. 36^v-37^v.

55 Sur le contexte napolitain, cf. N. Badaloni, « Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del '600 », *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Florence, ETS, 2004, p. 127-176.

D'après le philosophe, même si l'action de la forme dans la production d'un phénomène déterminé n'est pas connaissable, il est toujours possible de reconnaître la « propriété particulière » de l'effet. La propriété dépend à son tour non seulement de la complexion des qualités des éléments qui composent la substance naturelle, mais aussi de l'action « occulte » de la forme. Même si elle est « occulte », autrement dit inconnue, l'action de la forme dérive du ciel étoilé, interprété par Della Porta en un sens physique (aristotélien) et non comme peuplé par des démons célestes. Les corps célestes en effet agissent sur le monde avec leur mouvement et leur chaleur, sur la base également du lieu naturel des éléments et de l'aspect du ciel. La forme permet que les influences célestes soient reçues, en donnant au médicament sa « propriété particulière ». L'action de la forme, même si elle est « occulte », est quand même une action physique, et son siège, le premier ciel, est physique. D'après le philosophe, cela n'est pas en contradiction avec le fait que la forme a une origine divine.

Dans un univers structuré « par degrés », du premier ciel il est possible de remonter aux intelligences (que Della Porta, en suivant la doctrine d'Avicenne et de l'auteur du *Liber de causis*, identifie avec les anges⁵⁶), jusqu'à Dieu lui-même, qui est l'artisan de la forme, ainsi que la cause universelle de chaque être naturel.

Della Porta, à côté de cette explication de l'occulte, dispose d'une autre doctrine relative à la sympathie et à l'antipathie entre les choses, typique de la tradition de la magie naturelle de la Renaissance et fondée sur une vision vitaliste de la nature. Au cours du XVI^e siècle, le vitalisme est un élément qui est également présent dans l'aristotélisme⁵⁷. À travers ce principe, le Napolitain dévoile une série de secrets dans sa *Cryptologie* (1606-1615), et celui relatif à l'action à distance d'un médicament n'est pas le moindre d'entre eux⁵⁸. En effet, l'action à distance n'arrive pas

56 D'après cette perspective néoplatonicienne, les anges ont une causalité propre, c'est-à-dire pour influencer. Bonaventure aurait réagi à cette angélogologie avec son angélogologie ministérielle, selon laquelle les anges sont envoyés par Dieu pour une *lex caritatis* et ils doivent secourir l'intellect et la volonté des hommes. L'identification entre les intelligences et les anges est acceptée sans aucune réserve dans la première *Magia naturalis*, mais dans la seconde elle est mise en doute, probablement à cause du nouveau climat culturel de la Contre-Réforme caractérisé par le « retour à Bonaventure ».

57 B. Nardi, *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, éd. M. Sgarbi, Travigliato-Brescia, Edizioni Torre d'Ercole, 2012, p. 112-113.

58 Pour un approfondissement de ce point, cf. D. Verardi, « The Occult in the Natural Magic of Giovan Battista Della Porta and the Phenomena of Tarantism », *Magie, Tarantismus und*

grâce à l'imagination, qui selon Avicenne et ses disciples est capable d'agir « *in corpore alieno sicut in proprio*⁵⁹ ». Della Porta a une conception strictement aristotélicienne de cette faculté de l'âme, une conception qui exclut l'action à distance *sine medio*. Par conséquent, dans l'explication des guérisons à distance, Della Porta penche pour la théorie de la sympathie naturelle parmi les choses. Le remède grâce auquel on guérit d'une affection particulière du corps ou de l'âme est l'un des infinis secrets qui composent « la grande machine du monde ». La tâche du philosophe est celle de découvrir ces secrets et de les divulguer.

Le remède agit toujours grâce à un principe physique-naturel. Même si l'on ne peut pas les expliquer à travers les critères de la rationalité aristotélicienne (c'est-à-dire selon les canons de la science nécessaire des *Seconds Analytiques*, tout à fait dominante dans la culture officielle de ce temps-là), les remèdes naturels sont tout simplement les effets des « propriétés particulières » des choses, que Dieu a « ensevelies » dans le « sein de la nature ». Il n'y a aucune place accordée aux démons dans l'ancre du philosophe naturel.

Donato VERARDI
 Université Paris-Est-Créteil –
 CRHEC

Vampirismus. Eine interdisziplinäre Annäherung, éd. M. Genesin et L. Rizzo, Hambourg, Verlag, 2013, p. 147-154.

59 V. Perrone Compagni, « Artificiose operari. L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia », *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, éd. M. Bettetini, F. Paparella, collab. R. Furlan, Louvain-la-Neuve, 2009, p. 271-296 ; N. Weill-Parot, « Pouvoirs lointains de l'âme et des corps : éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance », *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 10, 2012, p. 85-98.