



HAL
open science

**Lois des astres, lois des hommes, lois de Dieu :
théologiens, magistrats et philosophes face à la question
de l'astrologie en France (1560-1628)**

Jean Sanchez

► **To cite this version:**

Jean Sanchez. Lois des astres, lois des hommes, lois de Dieu : théologiens, magistrats et philosophes face à la question de l'astrologie en France (1560-1628). Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris sciences et lettres, 2022. Français. NNT : 2022UPSLE076 . tel-04759118

HAL Id: tel-04759118

<https://theses.hal.science/tel-04759118v1>

Submitted on 29 Oct 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.

THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure - PSL

Lois des astres, lois des hommes, lois de Dieu
Théologiens, magistrats et philosophes face à la question de
l'astrologie en France (1560-1628)

Soutenue par

Jean Sanchez

Le 30 novembre 2022

Ecole doctorale n° 540

**École doctorale Lettres, Arts,
Sciences humaines et
sociales**

Spécialité

**Épistémologie, histoire des
sciences et des techniques**

Composition du jury :

Isabelle, PANTIN Professeure émérite, ENS-PSL	<i>Présidente</i>
Claudio, BUCCOLINI Professeur, Università La Sapienza	
Didier, KAHN Directeur de recherche, CNRS	<i>Rapporteur</i>
Sophie, ROUX Professeure, ENS-PSL	<i>Directrice de thèse</i>
Steven, VANDEN BROECKE Professeur, Ghent University	<i>Rapporteur</i>
Koen, VERMEIR Chargé de recherche, CNRS	
<i>Avec la participation de :</i>	
Jean-Robert, ARMOGATHE Professeur émérite, EPHE	<i>Invité</i>

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma plus profonde gratitude envers ma directrice Sophie Roux. Son engagement dans l'encadrement de cette thèse a été sans faille : nos rencontres régulières, ses lectures attentives et ses multiples conseils ont été autant l'occasion d'apprendre le métier de chercheur que de côtoyer un modèle d'intégrité humaine et scientifique. Je tiens également à remercier Koen Vermeir. Avec Sophie Roux, il a encadré mon mémoire de Master 2 et accompagné les débuts de ce projet de thèse ; son aide lors du processus complexe des candidatures à l'international m'a permis de lever bien des obstacles.

Je tiens à remercier chaleureusement Steven Vanden Broecke et Isabelle Pantin, tous deux membres de mon comité de suivi. Leur investissement a dépassé de très loin ce qui pouvait être attendu d'eux. Leurs encouragements, leurs expertises et leurs conseils ont été extrêmement précieux. À de nombreuses reprises, ils m'ont permis d'éviter certaines impasses ou sont venus conforter des hypothèses et des intuitions que je n'aurais probablement pas eu le courage d'approfondir sans leur soutien et leur expérience.

Ma reconnaissance se porte également vers Didier Kahn, Claudio Buccolini et Jean-Robert Armogathe. Ils m'ont réservé un accueil chaleureux lors de nos premières rencontres et m'ont dispensé de nombreux encouragements. J'ai été heureux qu'ils acceptent plus tard de siéger dans mon jury de soutenance.

Qu'il me soit également permis de remercier les historiens qui ont su avec beaucoup de générosité m'apporter leur expertise sur les nombreux domaines qui entrecroisent la question de l'astrologie : Jean-Pierre Brach sur la kabbale chrétienne, Chantal Grell et Dimitri Levitin sur l'érudition historique, Thierry Amalou sur l'univers étonnant de la Faculté de théologie de Paris, enfin Lawrence Brockliss sur l'Université de Paris. Je remercie également François Parmentier pour son aide dans la traduction de Mersenne.

La recherche ne peut avancer sans soutiens institutionnels et financiers. À ce titre, je remercie la République des Savoirs de l'ENS, la Fondation des Treilles, la Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), Jürgen Renn et le Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Benjamin Gross de la Linda Hall Library, avec toute son équipe, enfin la Maison française d'Oxford pour m'avoir offert les opportunités dont j'avais besoin pour donner à ce projet l'ampleur qu'il méritait.

Pour finir, mes pensées se tournent vers tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont rendu cette longue aventure possible, et surtout vous, amis anciens ou plus récents, amis de jeunesse, de Venasque, de Lyon, de Cachan, de Picpus, du 222, du NPAC, de l'ENS, du bureau du sous-sol Pasteur, de Berlin, de Chine, des Carmes et d'autres endroits, vous tous que je ne nommerai pas par crainte de commettre l'impair d'oublier un de vos noms. Sachez que j'éprouve à votre souvenir une très profonde gratitude et que je porte à votre égard la dette précieuse de l'amitié. Enfin, je souhaite remercier ma famille qui a su être présente dans les moments où j'en avais probablement le plus besoin.

Jean Sanchez



Luca Giordano, *Un astrologue*, seconde moitié du 17^e siècle, Huile sur toile, 122 x 96 cm, collection privée. Image issue du domaine public.

Avertissement au lecteur bénévole

Quelques semaines avant sa remise au jury pour examen, le manuscrit suivant a dû voir sa rédaction interrompue par des circonstances extraordinaires indépendantes de la volonté de l'auteur. Ce travail a été soumis malgré quelques éléments inachevés, si bien que certains chapitres vous sont pour le moment offerts sous la forme qui fut celle présentée au jury pour la soutenance le 30 novembre 2022. C'est le cas notamment du chapitre 11 ainsi que de quelques sections des chapitres 8 et 13 qui n'ont pu être terminées à temps.

Je vous prie donc, cher lecteur, chère lectrice, d'excuser ces défauts, et j'espère pouvoir vous fournir une version plus complète prochainement.

Introduction

Comment une discipline scientifique peut-elle perdre son statut de science ? Comment les savants peuvent-ils concevoir que les savoirs que leurs maîtres considéraient comme légitimes et dignes d'investigations ne soient plus que des superstitions ? Depuis la réception dans l'Europe chrétienne des écrits de Ptolémée et de ceux des astrologues de langue arabe dans la première moitié du 13^e siècle et jusqu'à la fin du 17^e siècle, l'astrologie faisait partie intégrante de la tradition philosophique européenne. Couramment désignée sous le nom latin d'origine aristotélicienne *astrologia*, plus rarement sous celui d'origine platonicienne *astronomia*, cette discipline s'intéressait non seulement au calcul des trajectoires planétaires, mais aussi à l'élaboration des horoscopes, au calcul des maisons et aspects, à l'étude des qualités des planètes, leurs effets sur le monde sublunaire et aux pronostications qui en découlent. La partie calculatoire de l'astrologie était habituellement enseignée sous le nom de « doctrine de la sphère » ou astronomie. Sa partie dédiée aux pronostications sur l'avenir, ou « jugements », était habituellement appelée astrologie judiciaire ou, tout simplement, astrologie. C'est à elle que nous nous intéressons spécifiquement dans cette étude.

Justifiée par la philosophie aristotélicienne, compatible avec la théologie scolastique, l'astrologie judiciaire était enseignée dans les universités européennes en tant que l'une des composantes des mathématiques, et constituait l'une des branches les plus illustres du *quadrivium* classique. Elle était utilisée en médecine afin d'expliquer l'idiosyncrasie des patients et prédire l'évolution de leurs maladies. Elle était également utilisée en théologie et en histoire afin d'expliquer la croissance et le déclin du corps politique et du corps de l'Église. La plupart des astronomes européens étaient également des astrologues et conjuguèrent l'intérêt pour les mouvements célestes à la pratique horoscopique. L'amélioration de la précision des prédictions astrologiques est l'une des motivations ayant poussé au développement des nouvelles approches de l'astronomie au cours du 16^e siècle.

Entre le premier et le dernier quart du 17^e siècle, l'astrologie judiciaire fit l'objet d'un rejet de la part des élites scientifiques européennes, pour des raisons encore mal élucidées.

L'enseignement de l'astrologie cessa dans les universités européennes et celle-ci fut de plus en plus régulièrement accusée d'être une superstition incompatible avec les nouvelles approches de la science et de la religion promues par la modernité. En France, cette transition fut particulièrement précoce et brutale, aussi bien du point de vue politique qu'intellectuel. Alors que l'astrologie jouissait d'une grande popularité à la cour des Valois et que Catherine de Médicis honorait publiquement le médecin astrologue Michel de Nostredame dit Nostradamus, dès les années 1575-1595, la législation royale ainsi que les assemblées ecclésiastiques prirent la décision de censurer les écrits d'astrologie judiciaire et d'encadrer sa pratique. Le renouveau scientifique qui caractérisa les années 1630-1650 en France, marqué par des personnalités scientifiques comme Marin Mersenne, René Descartes, Pierre Gassendi alla de pair avec une stigmatisation croissante de l'astrologie judiciaire. Celle-ci fut officiellement exclue des nouvelles institutions scientifiques créées dans les années 1660, en particulier l'Académie royale des sciences.

Plusieurs historiens ont étudié cette transition entre 1630 et 1720. Toutefois, le regard porté sur l'astrologie par les savants n'a pas été étudié, en particulier dans la période précédant cette transition. Cette thèse analyse le mouvement de marginalisation de l'astrologie qui se produit en France dans les milieux savants entre 1570 et 1630. On cherche à comprendre comment l'illégitimité scientifique de cette discipline s'est construite historiquement du point de vue intellectuel et du point de vue social. Sur la base de traités savants, de sermons, de textes administratifs et juridiques, on montre comment des savants parisiens appartenant à différents groupes sociaux (théologiens, hommes de loi, philosophes) ont échangé des arguments sur la légitimité de l'astrologie, pour finalement l'exclure des communautés scientifiques en formation. On s'intéresse également aux mécanismes juridiques et sociaux ainsi qu'aux stratégies militantes mis en place par les institutions civiles et ecclésiastiques françaises afin de normaliser la pratique de l'astrologie judiciaire dans la société.

1 L'histoire de l'astrologie : une discipline en reconstruction

Depuis les années 1980, les disciplines cataloguées comme magiques, superstitieuses ou pseudoscientifiques par l'historiographie positiviste suscitent un nombre d'études toujours plus important en histoire et philosophie des sciences. Cet intérêt fait suite aux travaux de pionniers tels que Lynn Thorndike, Frances Yates, Piyo Rattansi ou Paolo Rossi qui ont mis en

avant la contribution de formes de connaissance aujourd'hui rejetées à la construction des sciences modernes¹. Le rôle heuristique du symbolisme pythagoricien pour la détermination de la loi des aires de Kepler, l'invention de l'astrolabe dans l'Antiquité ou des logarithmes par John Napier afin de résoudre des problèmes astrologiques sont des exemples bien connus de l'influence de l'hermétisme ou de l'astrologie dans les sciences des 16^e et 17^e siècles². Désormais, un nouveau champ d'études s'est ouvert visant à étudier les disciplines ou courants « perdants » de l'histoire des sciences non plus en cherchant seulement à identifier leur « contribution » à l'avancement scientifique, mais pour elles-mêmes, en tant que lieu de définition conflictuel de la frontière entre sciences légitimes et illégitimes à travers les époques.

Parmi toutes ces disciplines, l'astrologie occupe une place particulière. Elle fait l'objet dès l'Antiquité d'une réflexion polémique et, à la différence de plusieurs autres disciplines académiques, elle est un objet extrêmement ancien de l'historiographie occidentale. Dès la fin du 16^e siècle, on trouve des travaux philologiques sur les principaux textes astrologiques de l'antiquité grecque et latine, accompagnés des premières *historia astrologiae* décrivant l'origine et l'évolution de l'astrologie depuis l'Antiquité biblique jusqu'au Moyen âge. Au 17^e siècle, l'érudition historique naissante voit en l'astrologie un objet privilégié pour la compréhension des cultures et des religions antiques et multiplie les travaux sur le sujet, souvent avec un double objectif érudit et polémique. Preuve de la qualité et de l'influence de ces premiers travaux, on peut signaler que l'édition des *Astronomica* du poète latin Manilius

¹ Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (University of Chicago Press, 1964); Piyo Rattansi et Antonio Clericuzio, *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Archives Internationales d'histoire Des Idées ; 140 (Dordrecht ; London : Kluwer Academic, 1994); Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Biblioteca di cultura moderna (Editori Laterza) ; 517 (Bari : Laterza, 1957); Paolo Rossi, *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milano Napoli : R. Ricciardi, 1960).

² Anthony Thomas Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge (Mass.) London : Harvard University Press, 1999); Gérard Simon, *Kepler: astronome, astrologue*, Bibliothèque des sciences humaines 59 (Paris : Gallimard, 1979); Jean-Jacques Briost, « Entre astrologie et cartographie, la genèse des logarithmes », *Le Journal de la Renaissance* 2 (janvier 2004) : 63-74, <https://doi.org/10.1484/J.JR.2.300356>; Maria Luisa Righini Bonelli et William R. Shea, *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution* (New York : Science history publications, 1975); Robert S. Westman et J. E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974* (William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977). Sur l'astrologie, on peut remarquer que le dernier ouvrage de synthèse sur Copernic, l'un des derniers astronomes de la Renaissance à n'être pas « suspecté » d'être un astrologue, traite de ce sujet : Robert Westman, *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order* (University of California Press, 2011). L'influence des sciences rejetées sur la modernité a été particulièrement étudiée par : Daniel Garber et al., éd., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1998).

par l'érudit Joseph-Juste Scaliger (1599) ou le *De annis climactericis et antiqua astrologia diatribae* de Claude Saumaise (1648), une archéologie du concept astrologique d'année climactérique, sont encore considérées trois siècles plus tard par l'historien français Auguste Bouché-Leclercq comme des références majeures sur leur sujet³. Un temps mise en pause pendant les Lumières, l'étude historique de l'astrologie renaît dans la seconde moitié du 19^e siècle sous l'impulsion des philologues et historiens de l'Antiquité. Après les travaux pionniers mené par Bouché-Leclercq sur l'astrologie dans le monde hellénistique et romain, synthétisés dans son maître-ouvrage *L'Astrologie grecque* (1899), le philologue allemand Franz Boll, spécialiste de l'œuvre de Ptolémée, et l'assyriologue Carl Bezold font paraître *Sternglaube und Sterndeutung: die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (1918), une histoire de l'astrologie depuis ses origines babyloniennes jusqu'à la Renaissance européenne⁴. L'ouvrage, salué comme la première tentative d'histoire générale sur le sujet, stimule l'intérêt des historiens pour le sujet. Après 1920, les études sur l'astrologie médiévale et renaissante se multiplient, notamment sous l'impulsion de Lynn Thorndike et Pierre Duhem⁵.

Malgré l'ancienneté du champ d'études, la période moderne de l'histoire de l'astrologie (c'est-à-dire les années 1550-1700) n'a suscité l'intérêt des historiens que depuis les années 1970. En 1958, lors de la parution du volume 7 de la monumentale *A History of Magic and Experimental Science*, Lynn Thorndike déplore le trou historiographique sur une période cruciale de l'histoire de l'astrologie, et met en avant la nécessité de questionner le récit positiviste défendant la « mort naturelle » de celle-ci au seuil du 17^e siècle⁶. Depuis, le domaine affiche une vitalité croissante et s'est développé dans plusieurs directions. D'un côté, plusieurs historiens se rattachant à l'histoire de la philosophie et l'histoire des idées cherchent à restituer la place de l'astrologie dans la démarche intellectuelle d'une époque marquée par d'importants bouleversements scientifiques et techniques. En se focalisant sur des figures

³ Joseph-Juste Scaliger, *M. Manilii Astronomicum*, vol. 1 (Leiden : ex Officina Plantiniana, 1600); Claude Saumaise, *De annis climactericis et antiqua astrologia diatribae* (Lugduni Batavorum : ex officina Elzéviriorum, 1648); Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris : Ernest Leroux, 1899).

⁴ Franz Boll et Carl Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung: die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (Teubner, 1918).

⁵ Dans leurs synthèses sur l'histoire des sciences médiévales, Thorndike et Duhem accordent de nombreux développements à l'histoire de l'astrologie : Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vol. (New York : Columbia University Press, 1923); Pierre Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris : A. Hermann, 1913).

⁶ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 7, 8 vol. (New York : Columbia University Press, 1958).

savantes de premier plan, ils cherchent à cerner les liens de l'astrologie avec d'autres disciplines comme les mathématiques, la médecine ou l'érudition, et mettre en avant le rôle spécifique joué par celle-ci dans la vision du monde de l'auteur. Les œuvres de personnalités telles que Johannes Kepler (Gérard Simon, Patrick Boner, Jonathan Regier⁷), Girolamo Cardano (Anthony Grafton⁸), Tommaso Campanella (Peter J. Forshaw, Michel-Pierre Lerner⁹) Giovanni Antonio Magini (Angus Clarke¹⁰), William Lilly (Kay Ellen Ackerman, Ann Geneva¹¹), Marin Cureau de la Chambre (Mary Ellen Eckhert¹²) ont bénéficié de ces approches. Les relations conflictuelles entre l'astrologie et les mutations intellectuelles du 17^e siècle ont également été abordées dans des perspectives générales, que ce soit à travers les mutations religieuses (Keith Thomas¹³) ou le concept discuté de Révolution scientifique (Randall Styers, David Kemp¹⁴). Plus récemment, certaines controverses philosophiques impliquant la question de l'astrologie ont également été étudiées, comme celle entre Pierre Gassendi et Jean-Baptiste Morin (Robert Hatch, Rodolfo Garau¹⁵).

Une autre approche importante est l'étude socioculturelle du phénomène de l'astrologie. Plusieurs travaux se sont ainsi intéressés aux relations entretenues entre l'astrologie, les pouvoirs institutionnels et les communautés savantes dans un cadre géographique spécifique : par exemple, l'Angleterre (Mary Ellen Bowden, Peter Wright, Patrick Curry, Justin

⁷ Simon, *Kepler*; Patrick J. Boner, *Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul* (Brill, 2013); Jonathan Regier, « Kepler's Theory of Force and His Medical Sources », *Early Science & Medicine* 19, n° 1 (janvier 2014) : 1-27, <https://doi.org/10.1163/15733823-00191P01>.

⁸ Anthony Thomas Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge (Mass.) London : Harvard University Press, 1999).

⁹ Michel-Pierre Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, *Lezioni della Scuola di studi superiori in Napoli* 17 (Napoli : Bibliopolis, 1995); Peter J. Forshaw, « Astrology, Ritual and Revolution in the Works of Tommaso Campanella (1568-1639) », in *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, éd. par Andrea Brady et Emily Butterworth (Londres : Routledge, 2010), 181-94.

¹⁰ Angus G. Clarke, « Giovanni Antonio Magini (1555-1617) and Late Renaissance Astrology. » (Ph.D., University of London, 1985).

¹¹ Kay Ellen Ackerman, *The Starry Messenger: A Life of William Lilly* (Vanderbilt University, 1990); Ann Geneva, *Astrology and the Seventeenth Century Mind: William Lilly and the Language of the Stars*, *Social and Cultural Values in Early Modern Europe* (Manchester : Manchester University Press, 1995).

¹² Mary Ellen Eckhert, « Astrology and Humors in the Theory of Man: The Works of Marin Cureau De La Chambre and Their Importance in the Cultural Evolution of the Seventeenth Century » (PhD, Ann Arbor, United States, University of Arizona, 1975).

¹³ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London : Weidenfeld and Nicolson, 1971).

¹⁴ Randall Gray Styers, « Magical Theories: Magic, Religion and Science in Modernity » (Ph.D., Duke University, 1997); David Kemp, « The Scientific Revolution's Axiomatic Rejection of Magical Thinking: The Case of Astrology in England (1600-1700). » (Ph.D., Montréal, Concordia University, 2003).

¹⁵ Robert Alan Hatch, « Between Astrology and Copernicanism: Morin – Gassendi – Boulliau », *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 487-516, <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P05>; Rodolfo Garau, « Gassendi's Critique of Astrology », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 143-74.

Doheney¹⁶), les Provinces-Unies (Steven Vanden Broecke, Rienk Vermij¹⁷), l'Écosse (Jane Ridder-Patrick¹⁸), l'Italie (Monica Azzolini, Ornella Pompeo Faracovi¹⁹), le Saint-Empire (Robin Barnes²⁰), la Bohème des Habsbourg (Patrick Boner²¹), le Portugal (Luís Ribeiro, Luís Miguel Carolino²²), l'Espagne (Tayra Lanuza-Navarro²³), la France (Jacques Halbronn, Hervé Drévilion²⁴), Dantzig (Jensen Derek²⁵). On peut également noter un intérêt croissant pour le Nouveau Monde et les lieux de mission, comme la Nouvelle-Espagne (Ana Avalos²⁶) ou le Pérou (Claudia Brosseder²⁷). L'astrologie sert alors également d'objet d'investigation pour comprendre la dynamique des transferts culturels. Des institutions ou des groupes sociaux ont fait l'objet d'études spécifiques : l'université de Louvain (Steven Vanden Broecke), l'université de Wittenberg (Claudia Brosseder), l'Inquisition (Tayra Lanuza-Navarro), les jésuites (Luís Ribeiro, Luís Miguel Carolino). L'aspect individuel de la pratique astrologique a également retenu l'attention de certains historiens. Il s'agit alors de comprendre comment l'astrologie a pu servir de « technique de soi », d'outil thérapeutique, de pratique de dévotion ou d'élément de sociabilité. On peut mentionner les études de Lauren Kassell sur les livres de consultations,

¹⁶ Mary Ellen Bowden, « The Scientific Revolution in Astrology the English Reformers, 1558-1686 » (Ph.D., Yale University, 1974); Peter Wright, « Astrology in mid-Seventeenth-Century England: a Sociological Analysis » (Ph.D., University of London, 1983); Patrick Curry, *Prophecy and power: Astrology in Early Modern England* (Princeton University Press, 1989); Justin Dohoney, « "In So Many Ways Do the Planets Bear Witness": The Impact of Copernicanism on Judicial Astrology at the English Court, 1543-1660 » (Ph.D., Clemson University, 2011).

¹⁷ Steven Vanden Broecke, *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology* (Leiden et Boston : Brill, 2003); Rienk Vermij, « The marginalization of astrology among Dutch astronomers in the first half of the 17th century », *History of Science* 52, n° 2 (2014) : 153-77.

¹⁸ Jane Ridder-Patrick, « The Marginalization of Astrology in Seventeenth-Century Scotland », *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 464-86, <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P04>.

¹⁹ Monica Azzolini, *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan* (Harvard University Press, 2013); Ornella Pompeo Faracovi, *Lo specchio alto: astrologia e filosofia fra medioevo e prima Età moderna*, *Bruniana e campanellina* 11 (Pisa Roma : F. Serra, 2012).

²⁰ Robin Bruce Barnes, *Astrology and Reformation* (New York : Oxford University Press, 2016).

²¹ Boner, *Kepler's Cosmological Synthesis*.

²² Luis Campos Ribeiro, « Transgressing Boundaries? Jesuits, Astrology and Culture in Portugal (1590-1759) » (Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2021); Luís Miguel Carolino, « The Jesuit Paradox: Intellectual Authority, Political Power, and the Marginalization of Astrology in Early Modern Portugal », *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 438-63, <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P03>.

²³ Tayra M. C. Lanuza-Navarro, « Astrology in Court: The Spanish Inquisition, Authority, and Expertise », *History of Science* 55, n° 2 (2017) : 187-209, <https://doi.org/10.1177/0073275317710537>.

²⁴ Jacques Halbronn, « Le texte prophétique en France : formation et fortune » (Thèse de doctorat, Paris, Université Paris 10, 1999); Hervé Drévilion, *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*, Époques (Seysse [Paris] : Champ Vallon diff. Presses Universitaires de France, 1996).

²⁵ Derek Jensen, « The science of the stars in Danzig from Rheticus to Hevelius » (Ph.D., San Diego, University of California, 2006).

²⁶ Ana Avalos, « As above, so below. Astrology and the Inquisition in Seventeenth-Century New Spain » (Thesis, Florence, European University Institute, 2007), <https://doi.org/10.2870/69590>.

²⁷ Claudia Brosseder, « Astrology in Seventeenth-Century Peru », *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41, n° 2 (2010) : 146-57, <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2010.04.010>.

ou *casebooks*, du médecin-astrologue Simon Forman ou celles de Steven Vanden Broecke sur la spiritualité astrologique de Jean-Baptiste Morin²⁸. D'autres thèmes de recherche peuvent être distingués dans le champ des études sur l'astrologie moderne et nous sommes loin d'être exhaustifs quant aux travaux cités. La bibliographie du journal *Isis* recense près de deux cents références sous le thème de l'astrologie aux 16^e et 17^e siècles ; elle montre la vitalité et la complexité de ce domaine en pleine expansion. À bien des égards, une synthèse sur l'histoire de l'astrologie moderne reste encore à écrire. Les grands récits de Jim Tester ou Nicholas Campion sont trop généraux.

L'abondance des travaux masque néanmoins d'importantes disparités quant à la couverture géographique et temporelle de l'Europe des années 1550-1700. Le cas de la France, en particulier, a été peu étudié. À la différence de la période médiévale et du début de la Renaissance (jusqu'aux années 1520 environ) qui a suscité les travaux à la fois profonds et érudits de Jean-Patrice Boudet, Nicolas Weill-Parot et Maria Sorokina, les historiens se sont peu intéressés à la place de l'astrologie en France aux 16^e et 17^e siècles²⁹. En ce qui concerne les années 1520-1560, il existe une production très hétéroclite et de qualité inégale, généralement issue de l'histoire de la littérature et dominée, pour le meilleur et pour le pire, par les études nostradamiques. Signalons toutefois l'immense et riche étude sur le médecin astrologue Antoine Mizauld réalisée par Jean Dupèbe qui a le grand mérite d'aborder de front le problème de l'état de l'astrologie savante en France dans les décennies centrales du 16^e siècle³⁰. Après 1560, le temps des Guerres de Religion et le règne d'Henri IV constituent une *terra incognita* que seuls quelques historiens aient osé explorer à travers le prisme des cercles mathématiques parisiens et de la poésie céleste (Isabelle Pantin) ou celui de la littérature des

²⁸ Lauren Kassell, « Casebooks in Early Modern England: Medicine, Astrology, and Written Records », *Bulletin of the History of Medicine* 88, n° 4 (2014) : 595-625, <https://doi.org/10.1353/bhm.2014.0066>; Steven Vanden Broecke, « Catholic Spirituality and Astrological Self-Care in Seventeenth-Century France: Jean-Baptiste Morin's *Astrologia Gallica* (1661) », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 119-41.

²⁹ Jean-Patrice Boudet, éd., *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, vol. 2, Société de l'Histoire de France 515 (Paris : Honoré Champion, 1997); Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2006); Nicolas Weill-Parot, « Les "images astrologiques" au Moyen âge et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XIIe-XVe siècle », *Sciences, techniques et civilisations du Moyen âge à l'aube des Lumières* 6 (Paris, H. Champion, 2002); Maria Sorokina, « Les théologiens face à la question de l'influence céleste. Science et foi dans les commentaires des "Sentences" (v. 1220-v.1340) » (Thèse de doctorat, Paris, Université Paris Est, 2017).

³⁰ Jean Dupèbe, « Astrologie, religion et médecine à Paris : Antoine Mizauld (c. 1512-1578) » (Thèse d'État, Nanterre - Paris X, 1999).

almanachs (Jacques Halbronn)³¹. Pourtant, plusieurs études, en particulier les travaux de Didier Kahn sur l'histoire de l'alchimie, ont montré la vitalité de la période 1560-1630 pour l'histoire des sciences françaises et son importance pour comprendre les tensions opposant *novatores* et tenant de la tradition à l'aube du Grand Siècle, ainsi que les rapports de force complexe entre la Couronne, le monde parlementaire et l'Université sur la question de l'orthodoxie des savoirs³². En ce qui concerne le 17^e siècle, les travaux d'Hervé Drévilion ont bien cerné les enjeux entourant les liens qu'entretient l'astrologie avec le monde politique pendant les règnes de Louis XIII et Louis XIV, sans toutefois approfondir la question du monde savant³³. Ce manque historiographique pour la période 1560-1700 est très regrettable. En effet, il semble que le sort de l'astrologie dans le monde savant français se joue pendant cette période. L'étude méconnue d'Élisabeth Labrousse sur l'éclipse de 1654 ainsi que l'article récent de Sophie Roux sur les deux comètes de 1664-1665 montrent que le débat sur l'astrologie s'est déjà sédimenté dans la seconde moitié du 17^e siècle, ce qui soulève la question de la première moitié du siècle³⁴. Tout récemment, Steven Vanden Broecke et Rodolfo Garau se sont intéressés à la figure ambivalente de l'astrologue Jean-Baptiste Morin, relançant l'analyse des années 1630-1650 dans l'histoire de l'astrologie³⁵. Dans une note de 1997, Jacques Halbronn émet l'hypothèse que le sort de l'astrologie dans le monde savant français est déjà joué pendant les années 1620-1630³⁶. Plusieurs indices indiquent donc que

³¹ Isabelle Pantin, « La lettre de Melanchthon à Simon Grynaeus : Avatars d'une défense de l'astrologie », in *Divination et controverse religieuse en France au XVI^e siècle*, Cahiers V. L. Saulnier 4 (Paris : ENSJF, 1987), 85-101; Isabelle Pantin, *La poésie du ciel en France dans la seconde moitié du seizième siècle*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 297 (Genève : Droz, 1995); Isabelle Pantin, « "Fidelissima immortalis Dei nuncia" : Astrologie et théologie de Regiomontanus à Tycho Brahe », in *Cité des hommes, cité de Dieu : Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager*, éd. par Jean Céard, Michel Bideaux, et Frank Lestringant (Genève : Droz, 2003), 567-80; Halbronn, « Le texte prophétique en France ».

³² Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625* (Genève : Droz, 2007).

³³ Drévilion, *Lire et écrire l'avenir*. Citons également : Micheline Grenet, *La passion des astres au XVII^e siècle : De l'astrologie à l'astronomie* (Paris : Hachette, 1994).

³⁴ Élisabeth Labrousse, *L'entrée de Saturne au Lion : l'éclipse de soleil du 12 août 1654* (La Haye : M. Nijhoff, 1974); Sophie Roux, « The Two Comets of 1664-1665: A Dispersive Prism For French Natural Philosophy Principles », in *The Idea of Principles in Early Modern Thought*, éd. par Peter R. Anstey (Sydney, Australia : Routledge, 2014), 98-146.

³⁵ Steven Vanden Broecke, « An Astrologer in the World-Systems Debate : Jean-Baptiste Morin on Astrology and Copernicanism, 1631-1634 », in *Copernicus Banned : The Entangled Matter of the anti-Copernican Decree of 1616*, éd. par Natacha Fabbri et Federica Favino, Biblioteca di Galilaeana, VIII (Firenze : Olschki, 2018), 223-41; Vanden Broecke, « Catholic Spirituality and Astrological Self-Care in Seventeenth-Century France »; Garau, « Gassendi's Critique of Astrology ».

³⁶ Jacques Halbronn, « L'empire déchu ou l'astrologie au XVII^e siècle », *Politica Hermetica*, n° 11 (1997) : 195.

la période critique pour l'histoire de l'astrologie savante en France se situe entre 1560 et 1630, c'est-à-dire précisément la période où nous possédons le moins d'études historiques.

Une autre faiblesse de l'historiographie actuelle tient à la persistance de certains préjugés positivistes dans l'explication du sort de l'astrologie pendant la période moderne. Qu'entendons-nous par « préjugés positivistes » ? Selon les historiens de l'astrologie de la fin du 19^e siècle, comme Auguste Bouché-Leclercq, Franz Cumont ou Franz Boll, l'astrologie doit être conçue comme une forme d'échappatoire pour l'esprit humain submergé par des forces qui le dépassent. L'adhésion à l'astrologie est justifiée par des critères psychologiques : les astrologues et leurs clients possèdent une « foi dans les astres » qui leur permet de négocier avec leur destin. On retrouve une lecture similaire chez Keith Thomas dans son influent *Religion and the Decline of Magic* (1971) : l'astrologie est un outil créé par l'esprit humain prémoderne afin d'exercer une maîtrise *de forme* sur des aspects de son existence qu'il ne maîtrise pas *de fait* comme le climat, la vie, la mort, le destin en l'absence des technologies modernes jouant ce rôle³⁷. Dans ce cadre, l'exclusion de l'astrologie de la réflexion philosophique et scientifique est une conséquence naturelle et nécessaire du développement scientifique et technique de l'Occident. Depuis les années 1980, une nouvelle vague de travaux a cherché à se distancier de la lecture positiviste. Reprenant les dernières orientations de l'histoire des sciences, ils visent à rendre compte de la « crédibilité » de l'astrologie par un contexte social, politique, institutionnel et culturel spécifique plutôt qu'en invoquant des processus universels comme l'essor progressif de la rationalité. L'accent est alors mis sur la variabilité de ce qui est jugé « rationnel » ou « scientifique » à une époque donnée. Toutefois, une analyse plus précise montre que cette nouvelle historiographie poursuit l'ancrage positiviste de l'astrologie d'au moins trois manières.

Premièrement, il existe une asymétrie dans la façon dont la littérature secondaire aborde la question de légitimité de l'astrologie puisque seule sa légitimité, et non son illégitimité, est conçue comme une construction historique. En effet, les historiens tendent à expliquer la crédibilité de l'astrologie dans le monde savant en la supposant fondée sur des critères externes de nature institutionnelle – l'inscription de l'astrologie dans le schéma pédagogique classique, la publicité qu'elle reçoit dans les cours princières – ou intellectuelle – la cosmologie

³⁷ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*.

aristotélicienne, une vision symbolique et analogique du monde, la notion de microcosme et de macrocosme. Une fois ces critères disparus parmi les élites « lettrées » des sociétés européennes, c'est-à-dire à partir des années 1610-1640 selon la chronologie usuellement retenue, l'astrologie se retrouve de fait expulsée du monde savant pour ne plus subsister que dans les couches populaires de la société, la culture ésotérique bourgeoise ou le divertissement. Or, on peut objecter à cette lecture le fait que plusieurs éléments de la culture prémoderne répondent à ces critères comme la physique aristotélicienne ou la médecine galénique. Ils ne sont pourtant pas devenus des « repoussoirs » pour le monde savant. Les historiens négligent alors le fait que l'illégitimité de l'astrologie est une construction de la culture du 17^e siècle.

Deuxièmement, la présence de l'astrologie dans le monde savant est supposée soumise à l'existence d'un cadre philosophique naturel stable qui viendrait la justifier. Selon cette lecture, les mutations philosophiques de la première moitié du 17^e siècle – la mécanisation de la philosophie naturelle, l'émergence de la pratique expérimentale, le désenchantement religieux – auraient érodé le substrat philosophique de l'astrologie, conduisant à son rejet. Celle-ci serait donc une victime collatérale de l'essor de la modernité philosophique. Une fois encore, il s'agit d'indexer la légitimité de l'astrologie sur la science officielle d'une époque donnée. Certes, ce réductionnisme philosophique appliqué à l'astrologie est en partie vrai – ne serait-ce que chez certains philosophes naturels. Il néglige toutefois la plasticité historique de l'astrologie, qui s'est adaptée à des contextes culturels très différents. Il néglige en outre le fait que dans le monde lettré du 17^e siècle, l'univers philosophique n'est pas uniforme et que la philosophie n'est pas – loin de là – la source de toute légitimité savante.

Troisièmement, la dynamique de la « mise à l'écart » de l'astrologie dans le monde savant est supposée être le fruit d'une dynamique sociale qui a vu des groupes sociaux tenant de la modernité philosophique supplanter politiquement des groupes partisans du cadre ancien. Dans *Prophecy and Power*, Patrick Curry défend ainsi le fait que l'influence des partisans de l'astrologie dans le monde savant anglais des années 1620-1680 est directement corrélée avec celle du parti royaliste : l'astrologie, porteuse d'un discours conservateur sur les structures politiques, est soutenue par l'entourage du Roi, tandis qu'elle est perçue comme une menace par le parti révolutionnaire de Cromwell. De même, selon Hervé Drévilion, la reconnaissance donnée aux partisans de la « nouvelle science » dans les institutions scientifiques royales sous

Louis XIV a entériné la défaite définitive de l'astrologie en condamnant les membres du « vieux monde » à l'oubli. Là encore, cette lecture est en partie vraie. Toutefois, elle est méthodologiquement inappropriée. En effet, elle applique à l'étude de la marginalisation d'un savoir le point de vue utilisé pour étudier l'émergence d'une idée ou d'une pratique consistant à se focaliser sur un milieu d'émergence (l'élite scientifique) qui devient ensuite le centre pour l'ensemble du monde savant. Au contraire, l'astrologie étant totalement intégrée dans le monde savant, il n'existe pas de milieu privilégié pour étudier sa marginalisation : elle pourrait disparaître dans certaines institutions de premier plan et pourtant perdurer parmi les milliers d'homme de loi, théologiens, médecins, mathématiciens qui composent le tissu savant français. D'où la nécessité de s'intéresser aux figures secondaires de l'histoire intellectuelle, aux « humbles tâcherons de la norme scientifique », avocats, théologiens de second rang, petits astrologues, qui diffusent dans tous les coins de la société des discours sur la légitimité ou l'illégitimité de l'astrologie. Si l'on adopte une perspective plus large, on remarque que l'astrologie trouve des partisans et des opposants dans tous les groupes sociaux, théologiens et hommes de loi, catholiques ou protestants, jansénistes ou ultramontains, frondeurs ou royalistes, dévots ou libertins. Cela permet de réhabiliter le débat intellectuel sur l'astrologie sans le réduire à une lutte sociale ; toutefois, cela nécessite de rendre compte des critères utilisés par chaque milieu pour débattre de la légitimité ou de l'illégitimité de l'astrologie.

2 Repenser le problème de la marginalisation de l'astrologie dans la France des 16^e et 17^e siècles

Notre étude vise à jeter un regard neuf sur la question de la marginalisation de l'astrologie. Pour cela : 1) d'une part, nous étudions le débat sur l'astrologie dans un lieu et une période encore peu explorés, la France des années 1560-1628 ; 2) d'autre part, nous l'abordons d'une manière nouvelle, en nous intéressant à la dynamique de marginalisation du point de vue intellectuel et du point de vue social.

Le terme « marginalisation » a été mis en avant par Hiro Hirai et Rienk Vermij en 2017 pour décrire « the weakening position of astrology as part of officially recognized science and as a tool of public governance » pendant l'époque moderne, « rather than a single set of ideas or practices which were declining, disappearing or transforming into other forms³⁸ ». Il permet

³⁸ Rienk Vermij et Hiro Hirai, « The Marginalization of Astrology: Introduction », *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 405-9, <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P01>.

de décrire la relégation de l'astrologie aux marges du monde savant, dans la sphère de l'opinion privée ou de la culture populaire.

Nous entendons le terme « marginalisation » de deux manières différentes. En premier lieu, il exprime le processus intellectuel de délégitimation que subit l'astrologie par rapport aux conceptions dominantes de la norme scientifique dans les sociétés occidentales : si l'on considère le monde savant français entre le début du 16^e siècle et le début du 18^e siècle, il est un fait que l'astrologie judiciaire fait l'objet d'un changement brutal de classification dans le discours scientifique, passant du statut de science à celui de superstition. En second lieu, le terme de « marginalisation » exprime le processus social de stigmatisation de ceux qui soutiennent des thèses associées à l'astrologie. De la seconde moitié du 16^e siècle jusqu'au milieu du 17^e siècle, l'astrologie judiciaire est criminalisée dans plusieurs cours de justice civiles et ecclésiastiques européennes ; celles-ci mettent en place, avec des temporalités différentes selon les pays et les types de juridictions, des mesures répressives pour interdire la diffusion des écrits dépassant les « termes de l'astrologie licite » et sanctionner la pratique horoscopique. De plus, à partir de la première moitié du 17^e siècle, la recherche intellectuelle dans le domaine de l'astrologie commence à faire l'objet d'un dénigrement systématique dans les cercles les plus en vue du monde savant.

Contrairement à d'autres processus de rejet de théories scientifiques comme la théorie aristotélicienne du vide au milieu du 17^e siècle, celle du phlogiston au 18^e siècle ou celle de l'éther au début du 20^e siècle, le processus de délégitimation de l'astrologie pendant l'époque moderne ne correspond pas seulement au rejet par un groupe d'individus d'une description de la nature au détriment d'une autre dans le cadre d'un débat entre égaux. Il opère à une échelle beaucoup plus importante, celle de l'ensemble des élites politiques, scientifiques et religieuses d'un pays ; celles-ci, par le biais de la législation civile et ecclésiastique, sont capables de produire un discours normatif officiel sur l'astrologie influent à l'échelle de la société entière. En outre, il s'accompagne de la construction d'une mémoire négative visant à faire de l'astrologie l'anti-modèle de ce que devrait être une bonne science. Dans ce cadre, le problème est double. Du point de vue historique, il s'agit d'expliquer les raisons pour lesquelles l'astrologie a changé de statut dans l'ordre des savoirs légitimes dans l'espace savant français dans la première moitié du 17^e siècle. Du point de vue philosophique, il s'agit

d'identifier les mécanismes par lesquels s'opère au sein d'une communauté savante la marginalisation d'une discipline.

Afin de ne pas poursuivre l'ancrage positiviste de l'astrologie, nous voulons nous distinguer de deux approches : la première considère l'astrologie est la victime passive de l'émergence de la modernité scientifique ; la seconde approche considère que la marginalisation de l'astrologie est d'abord le résultat d'une dynamique sociale locale qui a vu des groupes « novateurs » du point de vue philosophique exclure des institutions scientifiques les groupes « conservateurs ». Nous voulons ainsi montrer comment l'astrologie a été l'objet d'une marginalisation « active ». La mise à l'écart de l'astrologie n'est pas une « mort silencieuse », mais est le fruit d'un combat : il a été opposé à l'astrologie des « discours de marginalisation » construits progressivement entre le milieu du 16^e siècle et le milieu du 17^e siècle, et portée par des individus comme Marin Mersenne ou des institutions comme la Chancellerie ou l'Église de France. En outre, nous cherchons à montrer que le débat sur la légitimité de l'astrologie est un débat global : il s'est produit non pas seulement dans un petit cercle des mathématiciens novateurs, mais dans toutes les couches du monde lettré, y compris chez les partisans de l'aristotélisme, les théologiens scolastiques et les hommes de loi indifférents aux querelles philosophiques. Dans ce cadre, nous portons un intérêt particulier aux dynamiques intellectuelles militantes, c'est-à-dire à la façon dont des groupes de savants ont su faire adopter leurs propres discours sur l'astrologie par d'autres groupes plus importants ou par des institutions dotées de moyens techniques et humains pour les imposer.

Notre lieu d'investigation est la communauté savante parisienne entre 1560 et 1628. Aux 16^e et 17^e siècles, Paris accueille une communauté lettrée large et diverse dans ses institutions de pouvoir (la Cour et le Parlement), ses institutions religieuses et son université. Surtout, en tant que centre du pouvoir politique, religieux et administratif français, elle est un carrefour des réflexions sur la norme et l'orthodoxie des savoirs. Le terme « parisien » est à entendre dans un sens large : beaucoup des figures que nous étudions n'ont passé qu'une partie de leur carrière dans la capitale, ou oscillent entre celle-ci et leur fief de province ; le monde savant du 16^e siècle à la différence de celui du siècle suivant est encore particulièrement mobile et décentralisé. Nous faisons aussi une brève excursion par Lyon (placée sous la juridiction parisienne) lorsqu'il s'agit d'étudier les régimes de censure. Toutefois, Paris reste le lieu privilégié de formation et de confrontation intellectuelles pour tous nos acteurs. Le choix de

cette ville vise aussi à signifier que n'étudions pas d'autres lieux importants pour la vie intellectuelle française comme Montpellier et sa faculté de médecine, un haut lieu de l'astrologie médicale en France, les académies protestantes ou les cours princières de province. Les dates choisies, 1560 et 1628, marquent le début et la fin du processus de pénalisation de l'astrologie judiciaire en France. En 1560, lors des états généraux d'Orléans, les députés du clergé présentent une remontrance auprès de la Couronne afin que soient réprimées les pronostications astrologiques. Cette demande est entérinée dans l'article 26 de l'ordonnance d'Orléans du 31 janvier 1561, le premier texte du droit gallican à faire mention du terme « astrologie ». Enfin, le 20 janvier 1628, en plein siège de La Rochelle, le roi Louis XIII proclame l'interdiction des « prédictions concernant les états et personnes, les affaires publiques et particulières », clôturant par ce fait plusieurs décennies de débats juridiques et théologiques sur la licéité de l'astrologie judiciaire. Ces deux textes illustrent aussi le passage d'une norme théologique à une norme laïque dans la définition de la licéité des savoirs : dans le premier, la définition de l'astrologie licite est confiée aux évêques, tandis que dans le deuxième, c'est le Roi lui-même qui s'en charge.

Nous nous intéressons à des savants appartenant à de multiples groupes sociaux : des prélats, des théologiens réguliers et séculiers, des médecins, des avocats, des magistrats, des maîtres des requêtes, des mathématiciens, des faiseurs d'almanachs, des gens de Cour. Nous nous focalisons en particulier sur les hommes d'Église et les hommes de loi, ceux qu'on surnomme les gens de Robe, ou la Robe. On y trouve quelques noms connus de l'histoire des sciences comme Marin Mersenne et Nicolas-Claude Fabri de Peiresc. On y trouve également des personnages plutôt rattachés à l'histoire de la théologie (Simon Vigor, François Garasse, Jean Porthaise), de la Cour (Cosimo Ruggieri), de la littérature (François de Caugny de Colomby) ou du droit (Pierre de Lancre, François de l'Alouëte, Charles Annibal Fabrot, Jean Duret). On y trouve enfin beaucoup de noms aujourd'hui obscurs, mais qui ont joui de leur temps d'une certaine renommée comme les théologiens Jean Cotreau et Jacques Suarez de Sainte-Marie, les astrologues Noël-Léon Morgard, Jean Petit, le prévôt Charles Molière, l'ancien minime Claude Pithoys, le mathématicien Barthelemy Heurtevyn. Ils s'expriment sur l'astrologie dans le cadre de débats disciplinaires sur la théologie, le droit ou la philosophie. Les supports qu'ils utilisent sont multiples : manuel de philosophie, manuel d'astrologie, sermons, cours universitaires, commentaires de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin,

traités d'exégèse, manuel de droit, commentaire des ordonnances royales, traités polémiques sur l'astrologie, ouvrages historiques, almanachs. Ils abordent la question de la légitimité de l'astrologie à travers de multiples prismes, construisant ainsi un débat global sur l'astrologie qui irrigue toutes les couches du monde savant.

3 Une approche intellectuelle et sociale des débats des années 1560-1628

L'étude est divisée en six parties.

Les parties 1, 2 et 3 se concentrent sur la période 1560-1614. On y étudie l'émergence d'une controverse sur la légitimité de l'astrologie dans l'Église et la Robe. Alors que les Guerres de Religion s'enlisent et que la Réforme catholique s'amorce, la plupart des élites politiques, religieuses et scientifiques du royaume estiment que la purification des mœurs est une condition nécessaire pour le retour de la paix et le renouveau spirituel de la France. Dans ce contexte, plusieurs théologiens et prélats accusent l'astrologie d'être une superstition et une idolâtrie et, lors des états généraux de Blois de 1576-1577, ils poussent la Couronne à prendre des mesures légales contre elle, ce qui lance le débat parmi les jurisconsultes. La question de la licéité des prédictions astrologiques individuelles voit alors s'opposer deux camps : l'Église de France qui professe leurs condamnations sous l'influence d'un courant théologique augustinien ; le monde juridique qui reconnaît à certains astrologues une mission prophétique dans la société. Le débat doctrinal, marqué par l'essor de la théologie positive et de l'humanisme juridique, est un débat d'autorité plus que de philosophie naturelle : le consensus des autorités scripturaires contre l'astrologie (la Bible, les docteurs, le droit romain et le droit canon) s'impose face aux avis des philosophes divisés sur le sujet. Malgré leurs regards différents sur l'astrologie, les autorités civiles et ecclésiastiques s'accordent sur la mise en place d'une censure du livre d'astrologie.

Les parties 4 et 5 se penchent sur les années 1614-1630. Sous la régence de Marie de Médicis, plusieurs scandales impliquent des figures représentant l'astrologie en France, accusées d'athéisme ou d'infidélité au Roi. Malgré une factualité douteuse, ils sont pris comme prétextes pour relancer le débat sur la légitimité de l'astrologie, reconfigurant l'équilibre des forces dans le débat intellectuel et politique sur le sujet. La Robe se réapproprie le débat doctrinal : elle présente l'astrologie comme un problème théologico-politique exigeant la répression des faiseurs de prédictions. À l'inverse, le monde théologique pris dans

un conflit entre thomisme et augustinisme se montre plus hésitant. En 1628, la Couronne criminalise unilatéralement les prédictions astrologiques individuelles, se désolidarisant de la norme théologique sur l'astrologie. Elle fonde dès lors une approche laïque de la légitimité des savoirs.

La partie 6 s'intéresse aux arguments développés par le religieux minime Marin Mersenne. Figure de proue de la controverse anti-astrologique pendant les années 1623-1635, il met en avant les limites de l'argumentation par les autorités en matière d'astrologie, et défend le fait qu'une approche plus rigoureuse des sciences invalide la possibilité même de l'astrologie. Les propos de Mersenne inaugurent une nouvelle période de la controverse anti-astrologique où ce sont désormais les philosophes qui défendent le fait que l'astrologie judiciaire ne peut être une science.

Des sermons du théologien Simon Vigor aux traités exégétiques et philosophiques du religieux minime Marin Mersenne, des commentaires juridiques du juriconsulte Jean Duret au pamphlet anti-astrologique de François de Cauvigny, des procès-verbaux des états généraux de Blois de 1576-1577 à la déclaration de La Rochelle de 1628, on observe ainsi que l'astrologie, élément contesté de l'ordre des savoirs préclassique, est parvenue à mobiliser contre elle des forces très différentes : réformateurs du catholicisme, défenseurs de l'autorité royale, promoteurs de nouvelles philosophies de la nature. Dans le contexte de scandales impliquant des astrologues des années 1614-1628, les adversaires de l'astrologie mobilisent les critères de légitimité reconnus dans leur discipline (théologie, droit, philosophie) pour la présenter comme une superstition et une menace pour la société. Ils parviennent dès lors à influencer la législation royale qui devient de plus en plus sévère à l'encontre des astrologues.

Partie 1

Arracher les âmes à la superstitions :
L'Église de France contre l'astrologie
(1560-1614)

Partie 1

Au milieu des Guerres de Religion, les prélats et théologiens catholiques français portent sur l'astrologie un regard à la fois sévère et désabusé. Le formidable enthousiasme humaniste porté par Pierre d'Ailly, Marsile Ficin ou Melanchthon qui avait vu dans l'astrologie un moyen privilégié de connaissance du divin n'a pas survécu à la naissance des conflits religieux et au pénible réveil qui s'en est ensuivi. Les tentatives de conciliation entre la Révélation et les conceptions païennes de l'astrologie qui ont germé à travers toute l'Europe pendant la Renaissance n'ont pas donné les fruits escomptés, et désormais les théologiens remettent en cause le potentiel apologétique de la science des astres.

Peu à peu, l'astrologie perd ses plus solides défenses. Son antiquité, dans laquelle se sont drapés tous ses apologistes, n'offre plus qu'une protection fragile face à un catholicisme tridentin soucieux de montrer sa fidélité aux origines, mais voulant également répondre aux critiques des protestants l'accusant d'avoir mêlé les scories des doctrines païennes à la religion des Apôtres. Les regards des théologiens ne se tournent plus vers les *prisci theologi*, les *magi* orientaux et les spéculations kabbalistiques, mais vers le christianisme impérial, consacré par les empereurs romains, et dont le centre n'est plus la Chaldée d'Abraham ou l'Égypte de Moïse, mais la Rome de Grégoire le Grand et la Constantinople de Justinien. L'astrologie, passée par Babylone, Alexandrie et Bagdad, et dont les grands noms, Ptolémée, Manilius, Mashallah et Albumasar, évoquent le paganisme plus que l'Occident christianisé, ne peut plus présenter que des titres infamants face à une théologie qui veut désormais inscrire de façon plus nette son enseignement dans celui des Pères de l'Église et des docteurs médiévaux. Les figures bariolées de son zodiaque, qui ont tant fasciné les humanistes épris de l'Orient originel, ne rappellent désormais plus tant les hiéroglyphes mystérieux et la doctrine symbolique des *prisci theologi* que le Veau d'or et les idoles païennes.

C'est aux débats sur la légitimité de l'astrologie qui naissent entre 1560 et 1614 parmi les théologiens et prélats de l'Église de France que nous nous intéressons dans cette partie. Les ecclésiastiques forment la colonne vertébrale du monde savant français. Ils sont le groupe

social savant le plus nombreux, le mieux formé et le plus traditionnellement investi dans la polémique sur l'astrologie. Face aux mutations intellectuelles, religieuses et sociales qui marquent la fin de la Renaissance en France, il voit la question de l'astrologie se poser avec une nouvelle vigueur. Le chapitre 1 fait le point sur l'état du débat théologique sur l'astrologie dans l'Église catholique au tournant des 16^e et 17^e siècles et montre le développement, contre une doctrine d'inspiration thomiste concédant une légitimité aux prédictions individuelles à titre spéculatif, d'une doctrine d'inspiration augustinienne les condamnant totalement. Le chapitre 2 étudie l'émergence à partir des années 1570 chez les théologiens français d'un mouvement polémique anti-astrologique qui promeut la condamnation de toute forme de prédiction astrologique individuelle. Il permet de comprendre comment s'est développée en France une doctrine théologique sur l'astrologie distincte de la *via media* romaine et beaucoup plus sévère. Enfin, le chapitre 3 étudie les différents efforts menés par les prélats français entre 1560 et 1614 pour fonder au niveau juridique civil et canonique la lutte contre l'astrologie, permettant ainsi de transformer les conclusions du débat théologique en politique concrète de réforme des mœurs et de discipline des consciences.

1

Le débat théologique sur l'astrologie à l'âge de la Tradition

« L'Église qui pour estoile verticale de son establissement l'éternelle verité, qui regarde tousiours le Soleil de iustice et de constance, ne se reglant comme la Synagogue sur les inconstances de la Lune, a saintement et iustement detesté la pratique de l'Astrologie iudiciaire, qui remplit les oreilles de vanité et de curiosité, les consciences de tremblement¹. »

Jean de Roye, *Histoire de Louis XI*, 1620

Avant d'entrer dans le détail des controverses théologiques sur l'astrologie qui agitent la France à l'aube de la période moderne, il convient de préciser les normes qui régissent le débat. Dans la seconde moitié du 16^e siècle, les théologiens n'abordent plus la question de la légitimité de l'astrologie à la façon des théologiens médiévaux pour qui le débat théologique est d'abord un débat philosophique centré sur les questions des influences célestes, de la hiérarchie entre les différentes parties du cosmos et de la façon dont s'opère le gouvernement divin sur le monde par le biais des causes secondes. Portés par le recentrement de la théologie catholique sur la définition de la Tradition, ils transforment le débat sur l'astrologie en un débat d'autorités : s'appuyant sur la méthode des *lieux théologiques*, ils rapportent la définition de la doctrine chrétienne sur l'astrologie à l'interprétation d'un ensemble de textes normatifs tirés de la Bible, des Pères de l'Église, des théologiens médiévaux et des anciens conciles.

Ce chapitre de contextualisation vise à présenter ces différents textes et les débats qui les entourent entre les années 1570 et 1630. Nous montrons notamment pourquoi, parmi les catholiques, la Bible est de plus en plus considérée comme une autorité ambiguë au sujet de

¹ Jean de Roye, *Histoire de Louis XI, roy de France*, vol. 2 (Paris : Pierre Mettayer, 1620), 730.

l'astrologie, ce qui pousse les théologiens catholiques à se tourner vers d'autres autorités pour clarifier la doctrine chrétienne au sujet des prédictions. Deux autorités, et par là deux écoles d'interprétations différentes s'imposent : la première, placée sous l'autorité de Thomas d'Aquin, ne condamne les prédictions individuelles qu'en tant qu'elles se prétendent déterministes ; la seconde, placée sous l'autorité d'Augustin, condamne tout type de prédiction individuelle comme pacte tacite avec le démon. Enfin, nous nous intéressons à la façon dont la papauté tente, sans toutefois y parvenir, de trancher le conflit entre ces deux interprétations à la suite du concile de Trente, par le biais des règles de l'Index et de la bulle *Coeli et terrae* fulminée par Sixte V en 1586, dont la réception contrastée montre l'ambivalence de la position de l'Église romaine à l'égard de l'astrologie au tournant du 16^e siècle et du 17^e siècle.

1 Le renouveau de l'argumentation théologique sur l'astrologie après 1570 : la méthode des lieux théologiques

1.1 La théologie post-tridentine et le nouveau discours sur les autorités

Dans la seconde moitié du 16^e siècle, après plusieurs décennies de débats doctrinaux avec les protestants, la théologie catholique accouche dans la douleur d'une nouvelle conception du rôle des autorités dans l'argumentation théologique. Contre la Réforme protestante qui défend la place première et unique de la Bible comme source de la connaissance révélée, les pères conciliaires adoptent au terme de la 4^e session du concile de Trente, le 8 avril 1546, après bien des débats houleux, une déclaration doctrinale qui affirme la primauté de la Tradition dans la révélation divine :

Le saint concile de Trente, [...] considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les Livres écrits et dans les traditions non écrites (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) qui, reçues de la bouche même du Christ par les apôtres, ou par les apôtres, à qui le Saint-Esprit les avait dictées, transmises comme de la main à la main (*quasi per manus traditae*), sont parvenues jusqu'à nous ; le concile donc, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament [...] ainsi que les traditions concernant tant la foi que les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Église catholique par une succession continue ; il les reçoit et les vénère avec un égal

respect et une piété égale. Si quelqu'un ne reçoit pas ces livres entiers [...] et s'il méprise en connaissance de cause et de propos délibéré ces traditions, qu'il soit anathème².

Le Concile reste évasif sur l'identité précise des « traditions » présentées comme la source de la révélation chrétienne. Il ne spécifie ni la liste des textes et des auteurs qui les constituent, ni leur autorité relative, ni comment il est possible à partir d'autorités contradictoires de définir le contenu de la doctrine chrétienne. Néanmoins, plusieurs théologiens catholiques se chargent d'effectuer ce travail de clarification. C'est le cas notamment du théologien dominicain Melchor (ou Melchior) Cano qui, dans son ouvrage majeur, *De Locis Theologicis*, publié à Salamanque en 1563, reprend la notion médiévale de *lieu*, c'est-à-dire selon l'expression de Boèce, le *locus ab auctoritate*, l'argument d'autorité, pour la placer au centre de l'élaboration de la doctrine chrétienne³. Parcourant le champ de l'argumentation théologique, Cano en classe les matériaux en dix catégories : l'Écriture sainte, la tradition apostolique orale, l'autorité de l'Église catholique, l'autorité des conciles œcuméniques, l'autorité du Souverain pontife, la doctrine des Pères de l'Église, la doctrine des théologiens et des canonistes, la vérité rationnelle humaine, la doctrine des philosophes et des juristes, l'histoire. Dans cette liste, il présente les sept premiers lieux comme le propre du savoir théologique tandis que les trois suivants, raison, philosophie et histoire, sont dits extrinsèques, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de valeur décisive dans l'argumentation⁴. L'expression de la doctrine chrétienne est donc assimilée à une succession d'énoncés historiques que le théologien, en faisant appel à ses compétences d'exégète et de philologue, d'historien et de philosophe scolastique, doit s'efforcer d'interpréter et harmoniser, en prenant garde aux contaminations introduites par les superstitions héritées de l'idolâtrie païenne, les restes des hérésies antiques et les erreurs des Gentils.

² Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei*, éd. par Adolf Schönmetzer, 36^e éd. (Barcelone-Fribourg-Rome : Herder, 1976), 364-65, n° 1501; Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique : Enchiridion symbolorum*, éd. par Peter Hünermann, trad. par Joseph Hoffmann, Le Magistère de l'Église (Paris : Cerf, 1996), col. 1311-1312.

³ Melchor Cano, *De locis theologicis* (Salamanque : Mathias Gastius, 1563). L'ouvrage connaît au moins trente rééditions jusqu'en 1890.

⁴ Marie-Dominique Chenu, « Les lieux théologiques chez Melchior Cano », in *Le déplacement de la théologie*, le point théologique 21 (Paris : Beauchesne, 1976), 47. L'historien Jean-Paul Gabus précise : « Les deux premiers lieux sont déclarés propres et fondamentaux, les lieux concernant l'Église déclaratifs et efficaces, ceux se rapportant aux Pères et scolastiques déclaratifs, mais seulement probables, et ceux se rapportant à la raison ou à l'histoire humaines annexes et probables. » (Jean-Paul Gabus, *Critique du discours théologique* (Labor et Fides, 1977), 207.)

Cano n'est pas le premier à refonder la théologie sur les *lieux théologiques* – le protestant Melancthon (entre autres) élabore un argument similaire dans ses *Loci communes rerum theologicarum* (1521), et plusieurs confessions de foi (celle d'Augsbourg, celle de La Rochelle, la confession de foi helvétique postérieure) adoptent des positions très similaires à celles de Cano quant aux sources de la doctrines chrétiennes, en ne s'écartant de lui que sur un seul point, on ne peut plus fondamental : l'autorité de l'Église et du souverain pontife⁵. D'autres théologiens catholiques choisissent également d'apporter de petites variations à l'ordre des lieux proposé par le théologien espagnol⁶. Toutefois, le texte de Cano « va demeurer pendant plusieurs siècles », selon les mots de Marie-Dominique Chenu, « l'autorité reçue dans le champ de la méthodologie théologique⁷ ». La refondation de l'argumentation théologique sur les *lieux théologiques* est au fondement de la théologie dite « positive » (le terme, qui existe depuis le 13^e siècle, se popularise au 16^e siècle), qui cherche à exposer et prouver la doctrine traditionnelle de l'Église en s'appuyant sur les autorités reçues par la Tradition sans s'attacher à la méthode scolastique, mais en les traitant dans un style oratoire à la façon des Pères de l'Église. Comme Jansénius le formule en introduction de l'*Augustinus* – l'un des monuments de la théologie positive – cette théologie met en avant le primat de l'*auctoritas* contre celui de la *ratio*⁸. Elle s'appuie en particulier sur l'essor de l'érudition historique appliquée à l'objet ecclésiastique – l'histoire ecclésiastique – qui permet de critiquer et comparer les différentes expressions de la doctrine chrétienne en reconstruisant leur chronologie relative et le contexte politique et religieux de leur parution⁹.

⁵ Philipp Melancthon, *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae* (Bâle : A. Perri, 1521). Gabus, *Critique du discours théologique*, 207-8.

⁶ Thierry Amalou étudie le cas du théologien parisien Antoine de Mouchy qui publie un an avant Cano une somme montrant l'institution par le Christ de la religion chrétienne et des traditions apostoliques. Cette ouvrage, qui applique l'argumentation de la théologie positive, inclut une liste des lieux théologiques qui accorde un statut spécifique aux théologiens de l'Université de Paris : Thierry Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) : Autorité universitaire, censure et pouvoir royal en France » (Habilitation à diriger les recherches, Paris, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 2020), 347-48.

⁷ Chenu, « Les lieux théologiques chez Melchior Cano », 45.

⁸ Jacques Le Brun, « L'Augustinus de Jansenius, théologie positive, spiritualité, anthropologie », *Revue de l'histoire des religions* 238, n° 1 (2021) : 72-73.

⁹ Sur l'essor de l'érudition historique, il existe une bibliographie importante. Citons notamment : Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, vol. 1, 2 vol., Oxford-Warburg Studies (Oxford New York : Clarendon Press Oxford University Press, 1983); Gerald J. Toomer, *John Selden: A Life in Scholarship*, vol. 1, 2 vol., Oxford-Warburg Studies (Oxford New York Auckland [etc.] : Oxford University Press, 2009).

1.2 La transformation du débat d'autorité sur l'astrologie

Le recentrement de la théologie catholique sur l'étude des autorités affecte durablement la façon dont les théologiens catholiques, en particulier les théologiens de l'université de Paris, envisagent le débat sur l'astrologie après les années 1570. Désormais, il ne s'agit plus pour eux de puiser de façon indifférenciée dans les *auctoritates* antiques et médiévales, mais au contraire d'affirmer la spécificité du discours chrétien sur l'astrologie par rapport au discours profane. Ils opposent ainsi aux écrits philosophiques et astrologiques des païens Ptolémée, Albumasar ou Messalah une doctrine chrétienne uniquement fondée sur l'Écriture, les Pères et les conciles. L'argumentation scolastique sur la base de la philosophie aristotélicienne, les débats sur les influences célestes ou sur la façon dont la Providence divine se réalise au moyen des causes secondes que sont les astres, tout cela est délaissé au profit de l'étude philologique des condamnations bibliques et l'analyse érudite de la pensée des Pères de l'Église et des textes conciliaires sur l'astrologie. Bien entendu, les théologiens catholiques de la seconde moitié du 16^e siècle, formés à la philosophie aristotélicienne et aux commentaires des *Sententiae* de Pierre Lombard, connaissent les conceptions du cosmos et les arguments physiques autour desquels se sont affrontés les théologiens scolastiques. Ils aiment à reproduire les arguments logiques avancés par Augustin contre la vérité des horoscopes, notamment le « paradoxe des jumeaux », et donnent parfois des exemples historiques de non-réalisation des prédictions. Toutefois, ces arguments n'occupent qu'une place secondaire : soit parce que leur valeur procède du fait qu'ils ont été formulés par une autorité fameuse, soit parce qu'ils ne viennent que confirmer une vérité déjà validée par le discours des autorités.

Pour ces théologiens, la démarcation entre astrologie permise et astrologie réprouvée n'est pas la prérogative de la philosophie naturelle ou de l'histoire profane, mais celle de la théologie conçue comme l'expression de la Tradition, qui est seule capable de fixer les limites entre ordre naturel et ordre surnaturel en condamnant ce qu'il y a de superstitieux dans l'astrologie. Une telle attitude est rendue possible par le scepticisme qui entoure le débat philosophique sur l'astrologie en France, où plusieurs astrologues ont depuis longtemps cessé de vouloir justifier par un discours causal aristotélicien les points essentiels de la pratique horoscopique (comme les aphorismes ou les maisons astrologiques), pour s'en tenir à

l'argument de l'expérience et à celui de l'autorité des Anciens¹⁰. « Nous [...] confessons estre véritable qu'on ne peut démonstrer les raisons des observations, et reigles de l'Astrologie¹¹ » affirme ainsi le médecin-astrologue arlésien Jean Taxil. Pour les théologiens, pour qui les expériences à propos de l'astrologie semblent toujours suspectes de manipulations diaboliques, seul le débat sur les autorités apparaît comme un lieu de confrontation acceptable entre les conceptions antagonistes de l'astrologie judiciaire.

Les théologiens s'intéressent particulièrement aux condamnations de l'astrologie, celles de la Bible, des conciles, d'Augustin, de Tertullien, de Grégoire le Grand, de Thomas d'Aquin, etc., une recherche qui prend appui sur le renouveau, à la suite du concile de Trente, de l'*ars censoria* dont l'Église catholique fait sa spécificité depuis le 13^e siècle : plutôt que formuler de façon positive le contenu de la Foi, il s'agit de le formuler de façon négative, en précisant ce qu'il est interdit de croire ou de faire¹². Tout comme l'Église catholique considère qu'elle définit la vérité sur le cosmos lorsqu'elle censure les « propositions nouvelles » de Galilée, de même elle définit la vérité sur l'astrologie par la censure de l'astrologie judiciaire. Dans ce dernier cas, une telle attitude est rendue légitime par l'ancienneté des controverses religieuses sur le sujet : tout a été dit sur l'astrologie, en quelque sorte, si bien que la vérité a déjà atteint sa formulation complète. Les théologiens s'estiment les dépositaires d'une tradition ancienne forgée par plusieurs siècles de débats doctrinaux. Ils savent qu'ils viennent après Augustin et Thomas d'Aquin et que l'astrologie a déjà fait l'objet de canons et de bulles. Pour eux, la question de la légitimité de l'astrologie est déjà, en théorie, tranchée, et cette réponse se trouve dans la Parole de Dieu et dans la tradition catholique. Il ne reste plus qu'à la mettre en évidence. Dès lors, animés par la certitude que la question de la norme et de la légitimité de l'astrologie a déjà reçu sa réponse dans l'Église ancienne et qu'elle a été

¹⁰ Notons qu'au 16^e siècle, dans le cas précis de l'astrologie, il n'existe pas encore de différence entre expérience et autorité, les expériences étant souvent celles qu'ont effectuées des autorités illustres et non les expériences propres de l'auteur. L'une des spécificités de l'astrologie défendue par Tycho Brahé et Kepler est justement d'établir une distinction claire entre les deux. Tout en reconnaissant que l'astrologie n'est pas fondée sur la raison, Kepler, dans le traité inédit *De directionibus* daté de 1601, citant Tycho Brahé, distingue l'astrologie de la théologie en ce que la première s'appuie sur l'expérience et la deuxième sur l'autorité : « in theologia et astrologia non esse quarendas rationes, sed tantum illic est autoritatis, hic experientiae. » (Christian Frisch, éd., *Ioannis Kepleri astronomi opera omnia*, vol. 8.1 (Francfort et Erlangen : Heyder et Zimmer, 1870), 295.)

¹¹ Jean Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* (Tournon : Robert Reynaud, libraire juré d'Arles, 1614), 112.

¹² C'est la thèse défendue par Bruno Neveu dans son maître-ouvrage sur la censure ecclésiastique à l'époque moderne : Bruno Neveu, *L'erreur et son juge : Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Serie Studi 12 (Naples : Bibliopolis, 1993).

défendue de façon inéquivoque par ses docteurs, les théologiens ne cherchent pas à *innover* mais simplement à *restituer* une doctrine à travers ses sources historiques.

Il y a là évidemment une forme de sclérose du débat philosophique. Toutefois, cette sclérose se fait au profit du développement d'une érudition et d'une connaissance historique de l'astrologie jamais atteinte. Les longs catalogues d'Antonio Possevino, Jules-César Boulenger ou Francisco Torreblanca faisant la recension de toutes les prises de position des auteurs anciens sur l'astrologie permettent une connaissance fine de la relation qu'entretient l'Antiquité chrétienne à l'astrologie, même si cette connaissance en reste souvent au degré de l'inventaire. De même, les travaux de Joseph-Juste Scaliger, John Selden, Denis Pétau, Jacques Gaffarel ou Claude Saumaise qui sont à l'origine de l'historiographie moderne sur l'astronomie et l'astrologie ancienne ne peuvent se comprendre dans le cadre d'un débat intellectuel qui accorde un rôle majeur au discours des autorités.

En France, bastion de la théologie positive, le recentrement sur les *lieux théologiques* du débat sur l'astrologie s'observe en particulier pendant la période 1560-1610 chez des personnalités comme Jean Porthaise, Simon Vigor ou Jean Cotreau, c'est-à-dire pour les générations de théologiens parisiens qui ont connu l'essor de la théologie positive sans encore bénéficier du renouveau thomiste de l'enseignement de la théologie scolastique qui suit la restauration de l'Université sous Henri IV. Comme leurs contemporains protestants, ils partagent un certain scepticisme à l'égard de la philosophie scolastique, mais à l'inverse des théologiens formés à Wittenberg par Philipp Melanchthon ou au *Collegio Romano* par Christophorus Clavius, ils pâtissent également d'un défaut de formation manifeste dans les disciplines mathématiques que l'on peut attribuer à la dégradation de l'enseignement de la Faculté des arts pendant les guerres de religion – les plus prestigieux professeurs de mathématiques étant bien souvent liés à la Réforme. Par ailleurs, leur implication dans les controverses doctrinales les a rendus familiers avec la Bible et les Pères qui deviennent dès la seconde moitié du 16^e siècle le fer de lance de la défense de l'argument catholique de la Tradition. Enfin, à partir des années 1580, suivant les recommandations de la Faculté de théologie, ces théologiens s'éloignent de plus en plus de la culture humaniste profane pour se focaliser sur les autorités sacrées.

Bien entendu, le monde théologique n'accueille pas de façon uniforme ce recentrement. Par exemple, chez les théologiens issus des facultés jésuites à Rome, Salamanque ou Louvain,

l'argumentation philosophique continue d'occuper une place égale sinon supérieure à l'argumentation par les autorités. Le traité « De divinatione astrologica » de Pereira, le *In astrologos coniectores* d'Alessandro de Angelis ou les *Disquisitiones magicæ* de Del Rio insistent particulièrement sur l'incompatibilité entre l'astrologie et la physique aristotélicienne, et n'hésitent pas à invoquer le discours des auteurs profanes en la matière : pour les jésuites (même si cela est moins marqué chez Pereira), la notion d'autorité dans le débat sur l'astrologie continue d'être entendue dans le sens beaucoup plus large que lui donne les humanistes encore animés du désir de *restitutio* du savoir des Anciens. Mersenne, formé au collège jésuite de La Flèche, hérite de cette vision qui accorde au discours sur la nature la capacité d'atteindre la vérité donnée par le discours théologique. Cela peut se comprendre par le fait que les institutions jésuites ont connu plus tôt que les autres universités catholiques le développement de la nouvelle scolastique et que les premières *Rationes studiorum* promulguées par Compagnie insistent déjà sur l'importance majeure de la philosophie et des mathématiques, perçus comme des outils privilégiés de controverses et des éléments indispensables à la formation des missionnaires que la Compagnie envoie à travers le monde entiers.

Notons qu'après 1610, l'écart semble se réduire entre jésuites et non-jésuites : les théologiens parisiens, mieux formés à la philosophie naturelle et aux mathématiques rééquilibrent leur discours sur l'astrologie en réintroduisant des arguments scolastiques et se rapprochent du modèle jésuite. Toutefois, il faut remarquer que pour beaucoup de théologiens du 17^e siècle, en particulier chez les spécialistes de théologie positive, les arguments de philosophie naturelle ne sont guère importants lorsqu'il s'agit de parler d'astrologie : l'oratorien Charles de Condren, le jésuite Jules-César Boulenger ou l'ancien minime Claude Pithoys continuent de débattre de l'astrologie en s'appuyant principalement sur la méthode des *lieux théologiques*. Il faut également signaler que chez ceux que nous appelons les « théologiens de seconde zone », c'est-à-dire les théologiens formés dans les petites universités qui maîtrisent mieux la philosophie que la théologie, comme c'est le cas pour Gassendi et Gaffarel (ainsi que probablement Giuntini), le débat historique sur les autorités continue d'occuper une place importante, même si ces auteurs ont une préférence manifeste pour le débat philosophique. Cela illustre bien le poids de ces arguments dans le débat : Giuntini et Gaffarel y voient un moyen de légitimer au nom d'une approche antiquaire

leur approche respectivement ptoléméenne et kabbalistique de l'astrologie, et pour Gassendi l'analyse des autorités anciennes permet de définir la tradition astronomique grecque rationnelle face à la tradition astrologique orientale superstitieuse. Chez bien des auteurs du 17^e siècle qui entretiennent une défiance à l'égard de l'érudition et des arguments d'autorité, le débat sur l'astrologie fait figure d'exception : le débat sur la légitimité de la discipline semble inséparable de son histoire, et l'« ancienne ancienneté » de son passé, selon l'expression de Pontus de Tyard, exige de la part de ses critiques une réponse équivalente en termes d'autorité.

1.3 Identifier les autorités pertinentes : les catalogues d'autorités

L'identification et de classification des autorités chrétiennes dans le débat sur l'astrologie demande en premier lieu de connaître les sources disponibles, si possible de façon exhaustive, afin d'identifier précisément la position théologique consensuelle sur le sujet. La tâche, à défaut d'être originale, n'est pas aisée. Elle est rendue possible par le développement d'« outils de la mémoire collective » partagés par les théologiens, comme les catalogues de citations et de lieux communs dont Ann Blair a montré le rôle central dans la culture intellectuelle de l'Europe au début de la modernité, qui servent d'élément de base dans la construction de tout discours argumentatif théologique¹³. Tout comme plusieurs théologiens catholiques dès les premiers temps de la Réforme se sont attelés au long labeur de collationner l'intégralité des références antiques sur l'eucharistie, la liturgie ou l'autorité pontificale afin de confirmer la doctrine de l'Église catholique contre les critiques opérées sur ces thèmes par les protestants, de même, d'autres se lancent dans l'inventaire des lieux théologiques sur l'astrologie en réunissant toutes les citations rapportables au sujet de la Bible, des Pères de l'Église, des conciles, des philosophes antiques ou des historiens.

Le travail est facilité par la présence dans les bibliothèques des universités et des couvents d'ouvrages érudits comme les *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Pic de la Mirandole ou le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini, fruits des intenses polémiques qui agitent la Chrétienté sur l'astrologie depuis la fin du Moyen Âge. Il suffit de les ouvrir pour trouver rapidement plusieurs centaines de références d'autorités diverses sur l'astrologie. Les théologiens n'ont ensuite plus qu'à y faire un tri et ne prendre que les autorités « recevables »

¹³ Ann M. Blair, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age* (New Haven, Conn. London : Yale university press, 2010).

selon les acceptations diverses qu'ils donnent à cette notion : les « arabes superstitieux » et les Latins païens Martianus Capella, Firmicus Maternus ou Marcus Manilius sont délaissés pour ne garder que les citations tirées de la Bible, des Pères grecs et latins ainsi que les quelques « pieux philosophes » qui ont attaqué l'astrologie (mais surtout pas le dangereux Épicure). Les théologiens sont aussi aidés par les éditeurs des grandes éditions de patristiques grecques et latines qui commencent à se publier à Paris, Rome ou Anvers à partir du dernier quart du 16^e siècle : afin de servir à la polémique, ceux-ci référencent quasi systématiquement dans les textes qu'ils éditent les citations sur l'astrologie ; ils les recensent ensuite dans les *index rerum insigniorum* placés au terme des ouvrages¹⁴. Les réflexions isolées des Pères obtiennent ainsi une visibilité nouvelle qui permet la reconstruction historiographique des débats oubliés de l'Antiquité chrétienne sur la science des astres.

Comme toute entreprise érudite d'envergure, le mouvement de constitution d'un « catalogue raisonné » des autorités en astrologie » ne s'apprécie que sur le temps long. Au milieu du 16^e siècle, on trouve quelques timides tentatives d'organisation hiérarchique des autorités dans les commentaires bibliques ou les manuels de lieux communs, comme dans la *Catena in Genesim* de Luigi Lippomano (1546), l'un des principaux commentaires sur la Genèse de la Renaissance, qui analyse une trentaine de références sur l'astrologie à propos de l'interprétation du verset de la Genèse (1, 14) : on y trouve les classiques Augustin, Basile de Césarée, Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Thomas d'Aquin, Hugues de Saint-Victor, Cajetan et quelques originaux comme Junilius, Diodore, Apollinaire, Euchèr ou Rupert de Deutz¹⁵. Une tentative modeste certes, mais déjà appréciable puisque le catalogue de Lippomano est encore utilisé par Mersenne au 17^e siècle¹⁶. À partir des années 1580, ces inventaires s'organisent et se diffusent à plus grande échelle, dans le même mouvement qui

¹⁴ C'est notamment le cas dans l'importante collection parisienne dirigée par Margarin de la Bigne, la *Sacra bibliotheca sanctorum patrum*, qui inclut plusieurs entrées sur l'astrologie dans son volume d'index qui apparaît à partir de la deuxième édition : Margarin de La Bigne, *Sacra bibliotheca sanctorum patrum*, 2^e éd., vol. 9 (Paris : Compagnie du Grand-Navire, 1589).

¹⁵ Luigi Lippomano, *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis* (Paris : Charlotte Guillard, 1546), f^{os} 24v-28r. On observe une initiative similaire du théologien protestant Andreas Mausele (Andreas Musculus) dans un recueil de lieux théologiques qui possède la caractéristique remarquable d'accorder une très grande place aux Pères de l'Église : Andreas Mausele, *Loci communes theologici*, vol. 2 (Ephordia : Baumann, 1563), f^{os} 40v-42r.

¹⁶ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 953-956. Mersenne l'utilise surtout dans ses *Problemata* élaborés sur chaque verset de la Genèse.

pousse les érudits catholiques – surtout les jésuites – à développer des outils pratiques à destination des controversistes pour servir aux débats interconfessionnels comme les recueils de citations et d'arguments sur la présence eucharistique. Désormais, les lieux théologiques sur l'astrologie sont listés et organisés dans différentes compilations, comme la *Bibliotheca selecta* du jésuite Possevino (1593), les *Disquisitiones magicæ* de Del Rio (1599-1600) ou le *De tota ratione divinationis* du jésuite Boulenger (1621)¹⁷. Celle de Boulenger, la moins connue sûrement, est la plus remarquable, car l'érudit jésuite y développe de façon conjointe, d'une part une histoire de la divination astrologique et des doctrines sur le *fatum* dans l'Antiquité, d'autre part une histoire de la réfutation de ces mêmes doctrines par les Pères de l'Église et les philosophes païens, avec une profusion de citations grecques et latines, tirées parfois de manuscrits inédits.

L'élaboration dans les années 1600-1630 de compilations similaires par plusieurs juristes laïcs, comme Laurent Bouchel à Paris ou Francisco Torreblanca Villalpando à Cordoue, dans le but de constituer une jurisprudence utilisable dans les tribunaux civils et religieux contre l'astrologie crée une saine émulation. La palme du vainqueur revient sûrement aux compilations de Torreblanca : la première apparaît dans une compilation sur les arts magiques et la sorcellerie, la *Daemonologia*, publiée à Mayence en 1623¹⁸ ; la seconde, considérablement augmentée, apparaît dans un grand traité sur le droit appliqué aux crimes spirituels, la *Iuris spiritualis practicabilium*, publiée à Cordoue en 1635¹⁹. Cette dernière accomplit l'exploit de réunir sur la question de l'astrologie plus de 250 auteurs, ainsi que le triple ou le quadruple de références et citations diverses. Mersenne et Jean François y puisent allègrement dans leurs ouvrages de controverses contre l'astrologie. Ces compilations sont

¹⁷ Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*, vol. 2 (Rome : Typographia Apostolica Vaticana, 1593), lib. 15, c. 10-15, 202-7; Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Louvain : Gerard Rivi, 1599), lib. 4, c. 3, q. 1, 253-66; Jules César Boulenger, « De tota ratione divinationis adversus Genethliacos », in *Opusculorum systema*, vol. 1, 2 vol. (Lyon : Antoine Pillehotte, 1621), 101-190 (132-190).

¹⁸ Francisco Torreblanca Villalpando, *Daemonologia, sive de Magia naturali, daemoniaca, licita, et illicita, deque aperta et occulta, interventione et invocatione daemonis* (Mayence : Johann Theobald Schönwetter, 1623), 31A-58B.

¹⁹ Francisco Torreblanca Villalpando, *Iuris spiritualis practicabilium* (Cordoue : Salvator de Cea Tesa, 1635), f^{os} 174v-195r.

très complètes, et on y retrouve parfois au sujet de certains auteurs de l'Antiquité des références qui ont été oubliées par l'historiographie contemporaine²⁰.

Il va sans dire que ces textes qui visent à alléger le travail des écrivains catholiques, cherchent également à influencer leur pensée : en mettant en valeur ou en omettant certaines sources, elles incitent à observer la tradition théologique à travers un oculaire choisi par le compilateur qui n'est pas dénué d'*a priori* polémiques – Possevino aussi bien que Boulenger sont particulièrement investis dans la controverse anti-astrologique, et savent taire certaines sources tout comme les ambiguïtés des argumentations des Pères pour ne conserver que leurs propos hostiles à l'art des prédictions. Ou peut-être sont-ils aveuglés par une conception monolithique de la tradition qui leur fait considérer comme négligeables des dissensions réelles entre les Pères ? Ceci est d'autant plus important que le consensus des autorités est au cœur de l'argumentation doctrinale en théologie positive. Dès lors, les controverses sur l'astrologie voient se multiplier les « listes d'autorités », véritables bibliothèques de citations qui atteignent parfois plusieurs centaines de références qui transforment la controverse sur l'astrologie en combat d'autorité, ou plus généralement, en mise à mort implacable de la science des astres sous une masse de condamnations issues d'autorités anciennes et prestigieuses. Le jésuite Jean François s'exclame ainsi face à la quantité pléthorique d'autorités réunies contre l'astrologie par Torreblanca dans le *Juris spiritualis practicabilium* et par son confrère en religion Jacques de Billy dans le *Tombeau de l'astrologie judiciaire* (1657) :

Ce qu'estant il faut estre insensé de se vouloir opposer à un sentiment si universel, non de quelque peuple barbare : mais des plus habiles et sages Personnages, qui ayent vescu en chaque siecle, lesquels tous d'un commun accord, quoy que divisé de lieu, de temps, et mesme de sentiment en autres sujets, se sont mis à declamer comme à l'envy les uns des autres contre cet Art trompeur. Si la voix du peuple est dite la voix de Dieu, quel pois doit avoir la voix des Sages du monde ? Si deux ou trois témoins sont suffisans pour porter un luge à la condamnation d'un criminel, et le faire mourir d'une mort infame. Que ne pourront sur tout esprit bien fait les jugemens de tant de sçavans²¹ ?

²⁰ Par exemple, Possevino indique plusieurs références chez Augustin qui, il nous semble, n'ont pas été commentées par l'historiographie récente traitant de la place de l'astrologie chez Augustin.

²¹ Jean François, *Traité des influences célestes où les merveilles de Dieu dans les cieus sont déduites* (Rennes : Pierre Hallaudays, 1660), 207.

À partir de ces matériaux, il ne reste plus au théologien catholique qu'à composer son argumentation à propos de la compatibilité ou non de l'astrologie avec la doctrine de l'Église catholique. Celle-ci s'organise selon un plan codifié, dérivé de ceux employés dans *Adversus fallaces et superstitiosas artes* de Pereira et dans le *Bibliotheca selecta* de Possevino, parmi les premiers à appliquer à l'argumentation anti-astrologique le style de la théologie positive et la méthode des *lieux théologiques*. Sont ainsi référencées et discutées les citations sur l'astrologie dans : 1) Les Saintes écritures ; 2) les conciles, les papes et canons ecclésiastiques ; 3) les Pères de l'Église ; 4) les historiens. Vient ensuite une discussion philosophique sur les influences célestes, qui se conçoit comme un exposé de la « tradition philosophique » sur l'astrologie. Chez Pereira et Possevino, le plan n'est pas totalement rigoureux et connaît de nombreuses digressions, mais cela s'explique par le fait que les deux théologiens tentent parfois de coller à l'argumentation éclatée des *Disputationes* de Pic de la Mirandole qui jouent encore chez eux le rôle de référence principale. Leurs successeurs n'hésiteront pas au contraire à coller au plus près à l'ordre des *lieux théologiques* proposé par Cano. C'est le cas notamment de Claude Pithoys qui, tout en étant passé au protestantisme, garde ses habitudes de catholique lorsqu'il introduit son *Traité curieux de l'astrologie judiciaire* (1641) dont la première section s'organise ainsi :

Chapitre 1, Section 1 : que l'Astromantie est convaincue de magie par toutes les sortes de tesmoignages divins et humains :

Article 1 : Tesmoignage de Dieu contre l'Astromantie des Genethliaques

Article 2 : Tesmoignage et condamnation des Canons Ecclesiastiques

Article 3 : Tesmoignages de Peres et Theologiens

Article 4 : Tesmoignage et condamnation des loix civiles

Article 5 : Tesmoignage des plus sçavans Philosophes, Medecins, et Astrologues²²

La suite de l'ouvrage discute chacune de ces condamnations. Cela commence tout d'abord par une étude historique de l'astrologie dont l'objectif est de montrer ses origines néfastes et sa généalogie douteuse qui vient décrédibiliser sa forme présente (« telle source, tel

²² Claude Pithoys, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliaques* (Sedan : P. Jannon, 1641).

ruisseau²³ »). Elle est suivie d'une exposition des conséquences morales de l'astrologie qui justifient son rejet d'un point de vue religieux et éthique. Enfin intervient un exposé des raisons philosophiques qui montrent que ses fondements sont contraires à la raison et l'expérience. Chez Pithoys, même si l'exposé philosophique occupe les deux tiers de l'ouvrage, il ne vient qu'après les autres exposés en ordre d'autorité.

Comment discute-t-on des *lieux théologiques* ? À l'image des discussions juridiques, les théologiens s'attachent à rechercher « l'avis commun des autorités ». La pluralité des positions permet d'éclaircir l'obscurité des textes ayant le plus d'autorité, tandis que ces derniers permettent d'invalider les avis contraires. Sur l'astrologie, la marge de manœuvre est grande. Les références, même sélectionnées, proviennent d'auteurs suffisamment divers et d'avis suffisamment divergents pour permettre une pluralité d'interprétations, au grand dam des opposants à l'astrologie qui voient dans la présence d'interprétations diverses au sujet de l'astrologie le fruit d'une confusion entretenue par le démon. Mersenne y fait référence dans les *Quaestiones in Genesim* (1623) lorsqu'il dénonce « [ce groupe d'astrologues] qui essaie, autant qu'il le peut, de donner un autre sens aux paroles de l'Écriture dictées par l'Esprit saint contre les astrologues²⁴. » Trois différents types de sources suscitent en particulier des discussions animées : la Bible ; les écrits des pères de l'Église et des docteurs médiévaux ; enfin, les documents que nous qualifierions aujourd'hui de magistériels, mais qui forment au 17^e siècle des catégories distinctes (textes de conciles, droit canon, bulles).

2 Une autorité trop ambiguë : la Bible

Abordons maintenant le premier lieu théologique autour duquel s'organise le débat sur la légitimité de l'astrologie est la Bible. Nous voulons montrer comment une volonté d'interprétation stricte des condamnations bibliques pousse les exégètes catholiques post-tridentins à considérer qu'il n'existe pas de verset condamnant clairement l'astrologie judiciaire sauf à recourir à une interprétation extrinsèque du texte.

²³ Pithoys, 29.

²⁴ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 967. « Cum autem sint duo praecipua Astrologorum genera, unum paganos inter recensendum, quod non admittit auctoritatem sacri codicis ; aliud, quod quidem ei credit, sed quantum potest, ad alium intellectum Scripturae, sententias a Spiritu sancto adversus Astrologos dictatas trahit ; id tamen inter se commune habent, ut rationi cedere debeant. »

2.1 Les difficultés d'interprétation des *loci scripturae* sur l'astrologie

La Bible constitue une autorité primordiale pour tous les théologiens et est régulièrement invoquée dans les débats sur l'astrologie. Nous ne nous attarderons pas ici sur les âpres débats qui opposent les exégètes et les théologiens au sujet de son interprétation et son utilisation qui recourent toute l'histoire de la Réforme. On oppose couramment une lecture protestante et une lecture catholique de la Bible : la première, dérivée de l'exégèse érasmienne, chercherait à interpréter l'Écriture de façon *intrinsèque*, c'est-à-dire sans s'appuyer sur des doctrines théologiques extérieures, afin de montrer que toute la doctrine chrétienne est contenue dans l'Écriture seule : c'est la célèbre expression « *sola scriptura* » ; la seconde, au contraire, serait attachée à montrer que la Bible ne possède pas de « sens clair » et qu'il faut pour la comprendre pleinement recourir à une interprétation *extrinsèque* à l'aide des données de la tradition qui seules permettent d'éclairer les *obscurités* de l'Écriture.

Cette distinction, qui est pertinente à propos des « points chauds » de la controverse confessionnelle, ne l'est pas dans le contexte précis des versets discutés sur l'astrologie où la tradition elle-même est ambiguë. Dans ce cadre, la méthode d'interprétation des exégètes catholiques ne s'éloigne guère de celle de celle des protestants : l'objectif principal est de mettre en avant le sens intrinsèque des versets, qui est le sens considéré comme étant celui qui fait autorité sur la question. La différence entre catholiques et protestants vient plutôt des langues utilisées pour lire l'Ancien Testament : les protestants accordent la priorité au texte hébraïque, celui de la Bible massorétique, tandis que les catholiques considèrent que la traduction latine de la Vulgate fait autorité, avec en soutien le texte grec de la Septante.

Aux 16^e et 17^e siècles, le débat sur l'astrologie s'organise autour de l'interprétation d'une vingtaine de *loci scripturae*, des passages de l'Écriture, qui sont issus du Pentateuque (Genèse, Lévitique), des livres prophétiques (Job, Isaïe, Jérémie) et du Nouveau Testament (évangiles et Actes des Apôtres). Ces passages sont utilisés selon des stratégies partisans, adversaires et défenseurs de l'astrologie allant tour à tour en évoquer certains ou en taire d'autres. Néanmoins, six ou sept forment une base commune de discussion qu'on retrouve de façon presque invariable d'un théologien à l'autre. Ils constituent le cœur du débat exégétique sur l'astrologie.

Le principal verset est celui tiré du livre de la Genèse (Genèse 1, 14) : « Dieu dit aussi : Que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel, afin qu'ils séparent le jour d'avec la nuit, et qu'ils servent de signes pour marquer les temps et les saisons, les jours et les années²⁵ ». Il est souvent retenu comme le fondement de la science des astres et son interprétation est jugée essentielle à l'établissement de toute doctrine théologique sur l'astrologie²⁶. Si le texte sacré affirme que les astres sont effectivement les signes des temps, des jours et des années, il ne précise pas l'étendue et les limites de leur fonction significatrice. Mersenne, dans les *Quaestiones in Genesim* (1623), souligne l'actualité du questionnement²⁷ : s'agit-il seulement d'une indication de la fonction calendaire des astres ? Ou, au contraire, du fait que les astres « annoncent » les événements à venir, selon les paroles du Psaume « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament publie les ouvrages de ses mains²⁸ » (Psaume 18, 2), ce qui justifierait la possibilité d'établir des prédictions en observant leurs mouvements et aspects ? Il va sans dire que les opposants à l'astrologie choisissent la première interprétation tandis que ses défenseurs invoquent la deuxième pour légitimer leurs pratiques.

Pour lever cette incertitude, les exégètes sont amenés à discuter d'autres versets qu'ils estiment traiter de la question plus spécifique des astrologues judiciaires et de leurs prédictions, sachant que les termes *astrologi* ou *astrologia* ne sont pas employés dans la Vulgate. L'objectif est de trouver un verset qui possède un « sens clair », c'est-à-dire qu'il peut être interprété sans faire appel à des autorités extérieures à la Bible ou à des arguments tirés de la philosophie scolastique. La solution la plus immédiate consiste à faire appel aux *loci scripturae* habituellement invoqués dans les débats sur la divination, c'est-à-dire principalement des extraits du Pentateuque, l'ensemble des cinq livres considéré comme le cœur de loi de Moïse, où les pratiques divinatoires sont explicitement condamnées.

²⁵ Genèse 1, 14 : « Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento caeli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos ».

²⁶ Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*, 2:203B. « Neque enim defuere, qui postrema haec verba ; Et sint in signa : haud recte ad scientiam syderalem referrent. »

²⁷ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 955-958, problemata 67-68.

²⁸ Psaume 18, 2 : « Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum »

La Bible, dans la traduction de référence utilisée par l'Église catholique (la Vulgate clémentine de 1598²⁹), contient de nombreux passages condamnant explicitement la divination, en particulier dans le Lévitique où Dieu réprovoque les « mages » (*magi*), les « arioles » (*arioli*) et ceux qui les consultent (Lévitique 20, 6), ainsi que ceux qui « possèdent en eux un esprit de python ou de divination [vir, sive mulier, in quibus pythonicus, vel divinationis fuerit spiritus] » (Lévitique 20, 27). Tout le problème est de savoir ce que désignent ces termes dans le contexte biblique. Pour les catholiques, le lien avec l'astrologie ne va pas soi : dans tout l'Ancien ou le Nouveau Testament le terme *ariolus* n'est pas utilisé pour qualifier quelqu'un qui observe les astres ; et le terme *magus* ne l'est que dans le récit de l'adoration des mages de l'évangile de Mathieu (Mathieu 2), où il peut être interprété dans un sens positif. Le livre de Daniel emploie quatre termes différents pour désigner les conseillers du roi Nabuchodonosor choisis pour interpréter son rêve dans le récit du « songe de Daniel » : *arioli*, *magi*, *malefici* et *Chaldaei*. Or, comme l'explique Jérôme dans son *Commentaire sur Daniel*, le terme *Chaldaei* désigne pour lui ceux qui sont appelés en grec γενεθλιαλόγοι (*genethialógoi*) qu'il rapproche des mages de l'évangile de Mathieu et non pas des individus condamnés dans le Lévitique³⁰. Ainsi, on ne peut considérer que les condamnations des devins proférées dans l'Ancien Testament s'appliquent « clairement » aux astrologues, puisqu'ils semblent constituer une catégorie distincte des mages ou des sorciers. L'usage du latin juridique du 16^e siècle, qui considère que les trois termes *magi*, *arioli* et

²⁹ *Biblia sacra vulgatae editionis, Sixti V.P.M. iussu recognita atque edita* (Rome : Typographia Vaticana, 1598). Notons que l'édition de 1598, malgré les modifications portées par le pape Clément VIII, est toujours placée sous le patronage de Sixte V. Les éditions suivantes retiendront cependant le nom de « Vulgate clémentine » pour désigner cette version. *La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau testament traduite en françois sur la Vulgate, par Monsieur Le Maistre de Saci*, 2 vol. (Paris : Guillaume Deprez, 1701). Nous utilisons l'édition bruxelloise de 1855 : *La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau testament, traduite sur la Vulgate par Le Maistre de Saci* (Bruxelles : Au dépôt de la Société biblique britannique et étrangère, 1855).

³⁰ Régis Courtray, « “Le commentaire sur Daniel” de Jérôme : traduction, notes et commentaire : édition critique du “De Antechristo” » (Thèse de doctorat, Université de Lyon 2, 2004), f^{os} 362-363. « Ce que nous avons traduit par ‘devins’, les autres l'ont traduit par έπαοιδοί, c'est-à-dire ‘enchanteurs’. Pour moi, il me semble que les ‘enchanteurs’ sont ceux qui réalisent une chose grâce à des formules, les ‘mages’ ceux qui philosophent sur chaque chose, les ‘sorciers’ ceux qui usent de sang et de victimes et qui souvent touchent des cadavres ; enfin, par ‘Chaldéens’, je pense que l'on veut dire γενεθλιαλόγοι, ceux qu'on appelle ordinairement ‘astrologues’ ; or, l'habitude et le langage courant entendent par ‘mages’ ‘sorciers’, alors qu'ils sont considérés d'une toute autre manière dans leur nation, en ce qu'ils sont les philosophes des Chaldéens, et c'est conformément à la science de cet art que les rois aussi et les princes de ce même pays agissent en tout; ainsi, lors de la nativité du Seigneur et Sauveur, ils ont eux-mêmes compris les premiers qu'il était né et, venant dans la sainte Bethléem, ils ont adoré l'enfant, guidés d'en haut par l'étoile. »

astrologi ne sont pas équivalents, confirme d'ailleurs la prudence des traducteurs sur ce point³¹.

L'interprétation des *loci scripturae* semble donc dans une impasse. Or, dans les cas où, comme ici, l'interprétation interne des termes de la Bible n'est pas suffisante, les exégètes reconnaissent la légitimité d'une interprétation externe, en observant l'usage des termes dans la littérature profane de l'Antiquité, selon la tradition de philologie érasmiennne. Là encore, le sens n'est pas tranché : suite aux nombreux travaux conduits sur la divination dans l'Antiquité grecque ou romaine, les humanistes reconnaissent la polysémie du vocabulaire lié à la divination et la nécessité d'une interprétation contextuelle : *magus* peut signifier *sage* comme il peut signifier *sorcier*. De plus, avec le développement des études grecques et hébraïques, les érudits sont conscients que les termes latins utilisés dans la traduction de Jérôme ne reflètent pas exactement le sens des termes originaux grecs et hébreux apparaissant dans la Septante ou la Bible massorétique.

Cette indétermination fait que les théologiens catholiques des 16^e et 17^e siècles sont rares à considérer qu'il suffit d'invoquer les condamnations bibliques de la divination pour fonder une condamnation de l'astrologie sur la base de la Bible seule. Au début du 17^e siècle, en France, l'un des seuls à le faire est l'ancien religieux minime passé au protestantisme Claude Pithoys, qui voit dans les propos du Lévitique un « tesmoignage de Dieu contre l'Astromantie des Genethliaques³² ». Il invoque ainsi Lévitique 20, 27 comme parole d'autorité biblique contre l'astrologie :

IE ne sçauroye commencer par une preuve plus puissante que le tesmoignage de l'Eternel, qui condamne irremissiblement comme sorciers, enchanteurs et magiciens tous ceux qui font profession de predire les choses à avenir. Voicy donc l'arrest irrevocable qu'il a rendu contre telles gens au Levitique chap. 20. vers. 27. *L'homme ou la femme qui seront sorciers ou devins mourront, et seront lapidez de pierres, et leur sang sera sur eux.* Notez premierement que voila les devins rangez avec les sorciers, et qu'en tous les autres lieux,

³¹ Par exemple, le terme latin *ariolus*, aujourd'hui traduit par « devin », est souvent traduit par le terme « ariole » qui reçoit différentes acceptations. Par exemple, Froissart emploie le terme « arioles » pour désigner les invocateurs de démons qui ont cherché à désenvoûter Charles VI, et les distingue des « devins » (Jean Froissart, *Œuvres de Froissart : Chroniques*, éd. par Kervyn de Lettenhove, vol. 15 (Bruxelles : Victor Devaux, 1871), 353. Laurent Bouchel reprend l'exemple de Charles VI et la terminologie de Froissart dans son chapitre sur les magiciens et les sorciers de son recueil de jurisprudence criminelle française : Laurent Bouchel, *La justice criminelle de la France signalée des exemples les plus notables* (Paris : Jean Petit-Pas, 1622), 559-60.

³² Pithoys, *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliaques*, 18.

où il est fait mention de ces prognostiqueurs, ils sont toujours traités comme les sorciers et les enchanteurs. Notez 2. Que cet arrest est prononcé généralement contre toutes sortes de devins, sans exception quelconque. Aussi est-il vray que de quelque façon qu'on entreprenne de deviner les choses futures qui dependent de la libre volonté de Dieu et des hommes ; c'est un crime de leze majesté divine, une saillie d'impiété, une relique d'idolatrie Payenne, une marque d'atheisme, une pratique de magie noire et diabolique. En un mot, c'est fouler aux pieds cette Loy du Dieu vivant si expressément et si hautement publiee au chap. 19. du Levitique verset 26. *Vous ne devinez point, vous n'observez point les temps*³³.

Pour Pithoys, qui est devenu professeur de droit à Sedan après avoir quitté son ordre religieux, le Lévitique possède non seulement l'autorité première que les protestants accordent à la Parole de Dieu, mais il est également une référence légale, puisqu'il est généralement considéré, avec le Deutéronome, comme la législation originelle du peuple hébreu telle qu'elle a été donnée par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï. Il permet donc d'obtenir un « arrest » contre les « Genethliques ».

Le raisonnement biblico-légal de Pithoys est intéressant à étudier, car il révèle par contraste ce qu'il n'est pas possible de faire chez les exégètes catholiques. Cela se remarque en particulier dans le fait que pour fonder bibliquement sa condamnation l'ancien minime s'appuie sur une traduction du texte biblique fondée sur une sémantique qu'on retrouve uniquement dans le texte hébreu de la Bible massorétique et non dans le grec de la Septante. Par exemple, Pithoys traduit le passage du Lévitique 19, 26 par « vous ne devinez point, vous n'observerez point les temps³⁴ ». Pour ce verset, il s'inspire de la traduction française de la Bible de Genève (1588) qui le traduit par « vous ne devinez point, et ne prognostiquerez point les temps³⁵ ». Ainsi Pithoys trouve dans la Bible une condamnation explicite de la divination et de l'observation des temps, couramment interprétée comme étant l'observation des astres dans le but de faire des prédictions. À l'inverse, dans la Vulgate clémentine de 1598, le même verset est traduit par « Non augurabimini, nec observabitis somnia » c'est-à-dire une

³³ Pithoys, 18-19.

³⁴ Pithoys, 19.

³⁵ *La Bible, qui est toute la sainte esriture du Vieil et Nouveau testament* (Genève, 1588), Lévitique 19, 26.

simple interdiction des augures (la divination par le mouvement des oiseaux) et de la divination par les songes³⁶.

2.2 Un exemple d'interprétation : les versions condamatoires d'Isaïe et Jérémie

Pour les érudits catholiques, les seuls versets qui semblent spécifiquement interdire la prédiction du futur par les astres sont ceux tirés des écrits prophétiques, en particulier ceux des prophètes Isaïe et Jérémie. Ils sont discutés aussi bien par des adversaires de l'astrologie comme Pereira, Mersenne ou Pithoys, que par ses défenseurs comme Giuntini ou Villon. Dans ces textes, Dieu s'exprime par la bouche du prophète pour mettre en garde les Hébreux contre des pratiques caractéristiques du paganisme. En voici les principaux (d'autres versets moins fréquemment cités sont indiqués en note³⁷) :

Isaïe 44, 25 : « C'est moi qui fais voir la fausseté des prodiges de la magie ; qui rends insensés ceux qui se mêlent de deviner ; qui renverse l'esprit des sages, et qui convainc de folie leur *vaine* science³⁸. »

Isaïe 47, 10-13 : « C'est votre sagesse et votre science même qui vous a séduite. Vous avez dit dans votre cœur : Je suis souveraine, et il n'y en a point d'autre que moi. Le mal vous attaquera sans que vous sachiez d'où il vient : vous vous trouverez surprise d'une affliction dont vous ne pourrez vous défendre ; et une misère que vous n'avez jamais prévue, viendra tout d'un coup fondre sur vous. Venez avec vos enchanteurs et avec tous vos secrets de magie, auxquels vous vous êtes appliquée avec tant de travail dès votre jeunesse, pour voir si vous en tirerez quelque avantage, et si vous pourrez en devenir plus forte. Cette multitude de conseillers n'a fait que vous fatiguer. Que ces augures qui étudient le ciel, qui contemplent les astres, et qui comptent les mois pour en tirer les

³⁶ Sur les difficultés d'interprétation de ce passage liées à la polysémie des termes grecs et hébreux, Cornelius a Lapide fournit un résumé très éclairant : Cornelius a Lapide, *Commentaria In Pentateuchum Mosis* (Anvers : Martinus Nutius et Ioannes Meursius, 1616), « in Leviticum », c. 19, v. 26, 715B-716A.

³⁷ Isaïe 41, 23 : « Découvrez-nous ce qui doit arriver à l'avenir, et nous reconnaitrons que vous êtes dieux [annunciate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos] » ; Ecclésiaste 8, 6-7 : « et c'est une grande misère à l'homme de ce qu'il ignore le passé, et qu'il ne peut avoir aucune nouvelle de l'avenir [et multa hominis afflictio, quia ignorat praeterita, et futura nullo scire potest nuntio]. » ; Ecclésiaste 10, 14 : « L'homme ignore ce qui a été avant lui ; et qui pourra lui découvrir ce qui doit être après lui ? [Ignorat homo quid ante se fuerit ; et quid post se futurum sit, quis ei poterit indicare ?] »

³⁸ Isaïe 44, 25 : « [ego sum Dominus] irrita faciens signa divinatorum, et ariolos in furorem vertens ; convertens sapientes retrorsum, et scientiam eorum stultam faciens. »

prédications qu'ils veulent vous donner de l'avenir, viennent maintenant, et qu'ils vous sauvent³⁹. »

Jérémie 10, 2-3 : « Ne vous rendez point disciples des erreurs des nations ; ne craignez point les signes du ciel comme les nations les craignent ; parce que les lois des peuples *de la terre* ne sont que vanité⁴⁰. »

On remarque facilement que ces versets sont pour le moins allusifs, ni l'objet de la condamnation ni la réalité de la condamnation elle-même ne sont clairs. Néanmoins, les exégètes qui les commentent s'accordent pour considérer que, par ces mots, les prophètes visent une pratique spécifique de l'astrologie judiciaire. Cette interprétation repose sur des bases traditionnelles et contextuelles : traditionnelle, puisque cette interprétation a déjà été proposée par plusieurs Pères de l'Église, dont Jérôme lui-même, qui ont vu dans ces textes des paroles divines adressées contre les cultes astraux et le fatalisme des païens ; contextuelles, puisque d'après leur position dans les livres prophétiques, ces textes font partie d'une dénonciation plus générale de l'influence sur les Hébreux des mœurs et de la religion des païens, en premier lieu les Babyloniens, auxquels les historiographies ancienne et moderne identifient les Chaldéens, considérés comme une secte d'astrologues.

À la différence des exégètes médiévaux et des exégètes protestants qui font immédiatement le lien entre ces cultes astraux et l'astrologie judiciaire, les exégètes catholiques post-tridentins préfèrent une interprétation *a minima* du sens littéral du texte : pour eux, cette astrologie se réduit à un culte païen des astres. Ceci est particulièrement visible dans l'interprétation de Jérémie 10, 2 – probablement, le verset le plus commenté au sujet de l'astrologie⁴¹. Ce verset est déjà commenté par Jérôme qui interprète les propos du

³⁹ Isaïe 47, 10-13 : « Sapientia tua et scientia tua, haec decepit te. Et dixisti in corde tuo : Ego sum, et praeter me non est altera. Veniet super te malum, et nescies ortum ejus; et irruet super te calamitas quam non poteris expiare ; veniet super te repente miseria quam nescies. Sta cum incantatoribus tuis et cum multitudine maleficiorum tuorum, in quibus laborasti ab adolescentia tua, si forte quod prosit tibi, aut si possis fieri fortior. Defecisti in multitudine consiliorum tuorum. Stent, et salvent te augures caeli, qui contemplabantur sidera, et supputabant menses, ut ex eis annuntiarent ventura tibi. »

⁴⁰ Jérémie 10, 2-3 : « Juxta vias gentium nolite discere, et a signis caeli nolite metuere, quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt. »

⁴¹ Par exemple, lors de l'éclipse du 12 août 1654, le pasteur Moïse Amyraut, désireux de désarmer les craintes de ses ouailles au sujet des prédictions apocalyptiques associées au phénomène cosmique, choisit pour objet de prédication Jérémie 10, 2. Le sermon sera ensuite publié sous le titre : Moïse Amyraut, *Sermon sur ces paroles du prophete Jeremie, chap. 10, vs. 2* (Saumur : Jean Lesnier, 1654).

prophète dans le sens d'une condamnation de la vénération des astres et des doctrines leur attribuant le gouvernement du monde :

Il [Jérémie] parle spécialement contre ceux qui vénèrent les [corps] célestes – qui sont les signes pour marquer les années, les temps, les mois et les jours –, qui estiment que le genre humain est régi par ces corps, et qu'ils sont les causes par lesquelles le [monde] céleste gouverne le [monde] terrestre⁴².

Alors que Thomas d'Aquin donne une interprétation théologique de ce verset en y voyant une condamnation de ceux qui croient que les astres « imposent une nécessité à ce qui dépend du libre arbitre⁴³ », les exégètes catholiques post-tridentins préfèrent une condamnation plus contextualisée historiquement. Par exemple, le jésuite Juan Maldonado, professeur au collège de Clermont de 1563 à 1575, dans un commentaire posthume publié en 1610, parle simplement d'une condamnation « des gentils qui attribuent tout à la force des astres [mores gentium, quae omnia putabant stellarum vi⁴⁴] ». De même, le jésuite Gaspar Sanchez, professeur royal d'Écriture sainte à l'université d'Alcalá de Henares dans les années 1610-1620, estime dans un commentaire daté de 1618 que le verset vise spécifiquement les Gentils qui « estimaient que toutes les choses humaines dépendaient [des signes célestes]⁴⁵ » et « vénéraient le Soleil, la Lune et les autres astres⁴⁶ ». Il justifie cette interprétation par plusieurs détails tirés de l'érudition historique biblique et hébraïque sur la religion des anciens païens, qu'il détaille avec un certain plaisir : l'Égypte rendait ainsi culte au

⁴² Jean-François Bareille, éd., « Commentaire sur Jérémie », in *Œuvres complètes de Saint Jérôme*, vol. 6 (Paris : Louis Vivès, 1879), l. 2, 239B. : « Proprie adversus eos loquitur, qui venerantur coelestia, et quae in signa sunt posita annorum, temporum, mensium, et dierum, ab his aestimant regi humanum genus, et ex causis coelestium terrena moderari. »

⁴³ Thomas d'Aquin, « In Jeremiam prophetam expositio », in *Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia*, éd. par Stanislas Édouard Fretté, vol. 19 (Paris : Louis Vivès, 1876), c. 10, §2, 105B. : « Primo proponit praeceptum, ut non flectantur ad idolatriam, neque gentium imitatione, juxta vias; neque caelestium magnitudine, a signis caeli nolite metuere, ita scilicet quod in eis divinitatem credatis; vel quod necessitatem habeant super ea quae dependent ex libero arbitrio. Deut. 4 : ne forte elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit dominus Deus ut ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt. » Thomas fait un lien similaire dans son commentaire du livre d'Isaïe où il interprète la condamnation d'Isaïe 10, 13 comme celle des « usages des astrologues, qui enseignent à considérer la naissance des royaumes d'après le lever des astres [loquitur more astrologorum, qui docent considerare ortus regnorum secundum ortus planetarum] » : Thomas d'Aquin, *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Expositio super Isaiam ad litteram*, éd. par Léonine, vol. 28 (Roma : Editori di San Tommaso, 1974), c. 47, 197A.

⁴⁴ Juan Maldonado, *Commentarii in prophetas IIII. Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio psalmi CIX et epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis eodem auctore* (Paris : Claude Morel, 1610), c. 10, v. 2, 49.

⁴⁵ Gaspar Sánchez, *In Jeremiam prophetam commentarii cum paraphrasi* (Lyon : Horace Cardon, 1618), 263. « ab illis [signa caelestia] existimabant humana omnia pendere »

⁴⁶ Sánchez, col. 263-264.

Soleil et à la Lune sous les noms d'Osiris et Isis ; plusieurs villes étaient nommées en l'honneur du Soleil comme Heliopolis ou une ville du pays de Canaan appelée Bethsames, c'est-à-dire la demeure du Soleil ; au temps de Job, les Arabes adoraient le Soleil, comme on peut le déduire du texte biblique ; le dieu Melchon ou Moloch était présenté comme un simulacre du Soleil ; les juifs eux-mêmes ont adoré le Soleil et la Lune comme le dit le prophète Ézéchiel.

On retrouve une interprétation similaire, fondée sur une érudition aussi bien grecque que latine, chez le jésuite Cornelius a Lapide, l'un des plus célèbres commentateurs de la Bible du début du 17^e siècle, professeur à Louvain de 1596 à 1616, puis au Collegio Romano jusqu'en 1623. Dans son commentaire des principaux prophètes publié en 1621, il explique à propos du verset que les Gentils, abusés par la beauté des astres, les adoraient comme des dieux et pensaient qu'ils étaient animés. Il compare cette position à celle exposée par Platon dans *l'Épinomis*, et aux commentaires sur le sujet d'Origène et Augustin⁴⁷. Il cite en longueur un passage de la *Mathesis* de Firmicus Maternus expliquant la correspondance entre les astres et les différentes parties du corps, et se désole que les anciens aient cru à de tels « délires » (*deliria*).

Une dernière position, plus originale parce qu'elle interprète les textes prophétiques dans le sens d'une condamnation claire de l'astrologie judiciaire, se trouve chez Michele Ghisleri, un autre des principaux commentateurs bibliques du début du 17^e siècle. Ghisleri, de l'ordre des théatins, est un érudit romain reconnu, un ami du bibliothécaire du Vatican Leone Allacci. Dans son commentaire du livre de Jérémie publié en 1617, il parvient à trouver dans le sens littéral du texte une référence cachée aux théories de l'astrologie judiciaire au terme d'un raisonnement complexe sur la véritable signification de l'expression « signes du ciel »⁴⁸ : discutant en longueur les différents sens du mot *signa* sur la base d'arguments philologiques et historiques, il se demande si les « signes » désignent des manifestations météorologiques, des idoles païennes ou les différents aspects et constellations des astres ; il parvient à exclure la première interprétation, fondée selon lui sur une mauvaise compréhension du sens du terme hébreu originel, puis explique préférer la dernière interprétation à la deuxième pour

⁴⁷ Cornelius a Lapide, *Commentaria in Ieremiam prophetam, Threnos et Baruch* (Anvers : Martinus Nutius et fratres, 1621), c. 10, 67A.

⁴⁸ Michele Ghisleri, *In Ieremiam prophetam commentarii, item in Baruch, et breves D. Jo. Chrysost. in Ieremiam explanationes, et octo Origenis homiliae, quae nunc omnia in lucem emittuntur*, vol. 1 (Lyon : Laurent Durand, 1623), « in Ieremiam », c. 10, 844A-846B.

des raisons qui ne sont pas très claires. Il en déduit alors que le sens littéral du texte doit être interprété dans le sens d'une condamnation explicite par l'Esprit saint des thèses de l'astrologie judiciaire et de ceux qui attribuent aux astres des influences non pas seulement sur les choses naturelles, mais également sur les choses contingentes, et la domination sur les hommes⁴⁹. Le verset constituerait donc, sur la base de critères purement philologiques, une (sinon la seule) condamnation explicite de l'astrologie judiciaire dans le texte biblique.

Une exégèse comme celle de Ghisleri reste atypique dans les milieux exégétiques catholiques. Si les autres interprètes sont d'accord avec la condamnation de l'astrologie, ils considèrent que ce n'est qu'*a posteriori*, grâce à l'enseignement de l'Église, que l'on peut voir dans ce verset une condamnation plus générale de la mauvaise astrologie. Ainsi, ce n'est que dans la deuxième partie de leur commentaire, celle réservée à l'interprétation extrinsèque des passages, qu'ils font figurer des condamnations de l'astrologie. Maldonado considère ainsi que par ce verset de Jérémie « est condamnée toute vaine astrologie ou divination [damnatur hic omnis vana astrologia et divinatio⁵⁰] ». Gaspar Sanchez est plus conciliant puisqu'il rappelle que la religion n'interdit pas de craindre ce qui est présagé par les signes, comme les tempêtes, les stérilités ou les morts, mais seulement de leur rendre un culte comme les Gentils. Cornelius a Lapide, au contraire, n'hésite pas à profiter de ce passage pour composer une petite réfutation de l'astrologie judiciaire, en s'appuyant sur Pic de la Mirandole, Pereira et Alessandro de Angelis et plusieurs auteurs antiques⁵¹.

Le caractère *a posteriori* de cette interprétation a une conséquence importante : pour les adversaires de l'astrologie, même si ces références bibliques apparaissent généralement en introduction de leurs réfutations, elles ne tiennent pas lieu d'autorités scripturaires. Par exemple, Pereira n'y consacre que quelques lignes, et Mersenne les mentionne sans même les discuter. À l'inverse, ses partisans comme Giuntini et Villon réfutent facilement l'application de ces versets à toute forme d'étude des influences célestes, y voyant seulement une condamnation du fatalisme astral païen. C'est ce qu'explique par exemple Villon (qui reprend les propos de Giuntini) à propos d'Isaïe 47 :

⁴⁹ Ghisleri, 1:844B. « Neque enim naturalia dumtaxat stellarum adscribebant influentiis, sed et contingentia, et dominium in homines, ut pote per quas hostes contra se excitatos arbitrabantur. »

⁵⁰ Maldonado, *Commentarii in prophetas IIII. Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio psalmi CIX et epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis eodem auctore*, c. 10, v. 2, 49.

⁵¹ Lapide, *Commentaria in Ieremiam prophetam, Threnos et Baruch*, 67A-66B.

[Sur Isaïe 47 :], Mais ces paroles ne condamnent que l'erreur de ceux qui n'admettent rien par-dessus le Ciel, n'y de plus fort que les estoilles, croyant qu'elles seules peuvent pousser ou retirer les hommes des dangers et malheurs ausquels nous les voyons souvent plonger, et leur octroyer les biens desquels nous les voyons quelquefois iouïr. Telle a esté l'opinion de certains Arabes Chaldeens, Ægyptiens, et autre semblable canaille qui n'avoit point de cognoissance du vray Dieu, et contre qui le Prophete fulminoit⁵².

Sur l'interprétation de ces passages, le développement d'une lecture historique et contextualisée de la Bible ne joue pas forcément en faveur des partisans de l'astrologie. Même si l'interprétation de ces passages dans le sens d'une condamnation des cultes astraux ou du fatalisme présents chez certains peuples de l'Antiquité s'impose parmi les commentateurs, plusieurs l'accompagnent d'un récit téléologique considérant l'ancienne religion astrale comme la source de l'astrologie judiciaire. À partir de la fin du 17^e siècle, certains commentateurs, comme les capucins Louis de Poix, Jérôme d'Arras et Séraphin de Paris, ou le bénédictin Augustin Calmet utilisent même le verset Jérémie 10, 2 comme prétexte pour composer des histoires de l'idolâtrie⁵³. Car à défaut d'affirmer la condamnation de l'astrologie, la Bible ne l'invalide pas non plus : et une fois confirmée la première par d'autres autorités, la Bible constitue facilement une nouvelle confirmation.

3 Deux autorités théologiques majeures : Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin

Pour compenser les ambiguïtés de la Bible, les théologiens catholiques se tournent vers les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux qui deviennent ainsi les principaux lieux théologiques autour desquels s'organise le débat sur la légitimité de l'astrologie. L'idée est qu'il existe parmi ces autorités un consensus sur lequel il est possible de fonder la doctrine officielle de l'Église au sujet de l'astrologie. « Les Peres se sont attrouppés en l'unité de ce sentiment, pour detester cette forme de divination superstitieuse et detestable, aussi est-elle pleine d'erreur et d'heresie⁵⁴ » constate ainsi Léonard de Marandé. Dans le débat sur

⁵² Antoine de Villon, « Apologie contre les calomnieurs de l'Astrologie », in *L'usage des éphémérides*, vol. 1 (Paris : Jean Moreau, 1624), f° éj.

⁵³ [Louis de Poix, Jérôme d'Arras et Séraphin de Paris], *Les Prophéties de Jérémie et de Baruch*, vol. 2 (Paris : P. G. Simon, 1780), 192-219; Augustin Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : Jérémie, et Baruch* (Paris : Pierre Emery, 1714), 125-31.

⁵⁴ Léonard de Marandé, *Morales chrestiennes du théologien françois, quatriesme partie* (Paris : Michel Soly, 1648), 263.

l'astrologie, les références à ces autorités anciennes sont extrêmement nombreuses : il s'agit principalement des Pères de l'Église grecs et latins (Augustin d'Hippone, Origène, Tertullien, Basile de Césarée, Ambroise de Milan, Grégoire de Nazianze, Grégoire le Grand, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, etc.) auxquels s'ajoutent, quoique de façon beaucoup moins systématique, quelques théologiens scolastiques (Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Roger Bacon, Pierre d'Ailly, Nicole Oresme, Henri de Hesse, etc.). Parmi ces noms, Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin occupent la place la plus éminente. À partir des années 1600, ils sont de plus en plus exclusivement cités ; c'est le cas en particulier dans les textes normatifs comme la bulle *Coeli et Terrae* de Sixte V de 1586 ou de la censure de la faculté de théologie de Paris contre les astrologues de 1619 où ils font figure de références doctrinales principales. À partir des années 1630, lorsqu'un auteur désire exposer un bref avis théologique sur l'astrologie, il se contente généralement, après avoir dressé sa liste de lieux théologiques, de développer uniquement le point de vue de ces deux docteurs⁵⁵.

Ce statut privilégié d'Augustin et Thomas d'Aquin tient avant tout à leur titre de docteurs de l'Église, dont la fonction d'interprètes privilégiés du dogme chrétien a été affirmée avec force par le concile de Trente. Il tient aussi à la richesse et l'originalité de leur réflexion sur l'astrologie, qui surpasse celle des autres Pères latins ou grecs. Mais il est peut-être également dû aux rôles d'antagonistes qu'ils jouent dans le débat sur l'astrologie aux 16^e et 17^e siècles. D'un côté, Augustin est principalement invoqué par les adversaires de l'astrologie et les opposants à toute forme de prédiction : par exemple, il joue un rôle clé dans l'argumentation théologique des *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, celle du *De rerum praenotione* de Jean Pic de la Mirandole, celle de *l'Advertissement contre l'astrologie judiciaire* de Calvin ou celle du *De divinatione astrologica* de Pereira. De l'autre, Thomas d'Aquin est l'autorité favorite de ses partisans ou des « modérés » : Francesco Giuntini dans le *Speculum astrologiae*, Jean Taxil dans *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* ou Jean-Baptiste

⁵⁵ C'est ce que font par exemple Léonard de Marandé (Marandé, 262-65.) et Jean-Baptiste Thiers (Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens* (Paris : A. Dezallier, 1679), 218-19, 224-28.) Même le protestant David Derodon, professeur de philosophie à l'académie de Nîmes, fait débiter son *Discours contre l'astrologie judiciaire* par l'affirmation suivante, qui reprend la distinction directement tirée de la question sur l'astrologie de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin : « les philosophes remarquent trois sortes d'effets futurs dans la nature ; les uns qu'ils appellent nécessaires, les autres probables, et les derniers libres ou purement contingens » (David Derodon, *Discours contre l'astrologie iudiciaire*, 2^e éd. (Genève : Jean Antoine et Samuel de Tournes, 1663), 1.)

Morin dans *l'Astrologiarum domorum cabala detecta* et *l'Astrologia Gallica* l'invoquent ainsi comme une autorité majeure en faveur de la licéité des prédictions astrologiques.

Dès lors, quels sont les arguments de ces auteurs ? Comment peut-on expliquer leur succès ? Tiennent-ils effectivement des discours différents à propos de la légitimité de l'astrologie ?

3.1 Augustin

Commençons par Augustin, qui est généralement invoqué pour justifier la condamnation radicale de toute forme de prédiction astrologique. Aux 16^e et 17^e siècles, on retient surtout de lui les attaques développées dans les *Confessions* et la *Cité de Dieu*, ce qui n'est guère surprenant vu l'importance qu'occupent ces deux œuvres non seulement dans la culture théologique, mais également dans la culture normale de tout lettré de cette époque. Les théologiens complètent ces références par des passages tirés de deux ouvrages destinés à un public plus spécialiste : *De doctrina christiana* et *De Genesi ad litteram*⁵⁶. Ces passages ont en commun la condamnation de toute forme de prédiction astrologique comme pacte tacite avec le démon. Les témoignages – rares, il est vrai – de l'adhésion d'Augustin à une cosmologie néoplatonicienne ou aux influences célestes sont négligés, si bien que l'évêque n'apparaît plus que comme un adversaire radical de l'astrologie horoscopique.

La première source la plus citée est les livres 4 et 7 des *Confessions* où Augustin évoque à différentes reprises son intérêt pour l'astrologie durant sa jeunesse, puis son abandon progressif de celle-ci après plusieurs années de réflexions sur le problème de la liberté de l'homme et de l'origine du mal, dans un contexte de réfutation des doctrines des manichéens⁵⁷. Au livre 7, il explique le rôle décisif que joue dans sa réflexion le récit que lui fait un de ses amis Firminus : la mère de celui-ci et une servante conçoivent et accouchent de deux garçons exactement au même moment, et le père établit le même horoscope pour les deux enfants, alors que leurs origines sociales les promettent à des destins très différents⁵⁸.

⁵⁶ Augustin prend également position contre l'astrologie dans le *Contra academicos* (l. 1, c. 7), et le *De diversis quaestionibus* (q. 45, n° 2).

⁵⁷ Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2006), 208-10; Béatrice Bakhouché, « Saint Augustin et l'astrologie : à propos des Confessions IV, 3,4 », *Vita Latina* 154, n° 1 (1999) : 54-62.

⁵⁸ Augustin, *Œuvres de saint Augustin, 13, Les confessions livres I-VII*, éd. par Aimé Solignac, trad. par Eugène Tréhorel et André Bouissou, Bibliothèque Augustinienne (Paris : Desclée De Brouwer, 1962), l. 7, c. 6, n° 8. Idem, n° 10. (pages ?)

Ce « problème des jumeaux », un classique de la littérature anti-astrologique antique discuté dans plusieurs de ses œuvres, est pour lui le meilleur argument contre les prédictions astrologiques puisqu'il montre que les destins individuels ne peuvent dépendre des astres⁵⁹.

La seconde source la plus citée est *La Cité de Dieu*, où se trouve l'exposé le plus développé d'Augustin sur l'astrologie, qui revient sur la question à l'occasion d'une réflexion sur l'histoire de Rome et son destin exceptionnel. Il veut notamment réfuter les interprétations fatalistes de cette histoire, et s'attaque en premier lieu, en *La Cité de Dieu* 5, 1-7, aux conceptions astrologiques faisant dépendre les destinées individuelles et collectives des positions des planètes. Sa réfutation se déroule en plusieurs temps. Dans un premier temps, il rejette brièvement la possibilité que les astres soient cause des événements futurs au nom de la dignité des sphères célestes, qui ne pourraient être la cause de crime. Dans un second temps, il s'attaque à l'affirmation que les astres sont les signes et non les causes des événements futurs, une position qu'il attribue à des « hommes d'un rare savoir », peut-être Origène et Plotin. Cette réfutation, plus longue, s'appuie à nouveau sur le problème des jumeaux, où il généralise l'argument des *Confessions* : les astrologues ne peuvent rendre compte de la diversité de sexe, de vie et d'actions entre deux enfants pourtant nés au même moment. Augustin prend cette fois-ci l'exemple tiré de la Genèse des deux fils jumeaux d'Isaac et Rébecca, Jacob et Ésaü, qui ont connu un destin totalement différent alors qu'ils sont nés en même temps – le premier tenant le pied de l'autre en sortant du ventre de sa mère. Il réfute alors l'objection de Nigidius, pour qui le faible intervalle de temps entre les deux naissances suffit à produire des horoscopes très différents, en affirmant que cette objection invalide en fait toute forme de prédiction astrologique : si une si petite différence de temps peut causer de si grandes différences d'interprétation, on ne peut rien dire d'aucun horoscope. Augustin poursuit en étendant son raisonnement aux prédictions sur les animaux et les plantes : des bêtes nées au même moment ont des destins très différents, des grains semés le même jour vont ou bien germer ou bien être brûlés par la nielle ou encore être mangés par les animaux⁶⁰.

⁵⁹ Il est évoqué par exemple dans le *De diversis quaestionibus* (q. 45, n° 2) et dans le *De Genesi ad litteram libri duodecim* (l. 2, c. 17, n° 36).

⁶⁰ Augustin, *Œuvres de Saint Augustin*, 33, *La Cité de Dieu/De Civitate Dei*, éd. par Bernhard Dombart et al., trad. par Gustave Combès, Réimpression de l'édition de 1959 avec un Supplément bibliographique de C. Revel-Barreteau, Bibliothèque augustinienne (Paris : Institut d'études augustiniennes, 2014), l. 5, n° 7. (pages ?) « Solent tamen homines ad temptandam peritiam mathematicorum adferre ad eos constellationes mutorum animalium, quorum ortus propter hanc explorationem domi suae diligenter observant, eosque mathematicos praeferunt ceteris, qui constellationibus inspectis dicunt non esse hominem natum, sed pecus. Audent etiam

Il en conclut l'impuissance des constellations aussi bien sur les êtres animés qu'inanimés, et par là, à l'inanité de l'art des astrologues. Fait important, il poursuit en donnant une interprétation de la vérité de plusieurs prédictions astrologiques : pour lui, il y a plusieurs raisons de croire que si les astrologues étonnent parfois par la vérité de leurs réponses, c'est parce qu'ils sont portés par une inspiration secrète (*occulto instinctu*) venue des esprits mauvais⁶¹.

Autre texte cité, le livre 2 du *De doctrina christiana*, dédié à la question des signes divins, où Augustin attaque les doctrines des gentils sur l'interprétation des signes envoyés par les divinités, en particulier les diverses formes de divination (livre 2, chapitres 19-28). Il essaie ainsi de clarifier ce qui, dans ces doctrines, n'est pas d'origine divine, mais est au contraire « superstitieux » (l. 2, ch. 19-20). Il définit ce dernier terme ainsi :

Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes concernant la fabrication et le culte des idoles, ou visant à rendre un culte, comme à Dieu, à la création ou à quelque partie de la création, ou en vue de consulter les démons et de conclure avec eux des pactes d'alliance fondés sur des signes, telles les machinations des arts magiques, que les poètes ont l'habitude d'évoquer, plutôt d'ailleurs qu'ils ne les enseignent⁶².

Sont ainsi superstitieux les livres des haruspices et des augures, les amulettes, « les remèdes que condamne aussi la science médicale » comme les incantations, les caractères, ou les « les diverses manières de suspendre, de nouer, et même de lier quelque objet de façon

dicere quale pecus, utrum aptum lanitio, an uectationi, an aratro, an custodiae domus. Nam et ad canina fata temptantur et cum magnis admirantium clamoribus ista respondent. Sic desipiunt homines, ut existiment, cum homo nascitur, ceteros rerum ortus ita inhiberi, ut cum illo sub eadem caeli plaga nec musca nascatur. Nam si hanc admiserint, procedit ratiocinatio, quae gradatim accessibus modicis eos a muscis ad camelos elephantosque perducatur. Nec illud uolunt aduertere, quod electo ad seminandum agrum die tam multa grana in terram simul ueniunt, simul germinant, exorta segete simul herbescunt pubescunt flauescunt, et tamen inde spicas ceteris coaeuas atque, ut ita dixerim, congerminales alias robigo interimit, alias aues depopulantur, alias homines auellunt. Quo modo istis alias constellationes fuisse dicturi sunt, quas tam diuersos exitus habere conspiciunt? An eos paenitebit his rebus dies eligere easque ad caeleste negabunt pertinere decretum, et solos sideribus subdent homines, quibus solis in terra Deus dedit liberas uoluntates? »

⁶¹ Augustin, l. 5, n° 7. (pages ?) « His omnibus consideratis non inmerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa uera respondent, occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fatibus inserere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est. »

⁶² Augustin, *Œuvres de Saint Augustin, 11/2, La doctrine chrétienne/De doctrina Christiana. Texte critique du CCL, revu et corrigé*, trad. par Madeleine Moreau, Bibliothèque augustiniennne, 11.2 (Paris : Institut d'études augustiniennes, 1997), l. 2, c. 20, n° 30, p. 183. « Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad faciendam et colendam idola pertinens uel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae uel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere assolent poetae. »

particulière, cela non pour soulager les corps, mais pour obtenir certaines indications, soit cachées, soit même manifestes », les « observations vides de sens (*inanissimae observationes*) » comme le fait de retourner à son lit si l'on éternue en se chaussant et autres exemples du même type. Puis Augustin mentionne le cas des *mathematici* (l. 2, ch. 21-22).

Il ne faut pas non plus mettre à l'écart de cette catégorie de superstitions néfastes ceux que l'on appelle, à cause de leurs observations sur les jours de la naissance, les généthliques et que de nos jours on nomme communément mathématiciens. De fait, ces gens recherchent bien, au moment où quelqu'un naît, la vraie position des astres, et parfois même ils le font avec grand soin ; mais quand, à partir de là, ils tâchent de prédire soit nos actes, soit leurs conséquences, ils se trompent tout à fait, et vendent à des ignorants une déplorable servitude. Car tout homme libre une fois entré chez un de ces mathématiciens, donne de l'argent pour sortir de là esclave de Mars ou de Vénus, ou plutôt de tous les astres auxquels ceux qui sont tombés les premiers dans cette erreur et l'ont transmise à la postérité, ont donné soit des noms de bêtes, en raison d'une ressemblance, soit des noms d'hommes, pour honorer ces hommes-là⁶³.

Il explique ensuite que les hommes de jadis ont donné aux astres les noms de leurs héros, et il rappelle que les astres sont l'œuvre de Dieu, et qu'il les a placés dans l'ordre qu'il a voulu pour marquer les distinctions du temps et ses variations⁶⁴. Il développe une nouvelle fois et

⁶³ Augustin, l. 2, c. 21, n° 32, p. 184-187. « Neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt qui genethliaci propter natalium dierum considerationes, nunc autem uulgo mathematici uocantur. Nam et ipsi, quamuis ueram stellarum positionem cum quisque nascitur consectentur, et aliquando etiam peruestigent, tamen quod inde conantur uel actiones nostras uel actionum euenta praedicere, nimis errant et uendunt imperitis hominibus miserabilem seruitutem. Nam quisque liber ad huiusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam ut seruus inde exeat aut Martis aut Veneris uel potius omnium siderum, quibus illi qui primi errauerunt erroremque posteris propinauerunt, uel bestiarum propter similitudinem uel hominum ad ipsos homines honorandos imposuerunt uocabula. »

⁶⁴ Augustin, l. 2, c. 21, n°32, p. 186, 188. « Non enim mirandum est cum etiam propioribus recentioribusque temporibus sidus, quod appellamus Luciferum, honori et nomini Caesaris Romani dicare conati sunt. Et fortasse factum esset atque isset in uetustatem, nisi auia eius Venus praeoccupasset hoc nominis praedium, neque iure ullo ad heredes traiceret quod numquam uiua possederat aut possidendum petiuerat. Nam ubi uacabat locus neque alicuius priorum mortuorum honore tenebatur, factum est quod in rebus talibus fieri solet. Pro Quintili enim et Sextili mensibus Iulium atque Augustum uocamus de honoribus hominum Iulii Caesaris et Augusti Caesaris nuncupatos, ut facile qui uoluerit intellegat etiam illa sidera prius sine his nominibus caelo uagata esse; mortuis autem illis quorum honorare memoriam uel coacti sunt homines regia potestate uel placuit humana uanitate, nomina eorum imponentes sideribus eos ipsos sibi mortuos in caelum leuare uidebantur. Sed quodlibet uocentur ab hominibus, sunt tamen sidera quae Deus instituit et ordinauit ut uoluit, et est certus motus illorum, quo tempora distinguuntur atque uariantur. Quem motum notare, cum quisque nascitur, quo modo se habeat, facile est per eorum inuentas conscriptasque regulas, quos sancta Scriptura condemnat dicens: *Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo eius dominum non facilius inuenerunt?* »

réfute l'argument des jumeaux, en prenant l'exemple de Jacob et Ésaü⁶⁵. Puis, il expose les dangers de la pratique des sciences divinatoires : sous l'emprise des artifices et prestiges des démons, les hommes qui s'y adonnent se voient révéler des événements passés ou à venir, qui arrivent souvent comme ils ont été prédits, ce qui les pousse à aller plus loin dans ces pratiques et donc à entrer en commerce avec les démons (l. 2, c. 23) :

Il en résulte en effet que, en vertu d'une décision secrète de Dieu, des hommes avides de connaissances mauvaises se voient livrés, dans la mesure où leurs intentions l'ont mérité, aux moqueries et aux duperies d'anges prévaricateurs qui se moquent d'eux et les dupent, ces anges à qui, selon l'ordre si beau de la nature, la part la plus basse de ce monde a été soumise par une loi de la Providence divine. Or, sous l'effet de ces moqueries et de ces duperies, il arrive que dans ces sortes de divinations superstitieuses et néfastes, on évoque nombre d'événements passés et futurs qui se produisent exactement comme on les évoque, et beaucoup, pour ceux qui observent de telles pratiques, arrivent conformément à ces pratiques, et que, ainsi pris au piège, ces gens deviennent plus curieux dans ce domaine et se laissent de plus en plus enfermer dans les multiples filets de cette très dangereuse erreur⁶⁶.

⁶⁵ Augustin, l. 2, c. 22, n° 33-34, p. 188, 190. « Sed ex ea notatione uelle nascentium mores, actus, euenta praedicere, magnus error et magna dementia est. Et apud eos quidem qui talia dediscenda didicerunt, sine ulla dubitatione refellitur haec superstitio. Constellationes enim quas uocant notatio est siderum, quomodo se habebant cum ille nasceretur de quo isti miseri a miserioribus consuluntur. Fieri autem potest ut aliqui gemini tam sequaciter fundantur ex utero, ut interuallum temporis inter eos nullum possit apprehendi et constellationum numeris annotari. Unde necesse est nonnullos geminos easdem habere constellationes, cum paria rerum, uel quas agunt uel quas patiuntur, euenta non habeant, sed plerumque ita disparia ut alius felicissimus, alius infelicissimus uiuat, sicut Esau et Iacob geminos accepimus natos, ita ut Iacob, qui posterius nascebatur, manu plantam praecedentis fratris tenens inueniretur. Horum certe dies atque hora nascentium aliter notari non posset, nisi ut amborum constellatio esset una. Quantum autem intersit inter amborum mores, facta, labores atque successus, Scriptura testis est, iam ore omnium Gentium peruagata. Neque enim ad rem pertinet, quod dicunt ipsum momentum minimum atque angustissimum temporis, quod geminorum partum disternat, multum ualere in rerum natura atque caelestium corporum rapidissima uelocitate. Etsi enim concedam ut plurimum ualeat, tamen in constellationibus a mathematico inueniri non potest, quibus inspectis se fata dicere profitetur. Quod ergo in constellationibus non inuenit, quas necesse est unas inspiciat, sive de Iacob sive de eius fratre consulatur; quid ei prodest si distat in caelo quod temere securus infamat, et non distat in tabula quam frustra sollicitus intuetur? Quare istae quoque opiniones quibusdam rerum signis humana praesumptione institutis ad eadem illa quasi quaedam cum daemonibus pacta et conuenta referendae sunt. »

⁶⁶ Augustin, l. 2, c. 23, n° 35, p. 190-191. : « Hinc enim fit ut occulto quodam iudicio divino, cupidi malarum rerum homines tradantur illudendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevicatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege subiecta est. Quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitiosis et perniciosis divinationum generibus multa praeterita et futura dicantur, nec aliter accidant quam dicuntur, multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris. »

Dans le livre 2 du *De Genesi ad litteram* (c. 13-18), Augustin commente le récit du quatrième jour de la Création (Genèse 1, 14-19), et développe dans ce cadre plusieurs réflexions mêlant théologie et physique sur la place des astres dans la création. Il s'interroge ainsi sur la fonction de « signe » assignée par l'Écriture aux astres, et réfute l'interprétation astrologique de cette notion (c. 17).

Pour ce qui est de l'influence des astres sur la destinée des hommes, nous répudions de toute l'énergie d'une foi saine, toutes les arguties de ces savants et les conséquences, les Ἀποτελέσματα ainsi qu'ils les appellent, qu'ils semblent tirer de l'astrologie ; car par leur doctrine ils tendent à nous enlever tout motif de prier, et, dans toutes les méchantes actions qu'on ne blâme que trop justement, ils nous portent par une perversité impie, à accuser Dieu l'auteur des astres, plutôt que l'homme, des crimes qu'il commet. Mais s'ils veulent se convaincre que nos âmes ne sont point soumises par la nature, à l'influence des corps célestes, il n'ont qu'à prêter l'oreille aux discours de leurs propres philosophes ; et ce qui leur montre aussi combien peu ces corps supérieurs ont de puissance sur les corps terrestres mêmes, dans l'ordre des choses dont ils parlent, c'est que, dans la multitude de corps divers d'animaux, d'herbes ou d'arbustes semés au même instant, naissant, en nombre incalculable, à la même minute, non seulement en divers lieux, mais aussi dans les mêmes endroits, il y a une telle diversité de progrès, d'actions et de passions, qu'en vérité, ceux qui les examineraient perdraient, comme on dit, les astres⁶⁷.

Augustin invoque à nouveau le contre-exemple des jumeaux qui connaissent des destins contraires, en prenant cette fois-ci un exemple tiré de la Genèse, celui de Jacob et Ésaü. Cela permet au Père de l'Église de recycler l'argument sans pour autant sortir de l'autoréférencement nécessaire au commentaire de l'Écriture sainte. Il poursuit en s'intéressant à la question des prédictions réalisées, dont il ne nie pas la réalité, ni ne les attribue au hasard. Au contraire, il y voit une preuve de l'origine surnaturelle, le plus souvent démoniaque, d'une telle connaissance. Celle-ci, le plus souvent, dépasse les capacités de prédictions humaines tout en restant cantonnée à une connaissance accessible par des voies naturelles : en effet, le démon, tout en possédant une connaissance plus fine de la nature, ne peut néanmoins connaître ce qui est réservé à Dieu seul, sauf si cela lui est révélé par Dieu

⁶⁷ Augustin, « La Genèse au sens littéral/De Genesi ad litteram », in *Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone*, vol. 7 (Paris : Louis Vivès, 1869), l. 2, c. 17, n° 35, p. 83A-83B.

directement. Augustin en déduit donc le caractère fondamentalement diabolique de la pratique horoscopique.

Il faut donc reconnaître que lorsqu'il leur arrive de dire la vérité c'est par l'effet d'un instinct très-caché qui agit dans l'esprit humain à son insu. Lorsque cela se fait pour tromper les hommes, c'est l'effet des esprits séducteurs à qui il est permis de connaître certaines choses vraies parmi les temporelles, en vertu soit de leurs sens, soit de leurs corps plus subtils ou d'une expérience plus parfaite, à raison de leur longue existence, soit de communications qui leur sont faites par les saints anges eux-mêmes, de ce qu'ils ont appris du Tout-Puissant et qu'ils leur révèlent par l'ordre d'un Dieu qui distribue ses dons aux hommes selon les règles saintes d'une justice très-cachée. Quelquefois aussi ces mêmes esprits mauvais prédisent, comme s'ils le devinaient, ce qu'ils doivent faire eux-mêmes. Voilà pourquoi tout bon chrétien doit fuir les astrologues et les devins, surtout ceux qui disent vrai, de peur d'enchaîner, par une sorte de pacte de société avec les démons, leur âme trompée⁶⁸.

Présenter les caractéristiques de la réception des thèses d'Augustin sur l'astrologie au 17^e siècle est délicat dans la mesure où le Père de l'Église est cité pour lui-même, en tant qu'autorité. Pour une argumentation de théologie positive contre l'astrologie, le propos d'Augustin tel qu'il apparaît dans ses textes les plus connus ne présente pas d'ambiguïté : toute forme de prédiction est rejetée pour des raisons à la fois théologiques, morales et scientifiques. Par ailleurs, les liens privilégiés qu'entretiennent l'augustinisme et la théologie positive (Jansénius est l'un des grands défenseurs de cette dernière) favorisent une volonté de restituer fidèlement la pensée du docteur latin. Le traitement qu'en fait Pithoys dans le *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire* (1641) représente bien l'utilisation qui peut en être faite contre l'astrologie :

Les Peres ne se sont pas oubliez à censurer bien seuerement les Genethliaques dans leurs escrits particuliers, et en leurs Synodes, sur le fait de leur art diuinatoire. [...] Saint Augustin au liure 4. de ses Confessions chap. 3. se repent d'auoir recherché l'entretien des espieurs de planetes, qu'on appelloit Mathematiciens, et dit que le Christianisme condamne et reiette cela. Le mesme Saint Augustin au liure 2. de la doctrine Chrestienne chapitre 21. 22. 23. dispute contre les Genethliaques, met leur inuention entre les superstitions pernicieuses, et dit qu'ils vendent aux niais vne miserable seruitude. Et au

⁶⁸ Augustin, l. 2, c. 17, n° 37, p. 84A-84B.

septieme de ses Confessions chapitre sixieme, il declare comme il auoit reiette les fausses prognostications et les resueries impies des Mathematiciens, et remercie Dieu de ce qu'il auoit retire de cette curiosite damnable, et raconte comme la faussete et la sorcellerie luy en auoit este descouuerte. Et au cinquieme de la Cite de Dieu, chapitre 2. 3. 5. 6. 7. il bat d'estoc et de taille cette folle et extrauagante persuasion des Genethliaques, et sur le Pseau. 61. il parle d'un Chrestien qui s'estoit addonne a l'Astromantie, et dit de luy qu'il auoit este seduit de l'ennemi, et que de Chrestien il estoit deuenu Mathematicien, deceu et deceuant, seduit et seduisant, etc. Voila quel est ce bel art⁶⁹.

La plupart des théologiens du 16^e et 17^e siècle interprètent la position d'Augustin comme reposant avant tout sur la doctrine chrétienne du libre arbitre : le fatalisme astral ne peut être vrai, car s'il l'était, il n'y aurait pas de responsabilité individuelle, donc pas de péché, donc pas de nécessité du salut. Cet argument, qui aboutit simplement à condamner une influence nécessitante des astres, et non toute forme d'influence, est complété par une interprétation morale des propos de l'évêque d'Hippone : pour celui-ci, la pratique horoscopique fournirait une règle de l'action qui fait concurrence à celle de l'Évangile, constituant donc une infraction à l'exclusivité du culte divin ; en outre, en ayant pour objet l'avenir, l'astrologie est une vaine curiosité qui contrevient au commandement évangélique de ne pas s'inquiéter de l'avenir (Matthieu 6, 34) ; enfin, en étant inutile au salut, l'astrologie est une vaine science dont la poursuite est une conséquence d'un orgueil scientifique, considéré comme l'un des attributs des mauvais anges. Ainsi, Augustin est utilisé pour condamner toute forme de pratique astrologique comme inutile et dangereuse au salut, indépendamment de la vérité des prédictions. Enfin, on trouve chez lui un dernier argument d'ordre rationnel : les prédictions ne peuvent être vraies, comme le montre l'exemple des jumeaux. Dès lors, les prédictions astrologiques qui se vérifient sont vraisemblablement inspirées par le démon. Notons que sur ce dernier point, Augustin est ambigu : dans *La Cité de Dieu*, *De doctrina christiana* et dans le *De Genesi ad litteram*, il affirme bien que les prédictions astrologiques, lorsqu'elles sont vraies, proviennent d'une inspiration secrète ou très secrète (*occulto* ou *occultissimo instinctu*), mais dans *La Cité de Dieu* et le *De doctrina christiana*, cette inspiration est attribuée aux démons, tandis que dans le *De Genesi ad litteram*, il sous-entend qu'elle peut également provenir d'une source divine si elle ne vise pas à séduire les hommes. Dans tous les cas, Augustin considère

⁶⁹ Pithoys, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliaques*, 21-22.

que celui qui va rendre visite à un astrologue court toujours le danger de voir son âme séduite et enveloppée dans un pacte (*pactus*) tacite avec les esprits mauvais, et que dès lors le bon chrétien doit se méfier des *mathematici*.

Assez logiquement, c'est chez les partisans de l'astrologie que l'on voit un effort réel pour mettre en évidence les ambiguïtés et les faiblesses de l'argumentation d'Augustin. Le principal argument est historique et tient à de la simple contextualisation : Augustin vise l'astrologie telle qu'elle est pratiquée dans la société de son époque, c'est-à-dire une astrologie fataliste qui est l'une des composantes de certains courants religieux qu'il combat ; il ne s'intéresse pas à d'autres interprétations de l'astrologie, et évacue la question générale de la dépendance de la terre vis-à-vis du ciel. Certains commentateurs de la Renaissance relèvent en outre certaines formulations ambiguës de l'évêque d'Hippone. La plus connue est celle du *De Genesi contra Manichaeos* (livre 2, ch. 21, 32), où, commentant le récit de la Genèse où Dieu accorde à Adam et Eve une tunique de peau après qu'ils aient accompli la faute originelle :

Car il ne faut pas croire que les pensées peuvent demeurer cachées dans les corps célestes comme dans nos corps : mais, de même que certains mouvements des âmes paraissent sur le visage et surtout dans les yeux, de même, à mon sens, dans la transparence et la simplicité des corps célestes, aucun mouvement de l'âme ne demeure caché⁷⁰.

Marsile Ficin et Giulio Sirenio voient dans ce passage une concession faite à l'astrologie par le père de l'Église latine, et Mersenne les suit dans cette interprétation. À l'inverse, Pereira l'interprète dans un sens évacuant toute connotation astrologique, en affirmant que les corps célestes dont Augustin parle sont en réalité les corps des bienheureux dans le Royaume de Dieu. En outre, l'argument de l'inutilité de l'astrologie pour le salut s'applique également aux autres savoirs académiques, en particulier l'astronomie, ce qu'Augustin développe dans *De Genesi ad litteram*. Pour les commentateurs du Moyen Âge et de la Renaissance, une telle radicalité ne peut avoir de sens que dans un contexte polémique et ne doit donc pas être prise à la lettre.

⁷⁰ Augustin, *Œuvres de Saint Augustin*, 50, *Sur la Genèse contre les Manichéens, Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, éd. par M. Duleay, trad. par Pierre Monat, Bibliothèque augustiniennne 50 (Paris : Institut d'études augustiniennes, 2004), liv. 2, chap. 21, §32, 348-351. « Neque enim in illis corporibus caelestibus sic latere posse cogitationes credendum est, quemadmodum in his corporibus latent ; sed sicut nonnulli motus animorum apparent in uultu, et maxime in oculis, sic in illa perspicuitate ac simplicitate coelestium corporum omnes omnino motus animi latere non arbitror. »

3.2 Thomas d'Aquin

Abordons maintenant l'interprétation de Thomas d'Aquin, qui constitue l'autre référence principale des théologiens catholiques au sujet de l'astrologie. Elle est également très bien connue de tous les savants partisans de l'astrologie en France aux 16^e et 17^e siècles, comme Giuntini, Taxil ou Morin. Thomas d'Aquin tient un discours nuancé sur l'astrologie qui est développé dans plusieurs de ses textes, et principalement dans la *Summa theologiae* et dans la *Summa contra Gentiles*⁷¹. Les théologiens des 16^e et 17^e siècles retiennent surtout la position développée dans la *Summa theologiae*, qui devient la base de l'enseignement universitaire après le concile de Trente. Elle est interprétée dans le sens d'une légitimation sous condition des prédictions astrologiques.

Dans la *secunda secundae* de la *Summa theologiae*, aux questions 92-95, Thomas s'interroge sur la légitimité et l'illégitimité des modes de connaissance et de prédiction du futur, c'est-à-dire la question de la divination, dans le cadre d'une réflexion sur les offenses au culte divin que sont l'idolâtrie et la superstition⁷². Reprenant en partie la distinction entre futurs nécessaires et futurs contingents énoncée par Aristote dans le traité *Sur l'interprétation*, il distingue trois types de causes (q. 95, art. 1)⁷³ : les causes produisant leurs effets nécessairement et toujours (*ex necessitate et semper suos effectus*), celles qui ne produisent pas leurs effets nécessairement ni toujours, mais seulement la plupart du temps tout en étant rarement en défaut (*non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt*), et celles qui, à les regarder en elles-mêmes, peuvent aller vers l'un ou l'autre effet (*si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet*)⁷⁴. De là, il distingue deux modes de

⁷¹ Sur la position de Thomas d'Aquin à propos de l'astrologie, voir : Darrel H. Rutkin, *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, Archimedes. New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology (Cham : Springer, 2019), 173-234.

⁷² Pour le texte latin de la *Summa theologiae* nous utilisons l'édition de référence éditée par la commission léonine : Thomas d'Aquin, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122, cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, éd. par Léonine, vol. 9 (Rome : Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1897).

⁷³ Aristote, « Métaphysique », in *Œuvres complètes* (Paris : Flammarion, 2014), c. 9, n° 18a-19b, p. 73-75.

⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122*, 9:311A31-B20. « Causae autem futurorum tripliciter se habent. Quaedam enim producent ex necessitate et semper suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci possunt et praenuntiari ex consideratione suarum causarum : sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. – Quaedam vero causae producent suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt praenosci futuri effectus, non quidem per certitudinem, sed per quandam conjecturam : sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscerent et praenuntiarent de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quaedam vero causae sunt quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet : quod praecipue videtur de potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, secundum Philosophum. Et tales effectus, vel etiam

connaissance du futur : le premier, qui se rattache aux deux premiers types de causes, est une connaissance accessible à la raison (*quae humana ratione praenosci possunt*), et dès lors légitime ; le second, qui se rattache au troisième type de cause, est une connaissance accessible seulement à Dieu, et à ceux à qui il la révèle (*Deo revelante, cognoscat*)⁷⁵. Thomas définit alors le fait de deviner comme le fait de celui qui s'arroge indûment le second type de connaissance (*sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum*). Il s'interroge ensuite sur ce qui peut être qualifié de « divination par les astres » et énonce deux types d'effets qui échappent à la causalité des corps célestes : ceux qui sont des accidents contingents dans les choses naturelles (*effectus per accidens contingentes in rebus naturalibus*), comme lorsqu'un fossoyeur trouve un trésor en creusant pour une tombe (exemple tiré de la *Métaphysique* d'Aristote⁷⁶), et ceux qui sont des accidents contingents dans les choses humaines (*effectus per accidens contingentes in rebus humanis*), comme les actes du libre arbitre. Pour le second type, il précise que les corps célestes ne peuvent être directement cause des opérations du libre arbitre, mais peuvent néanmoins incliner ou agir en tel ou tel sens, en y disposant par leur influence. Dès lors, il énonce deux utilisations différentes de l'astrologie : la première, qui est une divination superstitieuse, illicite et peut impliquer un commerce avec les démons, vise à prévoir les événements futurs hasardeux ou fortuits (*futuri casuales vel fortuiti eventus*) ou les actions des hommes avec certitude (*per certitudinem*) ; la seconde, qui est licite, vise à connaître d'avance les effets directs de l'influence des corps célestes, comme les sécheresses et les pluies⁷⁷. La distinction entre les hasards futurs et les événements fortuits n'est pas claire : les seconds semblent correspondre

si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum praenosci non possunt : quia eorum causae non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi praenosci non possunt nisi in seipsis considerentur.»

⁷⁵ Thomas d'Aquin, 9:312A1-13. « Divinatio ergo non dicitur si quis praenuntiet ea quae ex necessario eveniunt vel ut in pluribus, quae humana ratione praenosci possunt. Neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat : tunc enim non ipse *divinat*, idest, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit, *super Michaeam*, quod *divinatio semper in malam partem accipitur*. »

⁷⁶ Aristote, « Métaphysique », Δ, 30, 1025a.

⁷⁷ Thomas d'Aquin, *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122*, 9:320B35-45. « Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa. »

aux événements contingents qui ne sont pas hasardeux. Les commentateurs postérieurs préféreront parler de hasards fortuits et d'événements futurs contingents.

La position de Thomas peut être alors interprétée comme une claire légitimation des prédictions astrologiques liées à la météorologie, mais également des prédictions individuelles du moment qu'elles refusent toute prétention à la certitude. Néanmoins, il ne l'affirme pas explicitement. Ceci apparaît également dans un petit opuscule, *De iudiciis astrorum*, qui contient la réponse de Thomas à une lettre demandant s'il était permis d'avoir recours au jugement des astres⁷⁸. Il donne alors une succession d'effets corporels qui peuvent être légitimement prédits par l'action des astres : les tempêtes ou le temps calme, la santé ou la maladie du corps, l'abondance ou la pauvreté des récoltes, et « toutes les choses de ce genre qui dépendent de causes corporelles et naturelles⁷⁹ ». Néanmoins, il ne précise pas quelles prédictions sont interdites, précisant seulement qu'il faut absolument soutenir que la volonté de l'homme n'est pas soumise à la nécessité des astres⁸⁰. Dans la *Summa contra Gentiles* (l. 3, c. 84), Thomas semble soutenir l'astrologie horoscopique ptoléméenne, puisqu'il affirme la légitimité d'un aphorisme du *Centiloque* pseudo-ptoléméen (aphorisme 38) portant sur les dispositions de l'intellect, à savoir « Lorsqu'à la naissance de quelqu'un, Mercure se trouve dans l'une des demeures de Saturne, et y est dans toute sa force, il imprime profondément dans les choses la bonté de l'intelligence [*dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus*]⁸¹ ». Dans la *Summa theologiae* (IIa IIae, q. 95, a. 5), Thomas affirme également que les astrologues ont souvent raison (sous-entendu, à propos des prédictions individuelles), car la plupart des

⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, De iudiciis astrorum*, éd. par Léonine, vol. 43 (Rome : Editori di San Tommaso, 1976), 201. « Quia petisti ut tibi scriberem an liceret iudiciis astrorum uti, tuae petitioni satisfacere volens, super ea quae a sacris doctoribus traduntur, scribere curavi. »

⁷⁹ Thomas d'Aquin, 43:201A. « Et ideo, si aliquis iudiciis astrorum utatur ad prenoscendum corporales effectus, puta tempestatem et serenitatem aeris, sanitatem uel infirmitatem corporis, uel ubertatem et sterilitatem fructuum, et cetera huiusmodi que ex corporalibus et naturalibus causis dependent, nullum uidetur esse peccatum. »

⁸⁰ Thomas d'Aquin, 43:201A-201B. « Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum ».

⁸¹ Thomas d'Aquin, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, Summa contra Gentiles liber tertius*, éd. par Léonine, vol. 14 (Rome : Riccardo Garroni, 1926), l. 3, c. 84, p. 249B50-250B7. « Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. Dicit enim Augustinus, in V *De civitate Dei*, quod non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in secundo libro, quod alii et alii planetae *diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt*. Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in *Centilogio* dicit : *Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus*. » Sur la position de Thomas dans la *Summa contra Gentiles* : voir Rutkin, *Sapientia Astrologica*, 199-220.

hommes suivent leurs impressions corporelles, de sorte que leurs actes n'ont donc le plus souvent d'autre règle que le penchant imprimé par les corps célestes, et « seul un petit nombre, c'est-à-dire seulement les sages, modèrent ces penchants par la raison⁸² ». Cette dernière phrase est une paraphrase de l'expression « *sapiens homo dominatur astris* », qu'Albert le Grand attribue à Ptolémée, bien qu'elle ne se trouve pas mot à mot chez lui⁸³.

Quelques remarques sur la position de Thomas. Tout d'abord on remarque qu'elle donne des critères théologiques pour fonder l'astrologie, sans pour autant la défendre explicitement. En outre, ses critères de démarcations se portent sur les utilisations de l'astrologie et non sur les doctrines. Enfin, elle précise ce qui est autorisé – les prédictions ayant trait au climat, à la santé des corps et aux récoltes – mais pas ce qui est interdit. Son rapport à Augustin est également ambigu : Thomas ne cesse de le citer tout au long de sa discussion, et il le suit sur le fait que le démon s'imisce dans l'opération par laquelle on cherche à connaître à l'avance les événements futurs hasardeux ou fortuits (*Et sic operatio daemonis se immiscet*⁸⁴) ; néanmoins, sur les prédictions individuelles, leurs conclusions divergent fortement, et Thomas masque cette opposition. Enfin, il ne donne pas de critère pour distinguer *a posteriori* les effets issus de « causes qui produisent leurs effets la plupart du temps tout en étant rarement en défaut » des effets qui sont des « accidents contingents », si bien qu'il n'est pas possible pour le lecteur de savoir si les prédictions astrologiques se rapportent à l'un ou l'autre type.

3.3 Thomisme contre augustinisme : un combat d'autorité

Ainsi, Thomas et Augustin semblent incarner deux positions antagonistes sur l'astrologie : la première, tout en condamnant toute forme d'investigation sur les matières de l'ordre du salut, autorise un discours spéculatif des horoscopes sur les inclinaisons physiques et morales des hommes ; la seconde condamne toute forme de pratique horoscopique comme superstitieuse pour des raisons à la fois théologiques, morales et scientifiques. Pour les

⁸² Thomas d'Aquin, *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122*, 9:320B53-54. « pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. »

⁸³ Jean-Patrice Boudet explique à propos de l'adage *sapiens homo dominatur astris* : « Cette phrase ne se trouve en fait mot à mot dans aucun ouvrage de Ptolémée ou attribué à lui, mais constitue une sorte de condensé du chapitre 3 du livre I du *Quadripartitum* et surtout de deux propositions du *Centiloquium* pseudo-ptoléméen : 8. L'âme sage contribue à l'oeuvre des étoiles, à la façon d'un jardinier qui enseme les forces naturelles. 5. Le parfait astrologue pourra empêcher beaucoup de maux en connaissant d'avance le cours des étoiles et leur nature, et il se prémunira ainsi du mal futur qu'il peut être amené à endurer. » (Boudet, *Entre science et nigromance*, 220.).

⁸⁴ Thomas d'Aquin, *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122*, 9:320B39-40.

théologiens de la fin du 16^e siècle et du 17^e siècle, une telle opposition doit être résolue : les limites de l'astrologie étant un point de doctrine chrétienne, il ne peut y avoir de divergences fondamentales sur ce sujet entre deux docteurs orthodoxes. Ils se retrouvent par conséquent face à l'alternative suivante : ou bien interpréter Thomas à la lumière d'Augustin, ou bien interpréter Augustin à la lumière de Thomas.

C'était déjà le cas chez Thomas lui-même : au terme de la question 95 de la *secunda secundae* de la *Summa theologiae*, le docteur angélique invoque l'autorité d'Augustin comme si elle s'accordait précisément à ses thèses et, par un tour de passe-passe intellectuel, parvient à restreindre ses critiques prononcées contre les prédictions individuelles à la seule astrologie fataliste. La même stratégie s'observe chez le théologien jésuite Martin Del Rio qui, dans les *Disquisitiones magicæ* (1599-1600), adopte une attitude tolérante à l'égard de l'astrologie qu'il doit vraisemblablement à l'influence de son maître dans cette discipline, l'astrologue Joannes Stadius. Ainsi, malgré son attachement à la démonologie augustinienne, il choisit d'interpréter les condamnations de l'évêque d'Hippone à la lumière de Thomas lorsqu'il s'agit de définir quel type de prédiction astrologique est licite : il les permet toutes, du moment qu'elles ne prétendent pas à la certitude, autorisant même la pratique des élections, pourtant l'une des plus universellement rejetées⁸⁵.

Le « *certo* » thomiste semble être un point central de crispation autant qu'une thèse théologique inattaquable. Pour les augustiniens, il s'agit du principal obstacle puisque, si seule la prétention à la certitude est condamnée, alors toute forme d'astrologie est permise si tant est qu'elle se dise spéculative. Le théologien jésuite Pereira, adversaire radical de l'astrologie, grand lecteur de Jean et Jean-François Pic de la Mirandole, parvient à contourner le problème en renversant l'argument du *certo* : si toute prédiction astrologique est incertaine alors elles sont vaines, fausses et tombent sous la condamnation de la *curiosité illicite* ; la pratique astrologique ne peut donc prétendre au statut d'art ou de science, et les astrologues « avancent clopin-clopant entre le faux et le vrai, comme s'ils marchaient dans les ténèbres⁸⁶ ».

⁸⁵ Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Mayence : Peter Henning, 1624), l. 4, c. 3, q. 1, 569A-578A.

⁸⁶ Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres* (Ingolstadt : David Sartorius, 1591), 210. « inter falsa atque vera pedetentim quasi per tenebras ingredienti eunt ». Sur la négation du statut d'art ou science de l'astrologie : Pereira, 209.

L'opposition théologique entre Thomas et Augustin, et les tentatives opérées par les théologiens pour placer l'un sous l'autorité de l'autre ne sont pas sans rappeler leur opposition similaire sur la question de la grâce, qui sera le fondement de la querelle janséniste. Même si l'on n'observera jamais une polarisation similaire du conflit d'autorité dans le cas de l'astrologie, on remarque que la cartographie des positions théologiques suit des tendances similaires. Au début du 17^e siècle, on observe pareillement une tendance à Rome et chez les jésuites à opter pour l'interprétation thomiste, tandis que les principaux théologiens français préfèrent défendre l'interprétation augustinienne. Les décisions prises par les congrégations de l'Index et de l'Inquisition, puis les bulles pontificales vont bientôt l'illustrer.

4 Les autres références : le droit canon, les censures, l'Index et la bulle de Sixte V

Lorsqu'il s'agit de définir la doctrine de l'Église catholique au sujet de l'astrologie, les théologiens post-tridentins ne s'appuient pas seulement sur les textes bibliques, les écrits des Pères ou les docteurs médiévaux, mais également sur différents documents prescriptifs qui tentent d'encadrer la question du point de vue institutionnel : code du droit canon, index, bulles, censures. Aujourd'hui, ces documents seraient qualifiés de documents magistériels, mais le terme – forgé au 19^e siècle – n'existe pas encore, et l'unité de ces différents types de sources n'est pas encore très formalisée. Il est toutefois estimé qu'ils complètent les textes théologiques et réciproquement : les écrits de théologiens permettent d'interpréter des textes prescriptifs parfois laconiques, tandis que ces derniers permettent de trancher les ambiguïtés d'interprétation et les divergences entre autorités. Dans la seconde moitié du 16^e siècle, les limites des législations anciennes sur l'astrologie se font sentir, et la papauté tente, à la suite du concile de Trente, de clarifier la position ecclésiale sur l'astrologie. Alors que la Congrégation de l'Index penche en faveur d'une interprétation restreinte de la position thomiste qui est choisie dans les règles de l'Index de 1564 et 1596, le pape Sixte V tente d'imposer la position augustinienne sans pour autant renier Thomas d'Aquin. Il en résulte une position ambiguë que la jurisprudence romaine tranche bientôt en faveur de l'interprétation traditionnelle thomiste.

4.1 Le droit canon et les décrets conciliaires

Le corpus des collections de droit canonique regroupe de nombreux textes sur les questions liées à la magie et la divination, dont certains remontent à la fin de l'Antiquité.

Quelques-uns traitent du cas particulier des astrologues ou de l'astrologie. C'est le cas en particulier de la *causa* 26 du *Decretum* du moine bolonais Gratien.

Le *Decretum*, composé selon la tradition historiographique, vers 1140, fait partie des textes de bases de l'enseignement du droit canon depuis le Moyen Âge, et sa version corrigée constitue une des principales collections composant l'imposant recueil du *Corpus iuris canonici*, institué comme référence officielle pour le droit canon en 1582. La *causa* 26, avec la *causa* 33, contient un grand nombre de citations et de décisions conciliaires à propos de la divination, la magie et la sorcellerie⁸⁷. Elle est divisée en sept questions (*questiones*), auxquelles Gratien répond par différents canons (*capitula*) élaborés à partir des avis de grands canonistes médiévaux⁸⁸ : 1. qu'est-ce qu'un *sortilegus* ? 2. cette forme de divination (et la divination en général) est-elle un péché ? 3 et 4. quels sont les genres de divination et d'où proviennent-ils ? 5. faut-il excommunier les *sortilegi* et *divini* ? 6. peut-on réconcilier dans l'Église le délinquant en ce domaine, si l'évêque qui l'a excommunié n'a pas été consulté ? 7. doit-on lui administrer une pénitence, s'il est en péril de mort ? Or le canon 8 « illos » de la Q. 2 sur les formes de divination affirme que « la piété chrétienne condamne et bannit (*damnat et expellit*) les *planetarii*⁸⁹ », précisant ensuite que les *planetarii* sont appelés *mathematici*, et le canon 9 « sed et illud » que « c'est un culte d'idolâtrie d'observer les augures (*auguria servare*) et de rechercher le cours des étoiles (*stellarum requirere cursus*)⁹⁰ ». Le canon 1 de la Q. 3 et 4 dénomme et décrit toutes les sortes de devins et parmi eux se trouvent les *genethliaci* et les *astrologi*. Le texte précise :

Sont dits astrologues (*astrologi*) ceux qui augurent dans les astres. Et ils sont appelés généthliques (*genethliaci*) selon qu'ils considèrent les jours de naissance. Ils décrivent la géniture des hommes par les douze signes du ciel et par le cours des astres, et essaient

⁸⁷ E. A. Friedberg, éd., *Corpus iuris canonici : Decretum magistri Gratiani*, vol. 1 (Leipzig : Bernhard Tauchnitz, 1879), col. 1019-1046, 1048-1256.

⁸⁸ Friedberg, vol. 1, col. 1019-1046. « 1. Hic primum quaeritur, qui sint sortilegi ? 2. Secundo, an sit peccatum, esse sortilegum ? 3. Tertio, a quibus genus divinationis sumpsit exordium ? 4. Quarto, quot sint genera divinationis ? 5. Quinto, an sortilegi vel divini sint excommunicandi, si cessare noluerint ? 6. Sexto, an excommunicatus ab episcopo possit reconciliari a presbytero, illo inconsulto ? 7. Septimo, si morientibus est indicenda penitentia sub quantitate temporis ? » Nous reprenons la traduction donnée par Boudet : Boudet, *Entre science et nigromance*, 242.

⁸⁹ Friedberg, *Corpus iuris canonici : Decretum magistri Gratiani*, vol. 1, col. 1023. « Christiana, et vera pietas planetarios expellit et damnat. Idem *Confessionum* libro IV. [c. 3.] Illos planetarios, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebant, quod quasi nullum eis sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen Christiana et vera pietas consequenter expellit et damnat. »

⁹⁰ Friedberg, vol. 1, col. 1023. « Cultura est idolatriae, auguria servare, et stellarum requirere cursus. »

de prédire les mœurs, les actes et les événements de ceux qui viennent de naître : c'est-à-dire, à propos de celui qui est né, sous quel type de signe est-il né, et quel effet ce signe a-t-il sur sa vie ? Ils sont ceux que le vulgaire appelle *mathematici*⁹¹ [...].

Le texte est bref, mais sa description des *genethliaci* est suffisamment claire dans sa condamnation de ceux qui font des prédictions individuelles. En outre, dans son commentaire des canons, Gratien fait référence à Augustin en note ce qui est cohérent avec une condamnation en bloc de la pratique horoscopique. La position affichée témoigne de la plus grande sévérité des théologiens à l'égard de l'astrologie dans les premiers temps qui ont suivi sa redécouverte dans l'Occident chrétien au 12^e siècle, qui contraste avec la tolérance dont elle fait ensuite l'objet chez les théologiens des 13^e-16^e siècles.

Comme tout commentaire juridique, le décret n'a de valeur que jurisprudentielle, ce qui explique que les normes qu'il assigne à la pratique astrologique n'aient pas été suivies. Cependant, la redécouverte de ces articles par l'érudition juridique après la refonte du *Corpus iuris canonici* en 1582 donne à ce texte une nouvelle visibilité.

L'érudition historique exhume également plusieurs anciens décrets conciliaires sur l'astrologie oubliés des commentateurs de la Renaissance. Le plus cité est le canon 9 du premier concile de Braga, tenu en l'an 561, qui affirme : « Si quelqu'un pense que les âmes humaines sont liées à des astres qui règlent leur destinée, comme les païens et Priscillien l'ont dit, qu'il soit anathème⁹² ». On trouve également le canon 15 du concile de Tolède, tenu en l'an 400, qui dit : « Si quelqu'un estime qu'on doit croire à l'astrologie ou aux mathématiques, qu'il soit anathème⁹³ ». Un autre texte, très rarement cité, est le canon 36 du synode

⁹¹ Friedberg, vol. 1, col. 1025. : « Astrologi dicti eo, quod in astris augurantur. Genethliaci appellati sunt propter natalitiorum considerationes dierum. Geneses enim hominum per duodecim caeli signa describunt, syderumque cursu nascentium mores, actus, et eventus praedicere conantur : id est, quis quali signo fuerit natus, aut quem effectum habeat vitae, qui nascitur. Hi sunt, qui vulgo mathematici vocantur [...] »

⁹² Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 459. Denzinger latin n° 459, 239, 9 « Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit. » Denzinger indique une variante avec l'expression « animas humanas fatali signo », mais nous ne l'avons pas vu mentionnée au 17^e siècle.

⁹³ Denzinger, n° 205. Denzinger latin n° 205, 35: « Si quis astrologiae vel mathesiae (sic) aestimat esse credendum, anathema sit ». Thiers donner la version suivante : « si quis astrologiae vel mathesi existimat esse credendum, anathema sit »

particulier de Laodicée, tenu vers 343-381, qui défend aux clercs, parmi d'autres interdictions, d'être mathématiciens ou astrologues⁹⁴.

Le contenu de ces décrets n'est guère intéressant dans le cadre des débats du 17^e siècle, puisqu'ils anathématisent toujours, en sous-entendu, l'astrologie fataliste⁹⁵. Néanmoins, la mention de ces textes a un pouvoir argumentatif très fort pour montrer la continuité doctrinale entre les prises de position modernes sur l'astrologie et l'enseignement des Apôtres. Le concile de Trente, en réaffirmant l'importance de la Tradition, postule en effet l'enracinement de la doctrine de l'Église moderne dans celle de l'Église primitive. Dès lors, il est essentiel pour les théologiens catholiques de montrer qu'il a existé tout au long de l'histoire de l'Église des prises de position au sujet de l'astrologie dont la simple présence montre l'existence de la Tradition, et par conséquent, la possibilité pour l'Église d'élaborer une doctrine au sujet de l'astrologie. En outre, il est facile d'extraire ces textes de leur contexte d'élaboration pour les transformer en condamnation radicale de l'astrologie.

4.2 La faculté de théologie de Paris : l'affaire Simon de Pharès et la censure de 1494

En France, le discours théologique sur l'astrologie est particulièrement façonné par les censures de la faculté de théologie de Paris, une institution qui possède une grande autorité dans le royaume. À Paris, la censure de l'astrologie est une histoire ancienne : les condamnations d'Étienne Tempier de 1277 contiennent plusieurs articles condamnant le déterminisme astral⁹⁶ ; l'article 143 va même jusqu'à censurer l'affirmation « que les divers signes du ciel signifient les divers états à l'intérieur des hommes, tant du domaine spirituel que temporel⁹⁷ », ce qui interdirait toute pratique astrologique. Toutefois, aux 16^e et 17^e siècles, une seule censure semble avoir été gardée en mémoire dans l'Université à propos de l'astrologie : celle de Simon de Pharès.

⁹⁴ Perikles-Petros Joannou, *Discipline générale antique, IVe-IXe s. : Les canons des Synodes particuliers*, vol. 1.2, Fonti 9 (Grottaferrata : S. Nilo, 1962), 145.

⁹⁵ Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris : Ernest Leroux, 1899), 624.

⁹⁶ Voir en particulier les articles 6, 132, 133, 161, 162, 195, 206, 207 et 209. Pour une édition du texte latin avec traduction et commentaire : David Piche, *La condamnation parisienne de 1277* (Paris : Vrin, 1999).

⁹⁷ Piche, 122. « Quod ex diversis signis celi signantur diverse conditiones in hominibus, tam donorum spiritualium quam rerum temporalium »

L'affaire Simon de Pharès, qui mobilise la Faculté de théologie en 1493-1494, est le plus important procès sur l'astrologie à Paris depuis l'apparition de l'imprimerie. Elle constitue une référence importante longtemps après cette date puisqu'elle est l'une des sources principales utilisées pour élaborer le texte de la censure contre les astrologues du 22 mai 1619. Relatons brièvement les faits, déjà étudiés en détail par Jean-Patrice Boudet, qui constitue sur le sujet notre référence principale⁹⁸.

En 1490, Simon de Pharès, astrologue professionnel installé à Lyon et spécialisé dans les élections et les interrogations, fait l'objet d'un procès devant l'official de Lyon (qui possède encore à cette époque des prérogatives en répression de la divination), après avoir reçu le Roi en consultation le 1^{er} novembre. Il est notamment accusé de posséder un démon familier qui lui souffle des réponses divinatoires. D'après Boudet, il est vraisemblablement dénoncé par le chancelier Guillaume de Rochefort, réputé hostile à l'astrologie, à cause peut-être d'un conseil politiquement orienté que l'astrologue aurait donné au Roi et qui serait allé contre l'avis du chancelier. Simon de Pharès est entendu, puis finalement libéré sur la promesse de ne plus exercer l'astrologie. En contrepartie, une partie de sa bibliothèque est confisquée. Désireux de récupérer son bien, il décide de faire appel auprès du Parlement de Paris, qui possède déjà une juridiction universelle pour ce type de crime. Sa démarche semble d'abord couronnée de succès. Toutefois, vers avril 1493, sans qu'on en sache précisément la raison, le Parlement décide de solliciter la faculté de théologie de Paris pour examiner les volumes confisqués. Peu de temps après, le 20 juillet 1493, est promulgué un édit royal contre les magiciens, les devins et les blasphémateurs, qui incite à une sévérité particulière à leur égard. L'affaire se poursuit, et au terme d'une réflexion de dix mois, le 19 février 1494, la Faculté de théologie *censure* la plupart des livres d'astrologie de Simon de Pharès. Celui-ci est alors remis à l'official de Paris, et on ne sait pas ce qu'il devient après. Quant à la *censure*, elle est enregistrée par le Parlement en 1499, là encore pour des raisons inconnues.

⁹⁸ Voir en particulier : Jean-Patrice Boudet, éd., *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, vol. 2, Société de l'Histoire de France 515 (Paris : Honoré Champion, 1997), 85-120. L'ouvrage contient également une copie de la censure, « Avis de la Faculté de théologie de l'Université de Paris du 19 février 1494 (n.s), adressé au Parlement et concernant les livres confisqués à l'astrologue par l'official de Lyon. Copie collationnée sur l'original du 2 mai 1494. Cette copie est perdue, de même que l'original » (*Ibid.*, Appendice III.9, 335-343), ainsi qu'une copie de l'arrêt du Parlement du 26 mars 1494 condamnant Simon de Pharès, accompagnée d'une lettre royale (*Ibid.*, Appendice III.10, 343-347).

Du point de vue doctrinal, la *censure* de la Faculté de théologie est particulièrement remarquable. Elle condamne unanimement une astrologie divinatoire (*astrologia divinatoria*) qui s'attache à prédire « de façon déterminée et particulière » (*determinative et particulariter*) et qui recouvre, pour les auteurs de la censure, les nativités, les élections, les interrogations et les images astrologiques :

L'art faux et hasardeux des horoscopes, que nous appelons art mathématique ou astrologie divinatoire, [...] consiste à prédire en considérant les heures de naissance les mœurs futures des hommes [nativités], à prédire aussi à partir des heures initiales des choses et des ouvrages leur succès, malheur ou fortune dans l'avenir, de façon déterminée et particulière [élections], à répondre également, en notant l'heure, la vérité aux interrogations, et à affirmer et à manifester qu'il est possible de révéler absolument tous les secrets, non seulement dans le présent, mais surtout dans le passé et l'avenir, ce qui est le propre de la divinité, mais ce qu'il [l'art des horoscopes] se vante de faire et dont il se réclame hautement, sans parler des images, marques, anneaux, chiffres et figures composés sous certaines constellations, dont il dit qu'ils ont des vertus mirifiques⁹⁹.

Cette astrologie divinatoire est opposée à la vraie astronomie (*vera astronomia*) qui, elle, est non seulement permise, mais même encouragée :

Cette condamnation ne concerne pas la vraie astronomie, qui considère la magnitude, les oppositions et la marche des corps célestes, qui annonce les conjonctions ou oppositions et les autres aspects du Soleil, de la Lune et des autres planètes, qui conjecture aussi, avec prudence, vraisemblance et en général, certains de leurs effets naturels. Cette astronomie, bien loin de la condamner, nous la vénérons comme un art libéral, noble et utile¹⁰⁰.

⁹⁹ Boudet, 2:Appendice III.9, 336. « eam nos mathematicam artem seu astrologiam divinatoriam appellamus, quae ex horarum natalium consideratione futuros hominum mores, quae item ex quarumcumque rerum vel operationum horis initialibus futuros eorum successus, casus, fortunas determinat[iv]e et particulariter praedicere, quae etiam cujusvis interrogationis hora notata et veritatem respondere et omne prorsus cum praesens, tum praeteritum ac futurum secretum revelare ac manifestare se posse, quod divinitas proprium est, jactitat atque profitetur, nec non eam quae imagines, characteres, annulos, numeros et figuras sub certis constellationibus compositas, virtutes dixit habere mirificas » (Traduction : Boudet, 2:111.)

¹⁰⁰ Boudet, *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, 2:336, Appendice III.9. « Ne quis autem veram astronomiam, quae corporum coelestium magnitudinem, oppositiones, motusque considerat, quae Solis et Lunae aliorumque planetarum conjunctiones vel oppositiones caeteras vel habitudines praedicat, quae item effectus quosdam eorum naturales probabiliter ac prudenter in universali conjiciit, quam ut liberalem, nobilem, utilemque artem veneramus [...] » (Traduction Boudet, 2:112.)

L'originalité du texte ne se situe pas dans cette distinction entre astrologie divinatoire et vraie astronomie, qui est classique en scolastique médiévale – le texte de la censure s'inspire d'ailleurs des termes du *Trilogium astrologie theologizate* de Jean Gerson (1419), composé pour le futur roi Charles VII. Elle se situe plutôt dans le fait que – lorsque l'on regarde la liste des ouvrages incriminés – les nativités et les révolutions sont apparemment incluses dans la catégorie de *l'astrologia divinatoria*, ce qui constitue une rupture avec les concessions thomistes et celles accordées même par les penseurs les plus hostiles à l'astrologie judiciaire comme Nicole Oresme. De fait, la Faculté clôturait son texte par la censure de nombreux classiques de l'astrologie judiciaire comme les ouvrages d'Albumasar, Robert l'Anglais ou Jean de Séville.

Cette censure montre que dans le paysage théologique européen, la Sorbonne se place du côté des partisans de l'interprétation scolastique « dure » de l'astrologie : tout en reconnaissant l'existence d'une bonne astrologie conjecturant avec « prudence, vraisemblance et en général », elle semble condamner toute forme de prédiction « particulière ». Néanmoins, le texte reste ambigu et ne condamne pas explicitement les nativités et les révolutions. Il réaffirme même la possibilité de conjecturer « avec prudence, vraisemblance et en général ».

4.3 Les mesures romaines : l'Index

Sur l'astrologie, la principale norme canonique dans la seconde moitié du 16^e siècle et au 17^e siècle est celle donnée dans les notices des différents *Index* des livres prohibés, publiés régulièrement par Rome à partir de 1557.

À la différence des interprétations hétérodoxes de l'aristotélisme, les arts divinatoires n'ont fait l'objet d'aucun décret spécifique du Concile de Trente¹⁰¹. La création de *l'Index librorum prohibitorum* en 1557 vient changer la donne, en instituant la première position officielle de l'administration romaine sur le sujet. Depuis le premier Index, la liste des ouvrages interdits par la papauté est accompagnée d'une préface explicative qui liste les différentes règles qui guident l'interdiction des ouvrages : ces règles constituent le cadre juridique de la censure catholique, et servent de référence aux tribunaux de l'Inquisition ainsi qu'aux différents

¹⁰¹ Ugo Baldini, « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences », in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, éd. par Gigliola Fragnito, Cambridge Studies in Italian History and Culture (Cambridge : Cambridge University Press, 2001), 89.

épiscopats nationaux théoriquement chargés d'appliquer une censure préventive à tous les ouvrages circulant dans leur diocèse. Parmi ces règles figurent les thématiques interdites *a priori* et absolument, en particulier, dans la règle 9, les écrits se rattachant aux arts divinatoires dont la liste est détaillée à l'intérieur de la règle. Parmi ceux-ci, on voit figurer les diverses mancies (géomancie, pyromancie, hydromancie, aéromancie...), les incantations, les sorts, et les ouvrages et écrits contenant des « prédictions astrologiques¹⁰² ».

L'Index de 1557 ne précise rien de plus, laissant ainsi demeurer une ambiguïté sur le type de prédiction devant être interdite. L'index publié par Paul IV en 1559 corrige ce défaut en remplaçant la mention lapidaire par une formule beaucoup plus longue reprenant la terminologie thomiste : désormais sont condamnés tous les « livres et écrits dans lesquels sont contenues [...] des divinations d'astrologie judiciaire ou d'art magique sur les événements futurs contingents (*futuri contingentes eventus*) ou les succès d'événements (*eventuum successus*) ou les hasards fortuits (*fortuiti casus*), excepté seulement celles qui, par des observations naturelles, sont écrites pour servir à l'art de la navigation, à l'art agricole ou à la médecine¹⁰³ ». Cette définition est reprise dans l'index de 1564, puis dans celui publié par Clément VIII en 1596 qui explicite l'obligation pour les évêques de faire en sorte que « les livres, traités et tables de l'astrologie judiciaire ne soient pas lus ». Le texte a désormais atteint sa forme définitive, que l'on retrouve dans toutes les éditions suivantes :

Tous les livres de géomancie, hydromancie, aéromancie, pyromancie, onomancie, chiromancie, nécromancie, ou qui contiennent des sortilèges, des maléfices, des augures, des auspices, des incantations d'art magique, sont totalement réprouvés. Aussi, que les évêques fassent en sorte, au plus vite, que ne soient ni lus, ni possédés, les livres, traités et tables de l'astrologie judiciaire qui osent présager (*eventurum affirmare*) avec certitude (*certo*) des choses à venir contingentes (*futuri contingentes*), des succès (*successus*), des hasards fortuits (*fortuiti casus*) ou des actions qui dépendent de la volonté humaine. Mais

¹⁰² III, vol. 8, 737

¹⁰³ Jésus Martinez de Bujanda, *Index de Rome 1557, 1559, 1564 : les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Index des livres interdits 8 (Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1990), 775, 291-92. « Libri omnes et scripta chiromantiae, physionomiae, aeromantiae, geomantiae, hydromantiae, onomantiae, pyromantiae vel necromantiae, sive in quibus sortilegia, veneficia, auguria, aruspicia, incantationes magicae artis, vel astrologiae iudicariae divinationes circa futuros contingentes eventus aut eventuum successus sive fortuitos casus, iis tantum naturalibus observationibus exceptis, quae navigationis, agricolationis sive medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt. »

les jugements et observations naturelles écrits pour servir à l'art de navigation, à l'agriculture ou à la médecine, sont permis¹⁰⁴.

Ces textes s'appuient sur la doctrine exposée dans la *secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin qui place les événements futurs hasardeux ou fortuits (*futuri casuales vel fortuiti eventus*) parmi les événements dont la connaissance est réservée à Dieu. On remarque toutefois un léger glissement dans la sémantique, puisque les textes parlent de *futuri contingentes eventus* et de *fortuiti casus*, mais cela nous semble être la conséquence de la difficulté de définir précisément dans le texte de Thomas la différence entre les termes *casuales* et *fortuiti*, largement synonymes. Pareillement, le fait de préciser que les observations pour servir à l'art de la navigation, à l'art agricole ou à la médecine sont licites est une simple généralisation des exemples donnés par Thomas d'Aquin dans le *De iudiciis astrorum*. La seule différence est que, dans le texte du docteur angélique, il est sous-entendu qu'ils ne sont que des exemples parmi d'autres de prédictions licites, tandis que dans le texte de la règle IX, ils sont les seules exceptions possibles. Cette référence à la doctrine de Thomas d'Aquin nous permet de mettre en perspective les critères mis en avant par ces textes pour séparer l'astrologie licite de l'astrologie condamnée. En particulier, tout comme le texte de la *Summa theologiae*, la règle IX ne clarifie pas quelles sont les prédictions horoscopiques individuelles qui peuvent entrer dans le cadre de l'astrologie médicale. Ce flou dans les critères explique vraisemblablement pourquoi le médecin et astrologue italien Magini a pu éviter la censure par la congrégation de l'Index de ses ouvrages d'astrologie judiciaire publiés au début du 17^e siècle : il les présente en effet comme des ouvrages d'astrologie médicale. Du point de vue de la pratique juridique, cela signifie également que le censeur possède une grande latitude d'interprétation des instructions romaines pour autoriser ou interdire à sa guise à peu près n'importe quel traité d'astrologie judiciaire.

Par ailleurs, il convient de remarquer que, même si la formulation thomiste est finalement adoptée, tous les théologiens chargés de l'élaboration des règles de l'Index ne sont pas d'accord pour accorder de telles concessions aux prédictions astrologiques. On peut noter que

¹⁰⁴ Index 1596 : « Libri omnes, et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, onomantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, aruspicia, incantationes artis magicae, prorsus rejiciuntur. Episcopi vero, diligenter provideant, ne astrologiae iudicariae libri, tractatus, indices, legentur, vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent, certo aliquid eventurum affirmare audent. Permittuntur autem iudicia et naturales observationes, quae navigationis, agricultura sive medicae artis iuvandae gratia, conscripta sunt. »

l'adverbe *certo* (« avec certitude ») est utilisé pour définir le type de prédictions individuelles prohibées dans l'index de 1564, mais pas dans celui de 1559 : une différence de poids, puisqu'elle sous-entend dans la version de 1559 que les prédictions individuelles sont illicites même si elles se présentent comme spéculatives. Une telle différence entre des versions si proches des règles de l'*Index* témoigne que la curie romaine n'a pas toujours été aussi unanime à défendre la position thomiste : une étude plus précise des profils des théologiens impliqués dans les commissions permettra peut-être de mettre en évidence des groupes plus « augustiniens » et des groupes plus « thomistes ». En particulier, le franciscain mineur conventuel Felice Peretti, futur pape Sixte V, qui semble se rattacher aux premiers.

4.4 Les mesures romaines : la bulle *Coeli et terrae Creator* de Sixte V du 5 janvier 1586

Le document pontifical le plus important sur l'astrologie à la fin du 16^e siècle et au 17^e siècle est la bulle *Coeli et terrae Creator* fulminée par le pape Sixte V le 5 janvier 1586¹⁰⁵. On ne sait rien des raisons précises qui amènent le pape élu depuis seulement quelques mois (en avril 1585), et qui décède en 1590, à prendre l'initiative d'un tel texte, l'un des premiers de son pontificat. Résulte-t-elle d'une volonté de la part de l'ancien inquisiteur de trancher une question avec laquelle il a été familiarisé lors de son ministère à l'Inquisition de Venise puis à celle d'Espagne dans les années 1557-1560 ? Ou bien, est-ce là une tentative de faire cesser la pratique encore répandue parmi les cardinaux de faire dresser des horoscopes pour savoir

¹⁰⁵ *Constitutio S. D. N. D. Sixti Papae Quinti contra exercentes astrologiae iudiciariae artem, et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes* (Rome : Antonius Bladius, 1586). Le texte a connu plusieurs réimpressions (par exemple à Naples en 1586, à Rome en 1589), et il a également été traduit en italien sur ordre du cardinal archevêque de Bologne Gabriele Paleotti : *Constitutione della santità di n.s. Sisto papa quinto contra coloro, ch'essercitano l'arte dell'astrologia giudiciaria, & qualunque altra sorte di diuinationi, sortilegij, superstitioni, strigarie, incanti, &c. et contra coloro, che leggono & tengono libri intorno a tal materia &c.* (Bologne : Alessandro Benaci, 1586). Pour le texte latin, nous utilisons l'édition du 19^e siècle : S. Franco, H. Fory, et H. Dalmazzo, éd., « Contra exercentes astrologiae iudiciariae et alia quaecumque divinationum genera, librosque legentes vel tenentes », in *Bullarium Romanum*, vol. 8 (Turin : A. Vecco et socii, 1863), 646-50. Le texte a bénéficié de plusieurs. Mahlmann-Bauer s'est intéressée aux conséquences de la bulle dans l'enseignement des jésuites allemands : Barbara Mahlmann-Bauer, « Die Bulle "contra astrologiam iudiciariam" von Sixtus V., das astrologische Schrifttum protestantischer Autoren und die Astrologiekritik der Jesuiten. Thesen über einen vermuteten Zusammenhang. », in *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance*, éd. par Klaus Bergdolt et Walther Ludwig (Wiesbaden : Harassowitz, 2005), 143-222. Baldini l'étudie dans le cadre plus général de la politique romaine post-conciliaire sur l'astrologie : Baldini, « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences », 91-92. Verardi voit dans ce texte une réponse augustiniennne de Sixte V à la question de l'astrologie suite aux critiques de Pic de la Mirandole : Donato Verardi, « Les enseignements sur l'astrologie d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin dans la bulle *Coeli et terrae* de Sixte V », *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 101, n° 1 (2017) : 125-33.

s'ils accèderont un jour à la chaire de saint Pierre ? Toujours est-il que le texte est original sous deux points de vue : tout d'abord, il s'agit du premier document magistériel consacré uniquement à la question de l'astrologie ; ensuite, comparativement aux textes précédents, il s'agit du document le plus détaillé, mais aussi le plus restrictif, dans sa définition de l'astrologie licite. La bulle *Coeli et terrae Creator*, avec la bulle *Inscrutabilis* d'Urbain VIII du 1^{er} avril 1631 qui en reprend les termes, constitue la référence magistérielle principale de l'Église catholique sur l'astrologie dans les années à venir. Sa postérité s'étend même jusqu'à aujourd'hui puisqu'on la retrouve citée dans l'encyclique *Fides et ratio* du pape Jean-Paul II (1998) – à titre de référence classique seulement¹⁰⁶.

4.4.1 Le contenu de la bulle

Résumons le contenu de la bulle. Le texte commence par un rappel que Dieu s'est réservé la science et la connaissance de l'avenir. De toute éternité, il sait ce que seront le cours des temps et l'état des siècles futurs, qu'il a disposés dans son admirable Providence, et ni le faible esprit des hommes ni les démons ne peuvent les pressentir¹⁰⁷. C'est pourquoi l'Esprit saint se moque de la fausseté et l'imbécillité des idoles annonçant le futur, et de la vanité de ceux qui leur rendaient un culte (Isaïe 41, 23). Dans le Nouveau Testament, le Christ a réprimandé la curiosité des disciples désirant connaître à l'avance l'avenir par ces mots : « Non est vestrum scire tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate » (Actes 1, 7). Il poursuit par un rappel très classique de la position thomiste, exposée sous un angle restrictif :

En vérité, aucun des arts ou des disciplines qui se réfèrent à la connaissance à l'avance des événements futurs et des hasards fortuits n'est vrai¹⁰⁸ [...]

La suite est cependant plus augustinienne, et insiste sur le fait que la vaine investigation de l'avenir est une impiété, de telle sorte qu'il n'est pas douteux que l'opération du démon

¹⁰⁶ L'encyclique *Fides et ratio* du pape Jean-Paul II (52, n. 57) y fait référence en note à propos de l'astrologie.

¹⁰⁷ « Solus enim ipse, cuius oculis omnia nuda, et aperta sunt, et ad intimas hominum cogitationes penetrat, et consequenter eorum actiones intuetur, solus ipse, qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt, omnia praesentia, et ante oculos posita habet, solus denique omnia, et singula quaecumque totius temporis decursu, et saeculorum aetatibus futura sunt, ab omni aeternitate novit, et admirabili providentia disposuit, quae non modo humanae mentis imbecillitas ignorat, sed nec daemones ipsi praesentire possunt. »

¹⁰⁸ Franco, Fory, et Dalmazzo, « Contra exercentes astrologiae iudicariae », 646B-647A. « Nec vero ad futuros eventus, et fortuitos casus praenoscondos (futuris eventibus ex naturalibus causis necessario, vel frequenter provenientibus, quae ad divinationem non pertinent, dumtaxat exceptis) ullae sunt verae artes, aut disciplinae [...] »

s'immisce facilement dans la recherche et la connaissance à l'avance des futurs contingents et des événements fortuits.

[...], mais ils sont faux et vains, ils ont été introduits par la ruse d'hommes malhonnêtes et les tromperies des démons, et c'est par leur opération, conseil ou assistance que se répand toute divination, soit qu'ils soient expressément invoqués pour révéler les choses futures, soit que d'eux-mêmes, portés par leur perversité et par leur haine contre le genre humain, ils s'ingèrent et s'introduisent dans les vaines recherches des choses futures, afin d'empêtrer les esprits des hommes par des vanités pernicieuses et par la fausse prédiction des choses contingentes, et les dépraver par des impiétés de tout genre. Car ce n'est ni par une quelconque divinité ni par une vraie science des choses futures qu'ils connaissent les choses que l'intelligence grossière des hommes ignore, mais par la perspicacité [qui résulte] de leur nature plus subtile, et d'autres moyens de la sorte.

C'est pourquoi il ne faut pas douter que l'opération du diable s'immisce frauduleusement dans les recherches et la connaissance à l'avance des événements futurs contingents et fortuits, afin que par sa tromperie et par ses ruses il détourne les hommes misérables de la voie du salut, et les retienne captifs dans les liens de la damnation. Les choses étant, ceux qui poursuivent ces curiosités au lieu de s'en garder fidèlement et religieusement, comme ils le doivent, offensent gravement Dieu, errant eux-mêmes, et entraînant les autres dans l'erreur¹⁰⁹ ;

Après ce développement, le pape en vient au cœur de la bulle, la condamnation des astrologues, qui sont définis comme ceux qui jugent à partir des génitures des hommes le mouvement des étoiles et le cours des astres des choses futures, des choses présentes ou même des choses cachées du passé.

Tels sont plus que tous les autres les astrologues, jadis appelé mathématiciens, généthliques et planétaires, lesquels faisant profession d'une science des étoiles et des

¹⁰⁹ Franco, Fory, et Dalmazzo, 647A. « [...] sed fallaces, et vanae improborum hominum astutia, et daemonum fraudibus introductae, ex quorum operatione, consilio vel auxilio omnis divinatio dimanat sive quod expresse ad futura manifestanda invocentur, sive quod ipsi, pravitate sua et odio in genus humanum, occulte etiam praeter hominis intentionem se ingerant, et intrudant vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum perniciosis vanitatibus, et fallaci contingentium praenunciatione implicentur, et omni impietatis genere depraventur. Quae quidem ipsis cognita sunt, non divinitate aliqua, nec vera futurarum rerum scientia, sed naturae subtilioris acumine, et aliis quibusdam modis, quod hominum obtusior intelligentia ignorat. Quamobrem dubitandum non est, in huiusmodi futurorum contingentium et fortuitarum eventuum inquisitione et praecognitione, diaboli operationem se fallaciter immiscere, ut sua fraude ac dolis miseros homines a via salutis avertat, et laqueo damnationis involvat. Quae cum ita sint, nonnulli haec fideliter et religiose, ut debent, non attendentes, sed curiosa sectantes, graviter Deum offendunt, errantes ipsi, et alios in errorem mittentes ; »

astres vaine et fausse, s'efforcent avec une grande audace de prévoir l'ordonnement de la disposition divine qui se doit d'être révélée en son temps, mesurent par le mouvement des étoiles et le cours des astres les naitivités ou génitures des hommes, et jugent des choses futures, voire même des choses cachées présentes et passées¹¹⁰ ;

Il donne ensuite une liste très précise du contenu de ces jugements, qui correspond à tous les lieux communs d'investigation de l'astrologie ptoléméenne.

[...] ils présumant témérairement connaître à l'avance, juger et assurer, non sans grand danger d'erreur et d'infidélité, par une observation et un calcul (*notatio*) très vains sur la base de la venue au monde d'un enfant, son jour de naissance ou n'importe quel autre temps ou moment, de l'état, condition et cours de la vie des hommes, des honneurs, des richesses, des enfants, de la santé, de la mort, des voyages, des rivalités, des inimitiés, de l'emprisonnement, des meurtres, des menaces diverses, des événements et hasards (*eventus et casus*) [de la vie] favorables ou défavorables¹¹¹ ;

Sixte V en appelle ensuite à l'autorité d'Augustin qui condamne comme « prévaricateur du baptême et de la foi chrétienne » non seulement celui qui fait de telles observations, mais également ceux qui l'écoutent, ceux qui le croient, ceux qui le reçoivent en leur maison et ceux qui l'interrogent. Il applique aux astrologues le reproche que l'apôtre Paul fait aux Galates : « Dies observatis, et mentes, et tempora, et annos, timeo vos, ne forte sine causa laboraverim in vobis » (Galates 4, 10). En effet, ils assignent aux étoiles et aux planètes ce qui dépend du libre arbitre des hommes, et attribuent à leur faculté, force, vertu ou efficace de signifier l'avenir. Ainsi, ils font comme si ces inclinations étaient la cause des événements futurs, et qu'ils ne pourraient se dérouler autrement. Dès lors, sous prétexte qu'ils connaissent à l'avance ces inclinations, ils n'ont pas peur de faire des jugements, des pronostications, des prédictions et des présages, et de les vendre au public¹¹².

¹¹⁰ Franco, Fory, et Dalmazzo, 647A. « tales in primis sunt astrologi olim mathematici, genethliaci, et planetarii vocati, qui vanam falsamque syderum, et astrorum scientiam profitentes, divinaeque dispositionis ordinationem suo tempore revelandam praevénire audacissime satagentes, hominum naitivitates seu genituras ex motu syderum, et astrorum cursu metiuntur, ac iudicant futura, sive etiam praesentia, et praeterita occulta ».

¹¹¹ Franco, Fory, et Dalmazzo, 647A-647B. « atque ex puerorum ortu, et natali die, sive quavis alia temporum, et momentorum, vanissima observatione et notatione, de uniuscuiusque hominis statu, conditione, vitae cursu, honoribus, divitiis, sobole, salute, morte, itineribus, certaminibus, inimicitis, carceribus, caedibus, variis discriminibus, aliisque prosperis, et adversis casibus et eventibus praecognoscere, iudicare, et affirmare temere praesumunt, non sine magno periculo erroris et infidelitatis ».

¹¹² Franco, Fory, et Dalmazzo, 647B. « Hi igitur levissimi, et temerarii homines in miserandam animarum suarum ruinam, grave fidelium scandalum, et Christianae fidei detrimentum, futuros rerum eventus, et quaecumque

Le pape, rompant avec l'un des principes de base de la doctrine thomiste du gouvernement divin, affirme que Dieu a créé les corps célestes non pas pour gouverner, mais pour servir l'homme. Afin de défendre cette affirmation, il fait un exposé sur les rapports hiérarchiques entre les anges, les corps célestes et les hommes qui modifie subtilement la structure traditionnelle proposée par Denys l'Aréopagite. D'un côté, il réaffirme l'existence de la hiérarchie ecclésiastique dominée par le pape et les évêques, institués comme pasteurs du peuple de Dieu. De l'autre, il renverse le rapport de subordination de la hiérarchie terrestre vis-à-vis de la hiérarchie céleste, en affirmant que les très nobles intelligences des anges sont au service du salut des hommes, en particulier les anges gardiens qu'il présente comme « plus puissants que les corps célestes ». Or, dans l'interprétation médiévale, en particulier thomiste, de la hiérarchie angélique, l'ordre des Vertus (le cinquième parmi les neuf ordres des anges) est en charge du mouvement des sphères, et l'ordre des anges « simples » (le plus bas dans la hiérarchie) dont font partie les anges gardiens lui est inféodé selon l'ordre de l'intelligence. Ainsi, Sixte V, en plaçant les anges gardiens au-dessus des corps célestes invite à ne plus considérer la structure hiérarchique de la cosmologie scolastique qui place les astres au-dessus des hommes selon l'ordre de la nature (par leur perfection) et selon l'ordre des intelligences (par la domination des Vertus) pour ne garder que la seule représentation hiérarchique qui compte pour le chrétien, celle de l'ordre du salut, selon lequel toutes les puissances naturelles et surnaturelles sont mises au service de l'homme dans sa relation avec Dieu. Ainsi, on peut interpréter le discours cosmologique de Sixte V moins comme un rejet d'une représentation scolastique de la hiérarchie céleste et terrestre que comme un appel à interpréter les événements humains, c'est-à-dire ceux qui dépendent de son libre arbitre, selon le seul point de vue qui compte, l'ordre du salut, qui exclut et condamne les astrologues.

Dans la suite du texte, le pape déduit les conclusions canoniques de son affirmation qui implique l'autorité pontificale : tous les discours ambigus des autorités sur l'astrologie doivent être interprétés dans le sens d'une condamnation de l'astrologie. Il affirme que les arguments de Grégoire le Grand contre les priscillianistes s'appliquent également aux astrologues, et fait ensuite le lien avec les condamnations traditionnelles des autres arts divinatoires, en

prospere, vel adverse obventura sunt, ac actus humanos, ea denique quae ex libera hominum voluntate profiscuntur, astris, syderibusque adscribunt, eisque eam facultatem, vini, seu virtutem, et efficaciam tribuunt significandi futura, et ad praecognita ita inclinandi, ut sic omnino, nec aliter eventura sint, atque ob eam causam de iis rebus omnibus iudicia facere, prognostica, praedictiones, et praecognitiones sibi assumere, et palam venditare non dubitant; »

invoquant les propos du Lévitique contre les *magi* et les *arioli*. Le pape réaffirme les condamnations déjà exprimées dans l'*Index* contre la géomancie, l'hydromancie, l'aéromancie, la pyromancie, la chiromancie, la nécromancie, les sortilèges et les superstitions. Il revient ensuite à la question de l'astrologie, en paraphrasant cette fois-ci le texte de l'*Index* à ce sujet, et notamment le fait que sont permis les jugements et observations naturelles écrits pour servir à l'art de navigation, à l'agriculture ou à la médecine. Enfin, Sixte V termine par un appel aux évêques, prélats, supérieurs ordinaires des lieux et inquisiteurs à procéder à la répression de ceux qui s'adonnent à la divination et la censure des ouvrages qui en traitent. Il demande enfin, selon les dispositions habituelles, que la bulle soit affichée publiquement, et que les pasteurs la fassent connaître par des sermons (au moins une fois l'an) et des avis en langue vernaculaire.

4.4.2 Une évolution doctrinale ?

La bulle est souvent citée comme le point de référence d'un changement d'attitude de l'Église romaine à propos de l'astrologie. Il s'agit en effet d'une condamnation de l'astrologie judiciaire sous toutes ses formes, y compris ptoléméenne, en rupture avec la position consensuelle de Thomas d'Aquin, même si, là encore, la reprise de la terminologie thomiste définissant l'astrologie prohibée comme « la connaissance à l'avance des événements futurs et des hasards fortuits » brouille la lisibilité d'un message autrement clair. Certes, Sixte V n'est pas le premier prélat à remettre en cause les prédictions astrologiques et la bulle n'est pas la première prise de position d'une institution ecclésiastique contre toute forme de prédiction individuelle¹¹³ : la règle 9 de l'*Index* de 1557, modifiée dès 1559, constitue un précédent en la matière puisqu'elle prohibe les « prédictions astrologiques » sans faire de distinction. Mais la bulle est le premier texte qui implique l'autorité pontificale sur le sujet, et surtout, à la différence de la règle de 1557, le texte de Sixte V n'a jamais subi de correction officielle.

¹¹³ Neil Tarrant développe plusieurs arguments défendant la non-originalité de la position du pape, en invoquant notamment l'exemple d'un cours encore inédit donné par Bellarmin à l'Université de Louvain au début des années 1570. Le futur cardinal, alors simple jésuite, y critique la position thomiste sur les influences célestes à la lumière d'Augustin : Neil Tarrant, « Reconstructing Thomist Astrology: Robert Bellarmine and the Papal Bull "Coeli et Terrae" », *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 26-49. Néanmoins, cet exemple n'est pas totalement convaincant, car si Bellarmin se permet de se positionner contre l'astrologie alors qu'il ne possède aucune fonction de représentation ecclésiastique, il ne le fait pas lorsqu'il est cardinal à Rome. En outre, dans son texte de Louvain, sa distanciation avec l'enseignement de Thomas est si subtile qu'il convient de se demander si une critique franche était réellement possible.

Comme la plupart des autres bulles, qui sont à la fois des textes juridiques et des textes théologiques, sa portée historique en matière d'attitude doctrinale de l'Église catholique romaine sur l'astrologie doit s'interpréter à la lumière de sa réception au sein du clergé, dans lesquelles s'affrontent le point de vue thomiste et le point de vue augustinien sur les prédictions. Sur ce point, il faut distinguer une réception interne et une réception externe : la réception interne concerne les administrations romaines (en particulier l'Inquisition) et le clergé italien en général qui possèdent un accès privilégié aux documents émis par la papauté ; la réception externe concerne ceux qui, comme le clergé français, n'ont qu'un accès indirect à ces documents.

Pour ce qui est de la réception interne, le haut clergé romain qui, dans son ensemble, tolère voire approuve la pratique horoscopique, est surpris par la prise de position radicale – en un sens, marginale – du souverain pontife, d'autant plus qu'elle contredit la jurisprudence instituée par les règles de l'Index sous le pontificat précédent. Comme l'a montré Ugo Baldini en s'appuyant sur les archives de la Congrégation de l'Index et de la Congrégation du Saint-Office, les propos de la bulle suscitent une profonde perplexité dans le clergé italien. Celle-ci se traduit tout d'abord par plusieurs demandes de clarification de la part de prélats et d'inquisiteurs issus pour la plupart de provinces en périphérie de Rome qui mettent en avant la difficulté qu'ils ont à concilier des consignes qui leur semblent contradictoires¹¹⁴ : ces réclamations sont motivées par des interrogations personnelles des hommes d'Église ou sont émises à la suite de requêtes de laïcs, et se portent en particulier sur la question des limites des « inclinations » célestes. D'après Baldini, presque sous-entendent que la rigueur de la bulle *Coeli et terrae* doit être atténuée, ou bien soulignent les difficultés de son application¹¹⁵. Ensuite, cette perplexité se traduit par la présence, au sein même des congrégations de l'Inquisition et de l'Index, de plusieurs discussions parmi les consultants pour tenter d'harmoniser le cadre doctrinal et les critères de censures de la littérature astrologique. Après la mort de Sixte V, le sujet est également discuté parmi les cardinaux qui siègent dans les congrégations, en particulier entre les années qui séparent les index de 1590 et 1596. Le

¹¹⁴ Baldini, « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences », 93.

¹¹⁵ Baldini, 94.

problème le plus fréquemment mentionné est le contraste entre la bulle et les règles de l'*Index*.

Ces débats amènent en 1592 à une prise de position de la part du pape Clément VIII nouvellement élu¹¹⁶. Dans un document interne écrit en réponse aux interrogations des commissions, le pape Clément décide que, sans modifications de la bulle, c'est bien la règle 9 de l'*Index* qui doit régir la censure des ouvrages d'astrologie. Ainsi, au sein de l'administration romaine, le texte de Sixte V est vidé de sa substance doctrinale. Cela n'arrête cependant pas les débats parmi les commissions qui possèdent une liberté d'interprétation en la matière. En 1596, les cardinaux de l'*Index* se penchent sur la question de la censure des ouvrages d'astrologie judiciaire « classiques », c'est-à-dire ceux issus de la littérature grecque et arabe, normalement prohibés par la règle 9¹¹⁷. La majorité des cardinaux inclinent vers la non-observance de la règle pour ces ouvrages. En juillet 1597, il est finalement décidé que les livres d'astrologie judiciaire des auteurs païens sont permis, mais que ceux des auteurs chrétiens doivent être corrigés s'ils affirment que les événements futurs contingents sont certains, même s'ils nient que cela est leur intention¹¹⁸. Dans les années qui suivent, plusieurs inquisiteurs soulignent l'impossibilité pratique de distinguer l'astrologie naturelle de l'astrologie judiciaire. Dans un mémorandum envoyé à la congrégation de l'*Index* (de date inconnue), un auteur inconnu fait remonter que puisque les deux disciplines partagent les mêmes principes et, en partie, les mêmes techniques, elles ne peuvent être distinguées ; en particulier on ne peut faire le tri entre les prédictions autorisées et celles interdites puisqu'elles utilisent les mêmes manuels et éphémérides, et disent les mêmes choses à propos des événements particuliers¹¹⁹. À chaque fois, les congrégations répondent sans trancher, en rappelant le caractère normatif de la bulle et de la règle 9.

Hors d'Italie et des milieux inquisitoriaux, le résultat est le même, mais pour des raisons différentes. En effet, la bulle de Sixte V n'a pas été publicisée comme tel, mais sous une forme résumée qui ôte l'essentiel de son contenu original sur l'astrologie, au point de la transformer en simple confirmation des règles l'*Index*. Au début du 17^e siècle, en dehors des territoires de

¹¹⁶ Entre la mort de Sixte V le 27 septembre 1590, et l'élection de Clément VII le 30 janvier 1592, trois papes aux règnes de quelques mois se succèdent : Urbain VII, Grégoire XIV, Innocent IX.

¹¹⁷ Baldini, « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences », 95.

¹¹⁸ Baldini, 96.

¹¹⁹ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Index*, II/16, f 25r-v. Baldini, 95.

la papauté où le grand *Bullarium* – la collection officielle des textes pontificaux, complétée au fur et à mesure des pontificats – et les éditions individuelles des bulles sont plus difficiles d'accès, les bulles et constitutions pontificales sont surtout connues à travers des formats résumés qui paraissent sous forme de compilations moins longues et moins couteuses. La plus connue est la *Summa bullarii earumve Summorum Pontificum constitutionum* composée par Stefano Quaranta, docteur en droit canon et juge au tribunal synodal de Naples, et Prosper d'Agostino, prêtre napolitain : l'ouvrage, imprimé pour la première fois à Brescia en 1606 et réimprimé presque tous les ans à Venise jusqu'aux années 1630, connaît un très grand succès¹²⁰. Le contributeur principal, Stefano Quaranta, qui devient plus tard consultant à la Congrégation de l'Index, est reconnu comme l'une des voix de Rome, et ses résumés servent de référence pour l'interprétation des textes pontificaux¹²¹. Or, le résumé qu'il fait de la bulle de Sixte V est particulièrement tendancieux : il tronque le texte de toute sa partie argumentative pour ne garder que la conclusion de la licéité de l'astrologie judiciaire pour l'agriculture, la navigation et la médecine, et l'interdiction des prédictions sur les futurs contingents et les hasards fortuits – c'est-à-dire le rappel de la position thomiste. Le seul élément doctrinal propre à la bulle qui a été conservé est le fait que ces dernières prédictions sont interdites, y compris lorsque l'astrologue affirme qu'elles ne sont pas certaines (« etiam si id se non certo affirmare asserant »)¹²². Pour le reste, Quaranta se contente de détailler la dernière partie de la bulle, qui rappelle la condamnation des arts magiques et superstitieux. Alors que dans la bulle originale ce rappel n'occupe que quelques lignes, il prend presque

¹²⁰ Stefano Quaranta et Prosper d'Agostino, *Summa bullarii ac constitutionum summorum pontificum... cum additionibus Prosperi de Augustino* (Brescia : B. Fontana, 1606). Nous utilisons l'édition vénitienne de 1614 : Stefano Quaranta et Prosper d'Agostino, *Summa bullarii earumve Summorum Pontificum constitutionum* (Venise : Giunta, 1614).

¹²¹ Le texte apparaît dans le grand *Bullarium* à partir de l'édition de 1588 : Laerzio Cherubini, *Bullarium sive collectio constitutionum hucusque editarum* (Rome : Typographia Camerales, 1588), 52-55.

¹²² Quaranta et Agostino, *Summa bullarii earumve Summorum Pontificum constitutionum*, 87-88. « Hac perpetuo valitura Constitutione Apostolica autoritate statuimus et mandamus, ut tam contra astrologos, mathematicos, et alios quoscumque dicta iudicariae astrologiae artem praeterquam circa agriculturam, navigationem, et rem medicam in posterum exercentes aut facientes iudicia et nativitates hominum, quibus, de futuris contingentibus successibus fortisque casibus aut actionibus ex humana voluntate pendentibus, aliquid eventurum affirmare audent etiam si id se non certo affirmare asserant, aut protestentur, quam contra alios utriusque sexus qui supradictas damnatas vanas fallaces et perniciosas divinandi artes sive scientias exercent profitentur, et docent aut discuntur, quive hujusmodi illicitas divinationes, sortilegia, [superstitiones, veneficia incantationes, ac praemissa detestanda scelera, et delicta, ut praefertur,] faciunt, aut in eis se quomodolibet intromittunt, [cuiusque dignitatis, gradus, et conditionis existant tam episcopi, et praelati superiores, ac alii ordinarii locorum, quam inquisitores diligentius haereticae pravitatis ubique gentium deputati, etiam si in plerisque ex his casibus antea non procedebant, aut procedere non volebant] diligentius inquirent et procedant, atque in eos severius canonicis poenis, et aliis eorum arbitrio animadvertant »

toute la place dans le résumé de Quaranta. Pour couronner le tout, l'auteur ajoute également au terme de son résumé la copie de la règle 9 de l'*Index*. Ainsi, dans la version grand public de la bulle de Sixte V, tout ce qui fait l'originalité du texte est gommé par une présentation qui n'en fait qu'un élément de rappel de la jurisprudence traditionnelle de Rome à l'égard de l'astrologie.

En France, même sous sa forme réduite, le texte ne semble pas avoir été particulièrement publicisé : alors qu'on la retrouve citée dès le début du 17^e siècle par des théologiens espagnols et allemands, ce n'est pas le cas chez les théologiens français qui n'en font quasiment pas mention avant les années 1640¹²³. Cela s'explique par la faible implication des théologiens français dans les circuits institutionnels inquisitoriaux, qui les rend ignorants de l'actualité canonique en matière de répression de la divination, mais aussi par le fait que la bulle apparaît à l'un des pires moments des relations entre Rome et le pouvoir royal français : le 21 septembre 1585, Sixte V publie une bulle excommuniant Henri de Bourbon et Henri de Condé, afin de leur ôter tout droit sur le trône de France ; dans un monitoire du 5 mai 1589, le même pape menace Henri III d'excommunication et de déposition s'il ne vient à résipiscence après l'exécution à Blois du duc et du cardinal de Guise ; et enfin, le 1^{er} mars 1591, Grégoire XIV fulmine deux bulles monitoriales par lesquelles il rappelle les censures et peines frappant Henri de Bourbon – désormais reconnu comme Henri IV par une large partie du royaume – et enjoint au clergé et aux laïcs français de cesser de le soutenir sous peine d'être à leur tour excommuniés. Dès lors, dans ce contexte, il est compréhensible que les autorités civiles françaises et le clergé gallican aient refusé en bloc toute forme de publicité à l'égard des bulles romaines, y compris celle contre les astrologues. Fait significatif, le seul document de l'administration ecclésiastique française qui mentionne la bulle *Coeli et terrae creator* avant 1640 est un article sur la réglementation des almanachs du concile provincial de 1590 de l'archidiocèse de Toulouse, un des rares diocèses à posséder encore des prérogatives inquisitoriales¹²⁴. Autre fait significatif, les premiers commentaires de la bulle *Coeli et terrae creator* que nous avons trouvés en France dans des ouvrages imprimés ne se trouvent pas chez des théologiens, mais chez des laïcs (un médecin, un magistrat et un professeur de philosophie). La première se trouve dans *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur*, une

¹²³ Un exemple parmi beaucoup d'autres : Peter Binsfeld, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum secundo recognitus, et auctior redditus* (Trèves : Henricus Bock, 1596), 781-95.

¹²⁴ Thiers, *Traité des superstitions*, 231.

défense de l'astrologie écrite par le médecin Jean Taxil, où l'auteur écrit que « si le Pape Sixte V a fait une Bulle contre les Astrologues et Chiromanciens, ce n'est que contre ceux qui en abusent qu'il a fulminé¹²⁵ » (il est d'ailleurs probable que Taxil ne connaisse pas le contenu du texte puisqu'il n'en donne aucune référence). La deuxième mention se trouve dans *l'Incrédulité et mescréance*, un traité contre les sorciers rédigé par le magistrat Pierre de Lancre (1622), qui retranscrit ce qu'il présente comme une copie de la bulle¹²⁶ : là encore, l'auteur n'a pas eu accès au texte source puisque ce qu'il présente comme une copie n'est en réalité que le résumé trouvé dans le *Summa bullarii* de Quaranta. La troisième se trouve dans la préface apologétique de *l'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1623), où on ne peut savoir, une fois de plus si l'auteur a réellement eu accès au document :

Pour ce qui est de l'Eglise Catholique Apostolique et Romaine, elle nous permet dans le saint Concile de Trente l'usage de l'Astrologie et les iugemens des astres, pour ce qui est de la Medecine, Agriculture et Navigation, et la defend seulement en cas qu'elle se mesle de predire absolument et avec certitude de les actions libres, et qui dependent de nostre volonté : ce que iamais homme tant soit peu versé aux sciences n'a entrepris.

De là vous pouvez voir que la Bulle de Sixte cinquiesme qui deffend tout a fait l'usage de l'Astrologie, quand mesme elle ne se mesleroit pas de predire avec certitude les actions libres, n'a esté faicte qu'à raison de l'abus, et non point qu'elle feust mauvaise en ce cas là, car autrement le saint Concile ne l'auroit peu permettre¹²⁷.

Il faut attendre la bulle *Inscrutabilis* d'Urbain VIII du 1^{er} avril 1631, qui rappelle les dispositions de celle de Sixte V, pour faire connaître en France cet acte pontifical. Quant à la bulle *Inscrutabilis*, qui ne présente quasiment rien de nouveau par rapport à celle de Sixte V, elle n'est quasiment jamais mentionnée.

5 Conclusion

Durant tout le Moyen Âge central et jusqu'au 16^e siècle, la théologie catholique s'est principalement appuyée sur une définition philosophique des bornes de la nature pour déterminer ce qui est permis et ce qui est condamné dans l'astrologie. Le consensus scolastique à propos de l'existence d'influences célestes naturelles aboutit dès lors à la

¹²⁵ Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur*, 68.

¹²⁶ Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (Paris : Nicolas Buon, 1622), 307-8.

¹²⁷ Villon, « Apologie contre les calomniateurs de l'Astrologie », f^o é iij.

position théologique conciliante, placée sous l'autorité de Thomas d'Aquin, qui ne condamne les prédictions individuelles que dans la mesure où elles se veulent déterministes. Dès la première moitié du 16^e siècle, et particulièrement à partir des années 1570, le développement de la méthode des lieux théologiques et le recentrement de l'argumentation théologique sur les autorités bibliques, patristiques et magistérielles permettent d'opposer à l'argumentation théologique scolastique une argumentation théologique positive qui fait la part belle à la position d'Augustin et sa critique radicale de toute forme de prédiction.

Si la condamnation d'une certaine forme d'astrologie judiciaire s'impose, ses contours exacts restent à définir. Dans ce cadre, le débat se sédimente autour de deux options théologiques d'égales autorités : la première, appuyée sur la doctrine exposée dans la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, reconnaît la légitimité des prédictions astrologiques qui ne revendiquent pas la certitude et se cantonnent à des objets naturels précis ; la deuxième, appuyée sur les propos d'Augustin, condamne toute forme de prédiction individuelle comme pacte tacite avec un démon, ne concédant (non sans hésitation) que les prédictions météorologiques.

Si Rome choisit son camp et choisit d'interpréter Augustin à la lumière de Thomas, au prix parfois de tergiversations doctrinales comme le montre la bulle de Sixte V, la tradition théologique française, forte de son indépendance doctrinale, choisira plutôt d'interpréter Thomas à la lumière d'Augustin. Cette spécificité doctrinale explique la sévérité du discours théologique et les choix politiques de l'Église de France en matière d'astrologie dès les années 1570 et durant toute la première moitié du 17^e siècle.

2

Prêcher contre le mal : les sermons anti-astrologiques des théologiens français

« Je ne croy pas necessaire pour vôtre utilité de traiter en fond de cete infame Astrologie, qui a la faineantize pour mere, la curiosité pour norrice, l'obstination pour compagne : le Diable pour pedagogue, l'impieté pour fille ; et pour fin, la folie et le desespoir¹. »

Léon de Saint-Jean, sermon sur « La bonne, et la mauvaise astrologie » (milieu du 17^e siècle)

Les années qui suivent le concile de Trente voient l'émergence dans l'Église de France d'un nouveau courant anti-astrologique. La forme qu'il adopte est originale : plusieurs théologiens et prédicateurs catholiques, quittant le cercle fermé de la polémique savante, choisissent de s'attaquer à l'astrologie non plus à travers de lourds traités en langue latine mais en s'adressant au plus grand nombre par le biais de sermons en langue vernaculaire. Ils incluent ainsi dans leurs prédications, qui sont ensuite imprimées et largement diffusées, diverses attaques contre l'astrologie et les astrologues. Une telle démarche répond aux demandes des évêques français d'intensifier la prédication contre l'astrologie. Elle est aussi le fruit d'initiatives de théologiens interprétant selon leur point de vue les condamnations canoniques sur le sujet. Ces sermons que nous étudions pour la période 1570-1615 témoignent, par leur nombre et leur fréquence, de l'adhésion progressive du clergé français aux objectifs de lutte contre l'astrologie judiciaire. Ils participent à la fabrication et à la dissémination d'un discours normatif sur l'astrologie d'inspiration augustinienne, partiellement distinct de celui de Rome, qui la présente tantôt comme une divination démoniaque, tantôt comme une idolâtrie concurrençant le christianisme.

¹ Léon de Saint-Jean, « La bonne, et la mauvaise astrologie », in *La somme des sermons parénétiqes et panégyriques* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1671), 390.

Nous nous intéressons ici à plusieurs des principaux recueils de sermons composés pendant cette période : ceux de Simon Vigor, docteur de la maison de Navarre et curé de Saint-Paul-des-Champs à Paris, prononcés entre 1567 et 1572 puis publiés après remaniements par le libraire Nicolas Chesneau et le théologien parisien Jean Cristi entre 1576 et 1588² ; ceux de Jean Cotreau (ou Cotereau), docteur de la maison de Navarre, chanoine et archidiacre de la cathédrale de Tournai, prononcés pour une retraite de 1576 et pour l'Avent 1581³ ; ceux de Denis Peronnet, docteur carme de Paris et chanoine théologal de la cathédrale d'Auxerre, parus en 1594⁴ ; ceux du franciscain observantin d'origine portugaise Jacques Suarez de Sainte-Marie, docteur en théologie et prédicateur ordinaire du roi Henri IV, prononcés dans les églises Notre-Dame de Paris et Saint-Jacques-de-la-Boucherie, parus en 1607⁵ ; ceux de l'ancien jésuite André Valladier, prédicateur ordinaire du Roi, abbé de l'abbaye bénédictine royale de Saint-Arnould à Metz, prononcés à l'église Saint-Merry de Paris pour l'Avent 1612⁶. Nous étudions également l'ouvrage (vraisemblablement adapté d'une prédication) *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* de Jean Porthaise, cordelier, probablement docteur en théologie, ancien conventuel de Paris exilé à Poitiers, paru dans cette dernière ville en 1579⁷. Même s'ils ne représentent qu'une faible partie des milliers de

² Simon Vigor, « Pour le second Dimanche de l'Advent », in *Sermons catholiques sur le Symbole des apostres et sur les évangiles des dimanches et festes de l'Advent, faicts en l'église S. Merry à Paris*, éd. par Jean Cristi (Lyon : Benoist Rigaud, 1596), 242r-52; Simon Vigor, « Pour le iour des Roys », in *Sermons catholiques sur le Symbole des apostres et sur les évangiles des dimanches et festes de l'Advent, faicts en l'église S. Merry à Paris*, éd. par Jean Cristi (Lyon : Benoist Rigaud, 1596), 319v-30; Simon Vigor, « Pour le Mercredy d'apres le premier Dimenche de Caresme », in *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme et feries de Pasques, faicts en l'église S. Estienne du Mont à Paris*, éd. par Jean Cristi, 2^e éd. (Lyon : Paul Frellon, 1588), 70r-78v; Simon Vigor, « Pour le Mardy de la Passion », in *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme et feries de Pasques, faicts en l'église S. Estienne du Mont à Paris*, éd. par Jean Cristi, 2^e éd. (Lyon : Paul Frellon, 1588), 281r-90.

³ Jean Cotreau, « Sermon VII. Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers, qui sont les diables : dont il faut reietter les devins, enchanteurs, observateurs d'horoscope, et toutes accointances avec ceux qui ont des esprits familiers », in *Commentaires, en forme de sermons, exposans familierement les dix Commandemens de Dieu* (Paris : Guillaume Chaudière, 1576), 56v-66r; Jean Cotreau, « Sermon seizieme, des magiciens de Pharaon fort affliges de cloux et d'apostumes, signifians que les ministres du diable sont punis par la iustice de Dieu, et que le diable ne les delivre, ny ceux qui sont circonvenus par ses ministres », in *Sermons sur les dix playes d'Égypte* (Paris : Guillaume Chaudière, 1586), 218v-32.

⁴ Denis Peronnet, « Sermon pour le iour des Roys », in *Sermons et exhortations catholicques pour les festes de Jésus-Christ, et des Saints*, vol. 1, 2 vol. (Anvers : Guillaume Stroobant, 1594), 96r-104r.

⁵ Jacques Suarez de Sainte-Marie, « Pour le cinquiesme Vendredy de Caresme », in *Tresor Quadragesimal enrichi de plusieurs relevées et admirables considerations* (Paris : Nicolas du Fossé, 1607), 1147-80.

⁶ André Valladier, « Sermon XII. Pour le iedy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 419-51; André Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 452-503.

⁷ Jean Porthaise, *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* (Poitiers : François le Paige, 1579).

prédications prononcées pendant les années 1570-1615, la large diffusion de ces sermons et l'autorité de leurs auteurs nous incitent à les considérer comme représentatifs d'une attitude générale de l'élite des prédicateurs français sur l'astrologie. Les sermons écrits de 1570 à 1595 sont principalement le fait de théologiens de la Faculté de théologie de Paris, qui influencent durablement la prédication française pendant la seconde moitié des guerres de religion. Les sermons postérieurs à 1595 proviennent d'ordres réguliers passés au crible de la Contre-Réforme qui s'érigent en spécialistes de la prédication après la signature de l'édit de Nantes.

1 Prêcher contre l'astrologie

1.1 L'art du sermon mis au service d'une rhétorique anti-astrologique

Pourquoi utiliser les sermons pour polémiquer contre l'astrologie ? En premier lieu, parce que depuis le Moyen Âge il s'agit d'un discours de très large audience auquel le public aussi bien lettré que non lettré accorde une autorité particulière. Comme l'ont montré de nombreuses études récentes, l'oralité occupe encore une place centrale dans la société d'Ancien Régime. La parole est le lieu de la communication politique, et l'affirmation du pouvoir royal passe aussi bien par le contrôle des crieurs public ou la publication des *Te Deum*, que par la mention explicite faite au Roi pendant la prière de la messe⁸. Le développement de la culture savante écrite n'a pas aboli la place majeure de la communication orale dans le développement intellectuel des individus : le système éducatif repose encore essentiellement sur l'écoute de la parole du maître « en chaire » et la construction du savoir par l'exercice de la dispute ; la communication savante dans la République des Lettres continue d'accorder une place centrale à l'échange oral comme l'ont montré les travaux de Françoise Waquet⁹. Dans cette société de la parole, la « parole sacrée » du prédicateur tient une place à la fois centrale et éminente¹⁰. Elle l'est en effet par sa place instituée dans la vie quotidienne de l'Ancien régime : l'assistance à la prédication du dimanche et des jours fériés est une obligation, et celle aux stations organisées au temps de l'avent et du carême fait l'objet d'une forte incitation

⁸ Michèle Fogel, *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle*, Nouvelles études historiques (Paris : Fayard, 1989). À propos des débats occasionnés par la présence de la prière au roi dans le canon de la messe après l'excommunication de Henri III : Thierry Amalou, « Entre réforme du royaume et enjeux dynastiques », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 18 (20 novembre 2009) : 156-58, <https://doi.org/10.4000/crm.11692>.

⁹ Françoise Waquet, *Parler comme un livre : l'oralité et le savoir, XVI^e-XX^e siècle*, L'évolution de l'humanité (Paris : A. Michel, 2003).

¹⁰ Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVII^e-XVIII^e siècles*, Lire le XVII^e siècle 30 (Paris : Classiques Garnier, 2014), <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-2871-5>.

sociale. Elle l'est également par sa nature même : l'autorité de la parole du prédicateur est garantie aussi bien par l'autorité doctrinale de l'Église catholique que par l'ensemble des dispositifs extérieurs qui visent à en établir la crédibilité comme l'affichage des horaires des prédications avec le nom des prédicateurs dans les rues des villes, la présence des notables aux premiers rangs devant la chaire, la cloche sonnée au début de la prédiction par un clerc dédié à cet effet, les chaires de vérité, etc. Alfred Soman affirme ainsi que les chaires « remained until well into the seventeenth century a vital (perhaps the predominant) medium for the dissemination of news and opinion¹¹ ». Surtout, comme le rappelle Isabelle Brian, la société d'Ancien Régime n'est pas encore frappée par la multiplication des autorités et des discours qui brouille les messages¹². Les prises de parole y demeurent isolées, codifiées, étroitement contrôlées par les pouvoirs d'État et d'Église. Dès lors, la parole proférée oralement par le prédicateur se voit créditée d'un pouvoir exceptionnel : Gabriel Naudé, par exemple, lui octroie une capacité exceptionnelle à mobiliser, soulever ou soumettre les foules.

Au 16^e et 17^e siècle, les sermons sont un lieu d'investissement privilégié des « proclamateurs de la doctrine », et théologiens catholiques et réformés s'affrontent par chaires interposées. Pendant les guerres de religion, en particulier sous la Ligue, les théologiens des facultés, jadis réticents à l'exercice de prédication, s'investissent avec enthousiasme dans cette forme de magistère considérée comme un devoir du prêtre-docteur et assimilée à une mission prophétique¹³. Ils y défendent leurs conceptions de la religion et de la royauté, allant parfois à l'encontre de l'interdit de prédication sur les matières politiques. Le Réforme catholique fait du prêche un lieu privilégié de sa nouvelle formation catéchétique et spirituelle, qui est souligné dans la liturgie rénovée par le soin particulier accordé aux chaires de vérité qui deviennent, après le Concile, de véritables œuvres d'art à la symbolique fouillée sublimant de façon théâtrale l'autorité de celui qui y parle. La prédication est fortement encadrée par de multiples directives canoniques donc l'application est garantie par les juges civils et ecclésiastiques¹⁴. Elle fait émerger un nouveau modèle de prédicateur qui

¹¹ Alfred Soman, « Press, Pulpit, and Censorship in France before Richelieu », *Proceedings of the American Philosophical Society* 120, n° 6 (1976) : 440B.

¹² Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, 19-20.

¹³ Thierry Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) : Autorité universitaire, censure et pouvoir royal en France » (Habilitation à diriger les recherches, Paris, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 2020), 471.

¹⁴ Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, 27-61.

associe une connaissance théologique poussée à des talents rhétoriques. Les ordres de la Contre-Réforme comme les jésuites, les lazaristes, les capucins ou les carmes déchaux placent la prédication au cœur de leur apostolat, et y consacrent leurs meilleurs éléments.

Les meilleurs prédicateurs occupent les chaires des grandes paroisses et des couvents parisiens, où ils s'adressent parfois à plusieurs milliers d'auditeurs repartis sur plusieurs messes. Le public est constitué non seulement d'humbles paroissiens, mais aussi d'une élite sociale, masculine et féminine, constituée de nobles, de parlementaires et de notables, une bonne société influente et cultivée qui assiste au prêche par devoir dominical ou par goût des beaux discours. Leur public s'étend même au-delà de l'auditoire, puisque leurs sermons sont répétés, copiés, vendus, parfois traduits au bénéfice des fidèles dévots ou de prêtres cherchant dans les sermons des maîtres une base doctrinale solide autant qu'une source d'inspiration. Cela se fait parfois aux dépens de l'auteur comme s'en plaint amèrement Jacques Suarez de Sainte-Marie dénonçant les « écrivains de sermons » qui transcrivent ses propos tenus lors des prêches pour ensuite les revendre publiquement, mais dans des versions « corrompuz et gastez [...], que portant mon nom ne portent point mes conceptions¹⁵ ». Cela va parfois loin, puisqu'il dit avoir découvert avec stupeur que certains de ses sermons avaient été traduits en espagnol et insérés dans des « sermonaires » imprimés, c'est-à-dire les recueils de sermons utilisés comme référence par les prêtres des paroisses. Il ne tarit pas de reproches contre ces deux religieux italiens qu'il soupçonne d'avoir « portez en Espagne » quelques-unes de ces mauvaises copies glanées à Paris, et vendus là-bas « trescherement¹⁶ ». Pour accroître leur audience, et éviter ces copies illégales, les meilleurs prédicateurs font publier leurs sermons. Ces versions, retravaillées et développées pour l'occasion, sont d'une grande qualité. Elles possèdent en effet non seulement une visée didactique, cherchant par leur maîtrise de la rhétorique sacrée à convaincre, enseigner et édifier les fidèles, mais aussi une visée polémique et normative : par leur grande érudition, leurs références précises et leur argumentaire construit, elles entrent de plain-pied dans les débats théologiques de leur temps ; et par leur mise en page claire et soignée, qui met en avant les arguments et les références importantes, elles veulent servir de modèle à la prédication. Les directives diocésaines obligeant les prêtres s'estimant incapables de

¹⁵ Jacques Suarez de Sainte-Marie, « Adverstissement au Lecteur », in *Tresor Quadragesimal enrichi de plusieurs relevées et admirables considerations* (Paris : Nicolas du Fossé, 1607), f^o ér.

¹⁶ Suarez de Sainte-Marie, f^o év.

composer leurs propres textes à copier des sermons approuvés, ces recueils (qui sont vérifiés par la faculté de théologie de Paris) deviennent rapidement l'un des outils majeurs de dissémination de la Réforme catholique en France.

1.2 Les instructions de prédication

La présence d'attaques contre l'astrologie dans les sermons participe à la politique de lutte contre celle-ci élaborée par les évêques français. En France, à partir des années 1580, la plupart des diocèses mettent en place des directives spécifiques pour les pasteurs au sujet des superstitions, conjointement à l'instauration de peines d'excommunications pour ceux qui s'y adonnent, afin d'« entièrement déraciner du champ de l'Église la superstition, qui est la fausse imitatrice de la véritable piété¹⁷ », selon les mots du concile provincial d'Aquileia de 1596. Les prêtres sont incités à dénoncer en chaire les pratiques superstitieuses, les traquer parmi les fidèles, tancer ceux qui s'y adonnent, les inciter à la confession, et les exclure si nécessaire de la communion eucharistique.

Certains diocèses ajoutent des instructions de prédication au sujet de l'astrologie. C'est le cas notamment des diocèses de Normandie sous l'impulsion du cardinal Charles de Bourbon-Vendôme, de ceux d'Aquitaine sous celle de l'archevêque de Bordeaux Antoine Prévost de Sansac, et de ceux des provinces ecclésiastiques de Toulouse et Narbonne sous l'impulsion du cardinal-duc François de Joyeuse, tous trois d'importantes figures de la Contre-Réforme en France. D'autres ont probablement fait de même, même si on n'en possède pas les sources. Le concile provincial de Normandie de 1581 demande ainsi « qu'on admoneste le peuple au prosne tous les Dimanches » que « ceux qui gardent curieusement, et adioustant foy aux livres des astrologues et prognostications des choses qui dependent de l'occulte providence de Dieu sur nous » sont « excommuniez¹⁸ ». De même, le concile provincial de Bordeaux de 1583 demande aux prêtres « d'avertir tres souvent leurs peuples », que « ceux-là commettent un crime tres-exécrable, et sont excommuniez, qui par l'inspection des Astres, à la façon des

¹⁷ « De divinis officiis », in *Concilium provinciale Aquileiense primum. Celebratum anno Domini 1596* (Utini : Ioannes Baptista Natolinus, 1598), 11r. « superstitionem, falsam pietatis imitatricem, ab Ecclesiae agro radicitus euelli conuenit »

¹⁸ *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Roüen l'an M.D.LXXXI. Par Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Cardinal de Bourbon... corrigé et confirmé par nostre saint Pere le pape Grégoire XIII... le tout mis en françois, par F. Claude de Saintes, evesque d'Evreux* (Paris : Chez Pierre l'Huillier, 1582), chap. 2, article 7, 12v-13v. L'original latin se trouve dans : Louis Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata* (Paris : Denis Bechet, 1646), 172B.

Chaldéens, songent plutôt témérairement qu'ils ne prédisent les choses à venir, et par l'usage sacrilège de l'Astrologie judiciaire, étouffent la liberté de l'homme et la providence de Dieu¹⁹ ». Enfin, le concile provincial de Toulouse en 1590 ordonne « que l'on avertisse souvent le peuple de ne pas [...] consulter les trompeuses divinations des devins [*harioli*]²⁰ » et ordonne ensuite « aux confesseurs et aux prédicateurs de déraciner des esprits des fidèles par exhortations et par de bonnes raisons, les vaines pratiques qui se sont introduites dans l'Église par l'ignorance et la simplicité des hommes pour chasser les maladies d'une manière superstitieuses²¹ ». Aucune de ces instructions ne précise toutefois ce qui est entendu exactement par l'astrologie judiciaire et quel type de prédiction astrologique est condamné. Seul le concile provincial de Toulouse se contente dans son instruction sur les superstitions de renvoyer à la bulle de Sixte V.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure elles ont été appliquées. En 1614, dans l'archidiocèse de Toulouse, les prêtres doivent répéter mot à mot au prône « Par l'autorité de Monseigneur notre Archevesque, sont declarez excommuniés, tous devins et devineresses²² » et un mémoire de vingt instructions précises de prédication qui leur envoyé pendant l'épiscopat du cardinal de Joyeuse leur rappelle en troisième instruction « qu'ils facent entendre le peché qu'on commet d'aller aux Devins²³ » et en vingtième instruction « qu'ils preschent contre les vices et superstitions plus ordinaires ez lieux où ils preschent, desquelles ils seront tenus de s'informer bien particulièrement²⁴ » ce qui inclut l'astrologie d'après les textes du concile provincial de Toulouse de 1590. Assez vraisemblablement, la plupart des prêtres se sont contentés de répéter en chaire les instructions épiscopales et condamner en bloc tout type de prédiction sans se donner la peine d'aller plus loin.

¹⁹ L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 286. Nous n'avons pas trouvé l'original français. La passage mentionné apparaît dans : Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens* (Paris : A. Dezallier, 1679), 229-30.

²⁰ Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, pars 4, c. 12, n. 2, 549B. « Moneatur vero frequenter populus, ne [...] fallacesve Hariolorum divinationes consulat. »

²¹ Odespunc de La Meschinière, pars 4, c. 12, n. 5, 550A. « Quae ignorantia, simplicitateque hominum superstitiose depelledorum morborum, aliarumque rerum inanes observationes temere irrepserunt, eas omnes frequenti adhortatione, adductisque rationibus Confessarii, et Concionatores a populorum animis evellere, et ab iis declinari curabunt. »

²² *Formulaire de prosne, pour tous les Recteurs et Vicaires de la Cité et Diocèse de Tolose* (Toulouse : Raymond Colomiez, 1614), 9.

²³ *Recueil des diverses ordonnances de Monseigneur l'illustrissime cardinal de Joyeuse* (Toulouse : Raymond Colomiez, 1614), 38.

²⁴ *Recueil des diverses ordonnances de Monseigneur l'illustrissime cardinal de Joyeuse*, 41.

Pourquoi ne pas avoir fourni au clergé des instructions de prédication détaillées sur l'astrologie semblables aux instructions romaines ? Vraisemblablement car la pratique astrologique n'est présente qu'en certaines localités, et que, vu l'état de formation du clergé au tournant des années 1600, des instructions si précises sont de toute façon inutiles : les instructions sacerdotales édictées par les évêques du nord de la France – sûrement les documents les plus fiables concernant les contraintes exercées sur la prédication – montrent qu'avant 1600 ceux-ci visent au plus simple et cherchent surtout à éviter que le bas-clergé commette des erreurs grossières dans la pastorale associée aux sacrements²⁵. Par ailleurs, l'épiscopat français n'a pas de doctrine claire sur l'astrologie vu qu'il ne reconnaît pas les instructions de l'Index (sauf – en théorie – pour les diocèses de la province de Toulouse) et que la bulle de Sixte V contre les astrologues est très peu connue. À titre de comparaison, le synode de mai 1610 d'Anvers – alors sous domination des Habsbourg d'Autriche – spécifie clairement que l'on observe au sujet des superstitions la bulle *Coeli et terrae*, en particulier en ce qui concerne l'astrologie judiciaire²⁶. Cette incertitude doctrinale n'est pas tranchée par les manuels de prédication en langue française où la question de l'astrologie n'est généralement pas abordée, mis à part dans quelques ouvrages savants comme le très volumineux *La théologie angélique ou l'idée du parfait prédicateur* du théologien parisien Nicolas de Hautefeuille (1674) qui tient plus du commentaire de la *Summa theologiae* que du manuel pratique, ou des sermonaires étrangers accessibles seulement à une élite cultivée comme le volumineux *Homiliae catholicae* du minime espagnol Juan de Cartagena (Rome 1609, réimprimé à Paris en 1615) qui contient un long exemple d'homélie contre l'astrologie²⁷.

La prédication contre l'astrologie est donc surtout le fait d'un clergé cultivé, capable de chercher lui-même des informations sur l'astrologie judiciaire et personnellement convaincu de la nécessité d'un combat contre celle-ci. De fait, les sermons que nous étudions ne peuvent être attribués à des directives de prédication élaborée par des évêques. Simon Vigor, Jean

²⁵ Nicole Lemaître, « Les livres et la formation du clergé au XVI^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France* 83, n° 210 (1997) : 117-31, <https://doi.org/10.3406/rhef.1997.1264>.

²⁶ C'est ce que fait également le concile provincial de Toulouse de 1590 et le concile provincial de Cambrai de 1586. Le premier cas s'explique par le fait que Toulouse possède encore une juridiction inquisitoriale. Le second cas s'explique par le fait que plusieurs diocèses qui dépendent de Cambrai, dont le diocèse de Tournai, sont sous domination espagnole et donc sous la juridiction de l'Inquisition espagnole.

²⁷ Nicolas de Hauteville, *La théologie angélique ou l'idée du parfait prédicateur*, vol. 3 (Lyon : Jean Radisson, 1674), 345; Juan de Cartagena, *Homiliae catholicae : de sacris arcanis Deiparae et Iosephi*, vol. 3 (Paris : Michel Sonnius, 1615), col. 423-448. Juan de Cartagena prend comme point de départ de son sermon la phrase prononcée par le Christ lors des noces de Cana « Tempus meum nondum advenit ».

Cotreau et Denis Peronnet ne dépendent pas de diocèses où de telles règles existent. Jacques Suarez de Sainte-Marie est un régulier qui reçoit ses directives prioritairement de son ordre, les franciscains observants. André Valladier est un cas à part puisque, même s'il a été jésuite et sensibilisé au combat mené par la Compagnie de Jésus contre l'astrologie, au moment où il prononce ses sermons il est devenu abbé non régulier d'une abbaye royale et ne dépend donc théoriquement que du Roi (et de l'ordinaire du lieu où il prêche). Les propos de ces auteurs résultent donc probablement d'initiatives personnelles, ce qui transparait dans la forme non stéréotypée de leur discours sur l'astrologie. Le fait que la doctrine romaine sur le sujet ne soit pas ni imposée ni diffusée en France (aucun prédicateur ne fait référence aux règles de l'Index ou à la bulle de Sixte V contre l'astrologie), que l'épiscopat français n'ait pas non plus fixé de doctrine alternative, et qu'il n'existe pas, avant la censure de 1619 prononcée contre les astrologues, de documents récents de la faculté de théologie de Paris sur le sujet laisse aux prédicateurs un large espace d'interprétation de la doctrine de l'Église catholique. Cela les pousse également à détailler leurs argumentations : ils sont en effet forcés de construire l'objet qu'ils condamnent.

Enfin, il ne faut pas négliger l'influence de ces sermons dans la formation doctrinale du clergé français. Les statuts diocésains obligent les prêtres à posséder un recueil de sermons autorisé dans leur bibliothèque et pour une bonne partie du clergé, qui ne s'adonne à la lecture que dans le but de préparer le prêche, ils sont le seul texte d'enseignement théologique qu'ils possèdent. Les évêques eux-mêmes ne possèdent que quelques dizaines d'ouvrages dans leur bibliothèque en moyenne, qui sont choisis avec soin²⁸. On ne saurait dès lors négliger l'importance de ces ouvrages dans la constitution de la culture du clergé post-tridentin. Cela est encore plus vrai pour les sermons de Simon Vigor, Jean Cotreau et Denis Peronnet, qui du fait de leur statut de théologues constituent la référence théologique officielle de leur diocèse : tous les prêtres locaux sont supposés suivre leur recommandation doctrinale.

1.3 L'astrologie dans l'art homélitique

Montrons comment l'art de la prédication est utilisé pour servir de support à la polémique anti-astrologique. La prédication telle qu'elle est envisagée après le concile de Trente ne

²⁸ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 8 (Paris : Desclée, 1992), 881.

cherche pas à s'ancrer dans une actualité sociale et politique, mais dans un temps liturgique sacré scandé par les grandes fêtes et supposé résumer en une année le mystère chrétien. Les thématiques abordées pendant le prêche correspondent à des lieux communs liturgiques et catéchétiques choisis en fonction des lectures bibliques lues pendant ce temps ou consacrés par une tradition de prédication. Ils sont listés dans les manuels de prédications, qui suivent les aspirations spirituelles de l'époque, notamment le désir d'imitation de l'Antiquité chrétienne et l'accent mis sur les thèmes catéchétiques et moraux. En plus de cela, chaque prédicateur possède ses lieux communs favoris, généralement repris d'une année sur l'autre, qui permettent de donner une identité spécifique à sa prédication.

Dans l'homélitique de la fin de la Renaissance, l'astrologie est d'abord un réservoir d'images et de comparaison édifiante. Imitant la rhétorique de *De hierarchia* de pseudo-Denys l'Aréopagite, qu'une tradition gallicane identifie encore à l'évêque Saint Denis, ou celle des traités *De vita Mosis* ou *De monarchia* de Philon d'Alexandrie mise en valeur par Guillaume Budé puis toute la tradition gallicane de la fin du 16^e siècle, le prêtre invoque la perfection du mouvement des astres et la domination qu'ils exercent sur le monde comme image de l'ordre de la Création et du gouvernement exercé par Dieu sur toute chose²⁹. Après les années 1580, toutefois, le désir des prédicateurs de purger leur prédication des références profanes amène à un déclin de cet usage. Même le très humaniste René Benoist, célèbre curé de Saint-Eustache de 1568 à 1607 et lecteur royal en théologie, le réprouve : dans son *Manuel des chrestiens qui veulent profiter de l'ouïe de sermons et predications*, ou *Traicté de la prédication et ouye de la parole de Dieu* (Paris, 1582), comme le rapporte Émile Pasquier, Benoist invite ainsi le prédicateur à être digne et prudent dans le choix de ses paroles et des arguments à prendre de l'Écriture et non de la philosophie, astrologie et choses semblables, « ce qui serait préférer les chambrières à la maîtresse³⁰ ». Néanmoins, ces « images d'astrologie » ne disparaissent pas totalement. Au début du 17^e siècle, on le retrouve chez quelques figures

²⁹ Sur la redécouverte de Philon d'Alexandrie dans la seconde moitié du 16^e siècle, voir : Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, 3e (1^e édition 1980) (Genève : Droz, 2009), 478-80. Les tables de la traduction française des œuvres de Philon par le docteur en droit Pierre Bellier parue en 1575 chez l'imprimeur parisien Michel Sonnius (Philon d'Alexandrie, *Les Œuvres de Philon Juif, auteur très éloquent et philosophe très grave, contenant l'interpretation de plusieurs divins et sacrez mysteres...*, trad. par Pierre Bellier (Paris : Michel Sonnius, 1575).) recensent avec précision tous les passages liés aux thèmes des astres des nombreux ouvrages du philosophe alexandrin.

³⁰ Émile Pasquier, *René Benoist, le pape des Halles (1521-1608) : étude historique et bibliographique* (Paris : Grassin, 1913), 180. Nous n'avons pas retrouvé l'original de Benoist.

atypiques du monde théologique encore imprégnées de l'humanisme gallican comme l'évêque Jean-Pierre Camus, docteur en droit d'Orléans et ancien avocat, grand lecteur de Denis l'Aréopagite, qui dans ses *Homelies festives* parues en 1625 compare pour la Fête-Dieu la relation du Christ aux sept sacrements à celle du Soleil aux sept planètes, ou pour la fête de la Conversion de saint Paul se lance dans une longue description du « zodiaque mystique que ce soleil surnaturel » qu'est l'apôtre des Gentils « forme dans les esprits »³¹. La prédication carmélitaine fait également volontiers usage du thème de « Dieu, soleil de l'âme », hérité de la théologie mystique de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, que l'on retrouve par exemple chez le carme déchaux Denis de la Mère de Dieu dans ses *Homelies morales sur les principaux misteres* parues en 1618³². Néanmoins, ces images rhétoriques se limitent généralement à des comparaisons purement astronomiques ou une vague reconnaissance des « influences célestes ». Dans les rares cas où les prédicateurs font usage d'images tirées de l'astrologie judiciaire, il s'agit de pures métaphores.

Contre cet usage métaphorique et indirect, la seconde moitié du 16^e siècle voit apparaître des sermons abordant directement la question de la légitimité de l'astrologie : celle-ci devient ainsi un thème propre de prédication et de condamnation. En 1550-1560, c'est déjà le cas – quoique de façon peu systématique – chez quelques prédicateurs réformés comme Jean Calvin, qui attaque l'astrologie judiciaire à plusieurs reprises dans ses sermons sur le livre de Job prononcé à Saint-Pierre de Genève entre février 1554 et mars 1555, ou ceux sur le livre de la Genèse prononcés entre septembre 1559 et mai 1560³³. La condamnation de l'astrologie vient généralement s'insérer dans une condamnation plus générale de la curiosité, des faux prophètes ou des superstitions – des thèmes chers aux courants évangéliques. Du côté catholique, des « attaques » contre l'astrologie apparaissent également chez Jean de Montluc,

³¹ Jean-Pierre Camus, « Rapports du Soleil à la sacrée Eucharistie, pour la feste du tres-Saint Sacrement », in *Les homélies festives de Messire Jean Pierre Camus, evesque et seigneur de Belley* (Lyon : Pierre Rigaud et associés, 1625), 303-15; Jean-Pierre Camus, « Zodiaque Spirituel en la Conversion de saint Paul », in *Les homélies festives de Messire Jean Pierre Camus, evesque et seigneur de Belley* (Lyon : Pierre Rigaud et associés, 1625), 153. Ces deux homélies sont loin d'être les seuls exemples d'usage d'images astrologiques (voir par exemple, l'homélie sur l'Épiphanie ou celle sur la Toussaint).

³² Denis de la Mère de Dieu, *Homélies morales sur les principaux mistères et la dévotion du précieux sacrement de l'Autel* (Paris : Michel Sonnius, 1618).

³³ Jean Calvin, « Le trentequatrième sermon », in *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job, recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit* (Genève : Matthieu Berjon, 1611), 167B-168B. Pour la datation des sermons sur Job, voir : Dawn Devries, « Calvin's preaching », in *The Cambridge Companion to John Calvin*, éd. par Donald K. McKim, Cambridge Companions to Religion (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), 112-13, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521816475.007>. Jean Calvin, *Sermons sur la Genèse, chapitres 1,1 - 11,4*, éd. par Max Engammare (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 2000), 34-36.

évêque de Valence et de Die, dans ses sermons dominicaux des années 1557-1561³⁴. Ce prélat étant réputé proche des courants évangéliques, une telle coïncidence ne surprend pas.

Après 1570, l'usage de prêcher contre l'astrologie se développe chez les prédicateurs catholiques proches des courants réformateurs, avec cette fois-ci beaucoup plus d'ampleur et de systématisme. Les prédications contre l'astrologie se multiplient et, surtout, s'allongent considérablement : on passe alors de quelques lignes à plusieurs pages sur l'astrologie. La rhétorique n'est alors plus philonienne mais s'inspire de l'homilétique patristique des 3^e et 4^e siècles, celle des grandes figures comme Origène, Grégoire de Naziance, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan et Augustin, ainsi que des homélies datées du 6^e-7^e siècle de Grégoire le Grand. Il s'agit là d'un effet d'imitation. En effet, dans leurs commentaires de l'œuvre du quatrième jour dans le récit de la Genèse, ou dans ceux du récit de l'étoile des mages dans l'évangile selon Matthieu, ces Pères de l'Église s'élèvent eux aussi contre les prédictions astrologiques au nom d'une lutte contre les conceptions fatalistes du destin. Cette reprise fait suite à la redécouverte aux 16^e et 17^e siècles de ce grand corpus homilétique par les prédicateurs catholiques et protestants les plus cultivés qui trouvent dans ces monuments de la rhétorique classique, au contenu à la fois exégétique et spirituel, un support doctrinal autant qu'un modèle de rhétorique sacrée. En France, ces homélies qui fournissent la base de la prédication anti-astrologiques connaissent de nombreuses éditions tout au long des 16^e et 17^e siècles, l'intérêt de l'humanisme pour les textes des Pères étant bientôt rejoint par le désir de la Contre-Réforme de fournir au clergé des modèles de prédication à imiter³⁵.

³⁴ Jean de Montluc, « Instruction des dix commandemens de la Loy », in *Deux Instructions et deux Epistres faictes et envoyees au Clergé et Peuple de Valence et de Dye par leur Evesque* (Paris : M. de Vascosan, 1557), 6v; Jean de Montluc, « Sermon de la Foy », in *Sermons de l'évesque de Valence sur certains poincts de la religion, recueillis fidèlement, ainsi qu'ilz ont esté prononcez* (Paris : M. de Vascosan, 1559), 67-68; Jean de Montluc, « Sermon sur la première table [des dix commandemens de Dieu] », in *Sermons de l'évesque de Valence sur certains poincts de la religion, recueillis fidèlement, ainsi qu'ilz ont esté prononcez* (Paris : M. de Vascosan, 1559), 364-66; Jean de Montluc, « Sermon six : Et ne nous induy point en tentation, mais delivre nous du mauvais », in *Sermons de l'évesque de Valence sur l'oraison dominicale* (Lyon : Guillaume Regnoul, 1561), 113.

³⁵ Par exemple, les *Homiliae in Evangelium* de Grégoire le Grand, un recueil de quarante homélies reproduisant la prédication de pontife pour les années 590-592, l'une des grandes références de la prédication française, connaissent de très nombreuses impressions entre 1500 et 1700 : elles figurent dans les nombreuses éditions des *Opera omnia* de Grégoire le Grand qui paraissent à Paris (1518, 1551, 1586, 1605, 1619, 1625, 1640, 1675, 1679), Lyon (1542), Bâle (1551, 1564), Rome (1588-1593, 1613, 1686), Cologne (1597), Anvers (1615), Naples (1616). Elles sont également publiées sous forme de volume indépendant à Paris en 1491, 1502, 1508, 1517 et à Anvers en 1565. Elles sont traduites une première fois en français en 1501 par un anonyme commandité par l'imprimeur parisien Antoine Vérard, puis une nouvelle fois en 1665 par Louis-Charles-Albert de Luynes. Les éditions des *Homiliae in Evangelium* sous forme de volumes indépendants sont destinées aux prédicateurs et

1.4 L'insertion de la polémique dans le temps liturgique

À quelle occasion parler de l'astrologie dans un sermon ? La plupart des prédicateurs catholiques préfèrent aborder le sujet à l'occasion de fêtes spécifiques, lorsque le temps liturgique et le texte biblique lu pendant la messe s'adaptent à de telles discussions. Les temps de l'avent et du carême, temps pénitentiels par excellence, s'y prêtent particulièrement avec des prédications centrées sur les thèmes de l'éloignement des idoles et de la purification des mœurs. Il s'agit également de période de forte affluence. Depuis le 15^e siècle, il est d'usage dans les grandes villes épiscopales d'organiser de grands cycles de prédication pendant ces périodes, les « stations », auxquelles assiste un large public. Elles connaissent un essor considérable pendant les guerres de religion, où elles sont vues comme un outil pour contrer les prédications calvinistes. Il s'agit souvent de fondations bien dotées (parfois à plusieurs centaines de livres tournois) qui attirent les meilleurs prédicateurs. Ceux-ci, en contrepartie, prodiguent un soin particulier à leurs sermons qui sont plus longs et plus travaillés que d'habitude : « ce que j'ay presché en ces deux Caremes » affirme ainsi Jacques Suarez de Sainte-Marie, « m'a cousté plusieurs veilles consommées en la lecture des Peres anciens et modernes, pour les recueillir et les accommoder à ma mode³⁶ ».

Le choix du jour varie selon les prédicateurs. Certains déroulent leur cycle de sermons selon un programme propre décorrélié des lectures du jour. Ainsi, Jean Cotreau choisit pour fil rouge de ses sermons pour sa retraite de 1576 « les dix commandements ». Le thème de l'astrologie apparaît ainsi dans le sermon 7 sur le deuxième commandement (« Tu n'auras pas d'autres dieux que devant ma face ») consacré à la question « Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers, qui sont les diables : dont il faut reietter les devins, enchanteurs, observateurs d'horoscope, et toute accointance avec ceux qui ont des esprits familiers »). Dans ses sermons pour l'avent 1581, il choisit un nouveau fil rouge qui est cette fois-ci tiré du récit du livre de l'Exode sur les « dix plaies d'Égypte » (Exode 7-12) : la question de l'astrologie apparaît ainsi dans le sermon 16 sur les « Magiciens de Pharaon ». Autre exemple, le prédicateur André Valladier choisit pour fil rouge de ses sermons pour l'avent 1612 le psaume 138 (« Domine, probasti me, et cognovisti me ») qui sert de prétexte à une récapitulation des grands thèmes catéchétiques mis en avant par le Concile : la première semaine est ainsi consacrée à l'âme, la

adaptent le format des homélies au temps liturgique. Dans la traduction de 1665, l'homélie sur le récit des rois mages devient ainsi un « Sermon pour le jour de l'Épiphanie », et les *mathematici* sont traduits par astrologues.
³⁶ Suarez de Sainte-Marie, « Adverstissement au Lecteur », f^o év.

deuxième au péché, la troisième semaine aux fins dernières, la quatrième semaine à l'élévation spirituelle. L'astrologie est abordée lors de la deuxième semaine, le jeudi avec un sermon intitulé « De l'Astrologie de l'Ame, contre les Généthliaques » et le vendredi avec un sermon intitulé « De l'astromantie iudiciaire de l'Ame, contre les Devins et les Magiciens ». Les deux sont associés au commentaire du huitième verset du Psaume 138 « Si ascendero in coelum, tu illic es ».

D'autres prédicateurs, suivant les recommandations du concile de Trente invitant à commenter les lectures du jour lors des prônes (c'est-à-dire le format homélitique), préfèrent aborder la question lors de fêtes spécifiques où les textes lus se prêtent particulièrement à une discussion sur l'astrologie. Mersenne aborde la question dans les *Paralipoma* placés à la fin de son commentaire de la Genèse de 1623, où il dresse une liste des différents thèmes liés à la polémique scientifique et religieuse qui peuvent être abordés lors des sermons de l'avent. Il conseille ainsi aux prédicateurs d'aborder la question de l'astrologie lors du premier dimanche de l'Avent en lien avec la lecture du chapitre 2 de l'évangile de Luc sur les signes du ciel. Il propose de faire un parallèle avec le verset de la Genèse sur la mission de signe conférée aux astres, et clarifier le fait qu'il ne s'agit pas là d'une légitimation des prédictions astrologiques. Il conseille également d'aborder la question lors de la fête de la Circoncision du Christ (fête de l'ancien calendrier liturgique célébrée le 1^{er} janvier) ou lors de la fête de l'Épiphanie en lien avec la citation des Rois mages « vidimus stellam eius » : il demande alors de dénoncer en chaire les astrologues qui affirment que les astres sont signe de toute chose ou qu'ils ont annoncé la venue du Christ et tout ce qu'il a accompli et de viser en particulier ceux qui ont osé dresser l'horoscope du Christ (c'est-à-dire Cardan)³⁷.

Les deux propositions de Mersenne sont loin d'épuiser les possibilités offertes par les textes lus pendant la messe. Pour ses retraites prêchées, Simon Vigor choisit effectivement, lors du temps de l'avent, le jour de la fête des Rois (l'Épiphanie) où est lu le récit de l'étoile des mages dans l'évangile selon Matthieu pour introduire une polémique sur l'astrologie. Mais il choisit également, lors du temps du carême, le mardi de la Passion pour lancer une discussion

³⁷ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 1843.

similaire, en s'appuyant cette fois-ci sur la lecture du chapitre 7 de l'évangile de Jean (l'annonce de la Passion), et notamment l'affirmation du Christ à ses disciples « mon temps n'est pas encore venu [*Tempus meum nondum advenit*] » (Jean 7, 6), qu'il interprète en relation avec la phrase du Christ à sa mère lors des noces de Cana « mon heure n'est pas encore venue [*nondum venit hora mea*] » (Jean 2, 4). Pendant l'avent, la lecture liturgique des textes prophétiques de Jérémie et Isaïe sur l'abandon des idoles fournit également de bons prétextes à des discussions sur l'astrologie. Comparativement à une prédication détachée des lectures du jour, le choix de ces lieux communs bibliques présente deux avantages : ils permettent aux prédicateurs premièrement d'appuyer leurs condamnations sur l'autorité scripturaire, et également de puiser dans une importante littérature spirituelle ou des commentaires bibliques qui utilisent les mêmes passages du texte sacré pour discuter de l'astrologie.

1.5 L'exemple de la fête de l'Épiphanie : le récit des rois-mages comme occasion de discussion sur les astrologues

Prenons l'exemple de la fête de l'Épiphanie, dont le sermon est un lieu privilégié pour la dénonciation des astrologues jusqu'aux années 1615, pour montrer comme un texte liturgique peut être l'occasion d'une discussion sur l'astrologie. Fête parmi les plus importantes du temps liturgique qui vient clore le temps de Noël, mais aussi fête populaire marquée par de nombreuses traditions (comme la galette des Rois), elle donne lieu à une prédication particulièrement soignée. L'évangile du jour est le passage tiré de l'évangile selon Matthieu qui commence ainsi : « Jésus étant donc né dans Bethléhem, ville de la tribu de Juda, du temps du roi Hérode, des mages vinrent de l'Orient à Jérusalem ; et ils demandèrent : Où est le Roi des Juifs qui est nouvellement né ? Car nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus l'adorer. [*Cum ergo natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente venerunt Jerosolymam, dicentes : Ubi est qui natus est rex Judaeorum ? vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum.*] » (Mathieu 2, 1-2). Le texte liturgique fait écho à plusieurs problématiques importantes des 16^e et 17^e siècles comme la question de la soumission des souverains au Christ à travers le récit de l'adoration des mages (que la tradition présente des « rois ») mais aussi celle de la place de l'astrologie dans la Révélation puisque le récit affirme que les mages sont venus après avoir vu apparaître une étoile. Dès lors, la discussion du texte se prête facilement à une réflexion sur les principales

problématiques qui interviennent dans le débat sur l'astrologie au tournant du siècle comme la fonction significatrice des cieux, la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par l'astrologie ou encore les liens entre astrologie, magie et paganisme. Par ailleurs, dès la fin du 16^e siècle et jusqu'au début du 18^e siècle, la fête de l'Épiphanie soulève de nombreuses polémiques à propos de ses origines supposées païennes et de son lien avec d'anciens cultes astraux. L'avocat Étienne Pasquier dans les *Recherches de la France* (Paris, 1581) et le magistrat calviniste François de l'Alouëte dans son discours intitulé *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planètes, sur la naissance, vie, meurs, étas, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel* (Sedan, 1600) accusent ainsi la tradition de la galette des Rois d'être le reste d'un ancien culte porté au dieu Phœbus lors de la fête romaine des Saturnales, et de constituer à ce titre un « acte d'idolâtrie » tout à fait insupportable. Des accusations similaires réapparaissent dans la seconde moitié du 17^e siècle, par exemple dans la bouche du sorbonniste janséniste Jean Deslyons ou chez l'avocat au Parlement Nicolas Barthélemy³⁸. Notons néanmoins que les hypothèses des érudits des 16^e et 17^e siècles sur la galette des Rois sont infondées : l'historien Philippe Rouillard estime que la tradition est née en France vers le 14^e siècle, et on ne la trouve pas ailleurs en Europe³⁹. Plusieurs Pères de l'Église ont également fait du récit des mages dans l'évangile de Mathieu un lieu de réflexion et de polémique sur l'astrologie : ainsi Jean Chrysostome dans le *Commentaire de l'évangile de Matthieu*, Eusèbe de Césarée dans la *Préparation évangélique*, Augustin dans ses *Sermons sur l'Épiphanie* ou Grégoire le Grand dans ses *Homélies*. Il ne s'agit peut-être pas d'une coïncidence : la fête de l'Épiphanie, l'une des premières fêtes chrétiennes, se met en place vers le 4^e siècle en Orient et en Occident (en France, le plus ancien témoignage parle de célébration de l'Épiphanie à Paris en 361), et il est possible qu'elle vise à supplanter certains cultes associés au solstice⁴⁰.

Entre 1570 et 1615, les prédicateurs qui discutent le texte liturgique se focalisent principalement sur la question de l'identité des mages. La question est en effet au centre d'une polémique interconfessionnelle. Le texte biblique est lui-même pauvre en indices : il

³⁸ Jean Deslyons, *Discours ecclésiastiques contre le paganisme des roys de la fève et du roy-boit, pratiqués par les chrétiens charnels en la veille et au jour de l'Épiphanie de N. S. Jésus-Christ* (Paris : Guillaume Desprez, 1664), 45-55; Nicolas Barthélemy, *Apologie Du Banquet Sanctifié de La Veille Des Rois* (Paris : G. Tompère, 1664).

³⁹ Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident* (Paris : Cerf, 2003), 31-32.

⁴⁰ Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie : étude historique, textes et études liturgiques* (Louvain : Abbaye du Mont César, 1932).

parle simplement de *magi*, dont on ne connaît ni le nombre ni le nom, venus d'Orient après avoir vu « une étoile se lever ». Une ancienne tradition chrétienne voit dans ses mages des rois, au nombre de trois, et nommés Melchior, Balthasar et Gaspard, et depuis le 12^e siècle, la cathédrale de Cologne abrite leurs reliques qui font l'objet d'une vénération particulière dans le Saint-Empire. Or, cette tradition est moquée par Calvin qui y voit là l'archétype d'une superstition tardive née d'une mauvaise interprétation de la Bible : à Genève, il interdit même à ceux qui portent les « noms d'idoles » des trois rois une participation complète au rituel du baptême⁴¹. Les érudits catholiques, afin de répondre aux critiques calvinistes, s'attachent ainsi à éclairer les différentes facettes du rôle de *magus*, en particulier dans ses liens avec l'astrologie, et en profitent alors pour dénoncer les abus de l'astrologie judiciaire. C'est ce que fait Simon Vigor qui, après avoir longuement défendu le caractère royal des mages perses, explique que les mages de l'Évangile sont bien des astrologues qui ont été guidés à la crèche où vivait l'Enfant Jésus à cause de fausses croyances en l'astrologie judiciaire, et qu'il s'agit d'une manière pour Dieu de montrer sa supériorité sur la fausse « philosophie » des humains, selon de l'expression tirée des épîtres de Paul (Colossiens 2, 8 : « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam »). Il saisit cette occasion pour dénoncer l'usage de nativités et accuser les mages-astrologues de la crèche d'être des mages diaboliques. Denis Perronet, qui aborde lui aussi la question de l'astrologie dans son sermon paru pour l'Épiphanie en 1594 avance une autre justification pour expliquer la nécessité d'attaquer les astrologues. Il met en avant le fait que le récit de l'étoile est souvent invoqué par les astrologues judiciaires pour servir de justification à leur art.

Ceux qui cuydent qye les hommes soyent subjects aux astres, comme saint Gregoire dict des Priscillianistes heretiques, qui suivoient ceste opinion, s'aydent de ce passage, que les Roys d'Orient veirent l'estoille et astre, qui signifioit la naissance de Jesus-Christ⁴².

Ainsi, pour les prédicateurs, la parole de Dieu qui sert de base au sermon n'est pas seulement un cadre de circonstance pour attaquer l'astrologie, mais elle le fondement de la légitimité de leurs attaques : l'exégèse et la Tradition patristique révèlent le sens caché des Écritures qui vise implicitement les astrologues judiciaires. À l'inverse, la lutte contre les interprétations abusives de la Bible passe aussi par la réfutation des doctrines des astrologues

⁴¹ Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt, *Registres du consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. 4 (Genève : Librairie Droz, 2007), XII.

⁴² Peronnet, « Sermon pour le iour des Roys », 100v.

judiciaires, qui utilisent l'Écriture sainte mal à propos pour légitimer leurs pratiques. Toutefois, pour ces catholiques, l'Écriture sainte ne se suffit pas à elle-même : la condamnation de l'astrologie doit être précisée à l'aide d'une argumentation théologique plus développée.

2 Une doctrine sur l'astrologie judiciaire d'inspiration augustinienne

Tout d'abord, les prédicateurs définissent ce qu'ils entendent par astrologie judiciaire. Ainsi, quelles pratiques sont désignées sous ce nom ? Vigor, Cotreau, Peronnet, Suarez de Sainte-Marie ou Valladier adoptent une posture sévère en condamnant la pratique des horoscopes et la quasi-intégralité des prédictions astrologiques. Néanmoins, il est difficile de savoir selon quelles limites exactement : réprouvent-ils, comme Augustin, toute forme de prédiction astrologique ? Seulement les prédictions astrologiques individuelles tandis que sont permises celles à l'usage de l'agriculture, de la navigation ou de la médecine, comme l'affirme la bulle de Sixte V ? Ou condamnent-ils simplement les prédictions qui se veulent déterministes, comme le veut l'Index de 1596 ? Nous avons vu que la question préoccupe les inquisiteurs attachés à faire la distinction entre les pratiques astrologiques permises et celles qui sont réprochées. Or, paradoxalement, même si cette question semble essentielle, les prédicateurs restent évasifs sur le sujet, ou, plus précisément, ils ne précisent pas quelles pratiques astrologiques restent permises. Ce simple fait est déjà la marque d'une sévérité plus grande. N'étant pas obligés d'énoncer les concessions accordées par les règles de l'Index, ils ne se donnent pas la peine de les énoncer. Mais il y a aussi une difficulté conceptuelle. Les prédicateurs d'avant 1615 ne font pas tous appel à des catégories stéréotypées qui permettraient de les situer clairement vis-à-vis des positions romaines ou celles des canonistes espagnols et italiens, comme le duo d'expressions astrologie naturelle/astrologie judiciaire ou un vocabulaire thomiste. Tous ont été formés à la théologie scolastique, ce qui les fait adhérer *a minima* à la condamnation des prédictions qui se veulent déterministes. Néanmoins, leur principale référence théologique est Augustin, ce qui les oriente dans le sens d'une condamnation radicale de tout type de prédication astrologique. Quelques imprécisions et concessions à demi-mots nous incitent toutefois à penser qu'ils sont vraisemblablement plus hésitants sur le sujet que la radicalité de leur propos ne le laisse entendre.

2.1 Simon Vigor

Prenons le cas de Simon Vigor. Vigor est l'un des grands théologiens et prédicateurs parisiens du milieu du 16^e siècle⁴³. Né en 1496 à Évreux, il est docteur de la maison de Navarre à Paris, reçu premier à la licence de théologie en 1545. Nommé grand pénitencier (prêtre auquel sont accordés des pouvoirs spéciaux d'absolution de certains péchés graves, généralement réservés au Saint-Siège ; il y en a un par diocèse) du collège d'Évreux la même année, il prêche dès 1553 contre les hérétiques. En 1562, il accompagne son évêque Gabriel le Veneur et son compatriote Claude de Sainte au concile de Trente en tant que théologien député par le Roi Charles IX. Le cardinal de Lorraine, chef de la délégation française après du Concile, le remarque et l'apprécie. En 1569, Vigor quitte Évreux pour occuper une charge de théologal de l'Église de Paris et de la cure de Saint-Paul-des-Champs (une église détruite à la Révolution). Cette dernière paroisse, située en plein milieu du Marais, est un lieu stratégique de prédication : elle compte dans son auditoire un grand nombre de parlementaires. De là, il est « l'une des voix les plus populaires de la capitale, prêchant à longueur d'année, avec une fougue et une audace grandissantes⁴⁴ » selon les mots de Jean-Louis Bourgeon. Virulent censeur de la royauté, ses prêches violents lui attirent l'hostilité de la Couronne. Il manque d'être puni de mort pour sédition. Par la suite, il est nommé évêque de Narbonne par le pape Grégoire XIII (qui l'avait rencontré au Concile). Une telle nomination pose de nombreuses difficultés, notamment à cause des origines roturières de Vigor. Il occupe le siège à partir de 1572 jusqu'à son décès en 1575. Après sa mort, ses sermons pour les dimanches et jours de

⁴³ Il n'existe aucune véritable biographie de Simon Vigor, qui ne doit pas être confondu avec son homonyme plus tardif le juriste Simon Vigor (1556-1624). La principale source à son sujet est une petite plaquette de la fin du 17^e siècle que l'on peut trouver à la Bibliothèque nationale : *La Vie de Simon Vigor docteur de la maison de Navarre, archevêque de Narbonne, tirée de l'Histoire du college royal de Navarre* (s.l., s.d.). Son œuvre polémique a bénéficié de nombreuses études : Louis Narbonne, « Simon Vigor, archevêque de Narbonne », *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 1890, 54-81, 113-39; Barbara B. Diefendorf, « Simon Vigor: A Radical Preacher in Sixteenth-Century Paris », *The Sixteenth Century Journal* 18, n° 3 (1987) : 399-410, <https://doi.org/10.2307/2540725>; Jean-Louis Bourgeon, « Quand la foi était révolutionnaire : les sermons d'un curé parisien, Simon Vigor, en 1570-1572 », in *La Vie, la mort, le temps : Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, éd. par Madeleine Foisil et Pierre Bardet (Paris : Presses Universitaires de France, 1993), 471-84; Larissa Taylor, « Dangerous Vocations: Preaching in France in the late Middle Ages and Reformations », in *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period* (Leiden : Brill, 2001), 91-124; Marie-Madeleine Fragonard, « Prêcher et /ou polémiquer contre les protestants, par la parole et les publications : sur les deux cas de Simon Vigor et René Benoist », *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe – XVIIIe siècles)*, n° 38 (2020), <https://doi.org/10.4000/episteme.8542>.

⁴⁴ Bourgeon, « Quand la foi était révolutionnaire : les sermons d'un curé parisien, Simon Vigor, en 1570-1572 », 476.

fête, prononcés entre 1567 et 1572, sont récupérés par le libraire Nicolas Chesneau et le théologien parisien Jean Cristi, puis publié après remaniement entre 1576 et 1588.

Vigor tient l'une des positions les plus claires au sujet de l'astrologie, qui fait explicitement appel aux catégories thomistes. Dans son sermon pour le mardi de la Passion paru dans son recueil *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme* paru à Paris en 1588, il prononce une condamnation sans réserve de la « vaine science des Mathematiciens Genethliaques⁴⁵ ». Son argumentation est divisée en cinq points : 1) il est impossible de savoir les choses à venir par les astres ; 2) si les astres signifient les choses à venir, il n'est pas possible de le savoir ; 3) une telle science, combien même serait-elle possible serait inutile ; 4) une telle science serait dommageable et détestable parce qu'elle est idolâtrique ; 5) une telle science est défendue par Dieu et par l'Église comme diabolique⁴⁶. Son argumentation est essentiellement une argumentation de théologie positive qui s'appuie sur les lieux théologiques habituels (Écriture sainte, Pères de l'Église, docteurs médiévaux). Vigor fait débiter son argumentation par un commentaire de l'Écriture sainte, notamment le verset de la Genèse sur la création des luminaires, « erunt in signa et tempora et dies et annos » (Genèse 1, 14) dans lequel il voit une affirmation de la fonction strictement calendaire des astres : le Soleil donne le cours de l'an, la Lune celui des mois, et leur rotation commune le cours des jours. Il réfute l'utilisation de ce verset comme fondement scripturaire de l'astrologie judiciaire en invoquant l'autorité d'Ambroise de Milan et de Basile de Césarée dans leur commentaire respectif de l'*Hexameron* : les astres peuvent servir de signes pour la météorologie mais non pour les événements humains. Le théologien poursuit en invoquant l'autorité d'Eusèbe qui, dans la *Préparation évangélique*, affirme que Socrate se moquait des astrologues. Puis, il détaille en longueur la position d'Augustin contre la connaissance des choses futures au moyen de l'astrologie telle qu'elle apparaît dans *La cité de Dieu* et dans les *Confessions*. Il fait également appel aux ressources de la théologie scolastique, puisqu'il reprend des catégories thomistes puis éclairer la position d'Augustin.

Ses arguments contre les prédictions sont principalement tirés d'Augustin : il reprend ainsi l'argument des jumeaux Jacob et Ésaü, celui de l'homme riche et de l'homme pauvre nés au même moment, et il défend l'impossibilité de mesurer précisément les mouvements des

⁴⁵ Vigor, « Pour le Mardy de la Passion », 286v-290r (286v).

⁴⁶ Vigor, 286v-87.

planètes pour établir l'horoscope d'un enfant « ce mouvement est incogneu à toy, car devant que tu ayes regardé à tes planettes ou astrolables, il est ja elapsé⁴⁷ ». Pour nier le statut d'art ou science à l'astrologie judiciaire, Vigor invoque une définition thomiste : « tout art ou science conduit à sa fin toujours ou presque toujours⁴⁸ ». Cette définition correspond aux catégories d'événements futurs dont Thomas d'Aquin affirme la possibilité de connaissance dans la Q. 95 de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* : ceux dont les causes produisant leurs effets nécessairement et toujours (*ex necessitate et semper suos effectus*), celles qui ne produisent pas leurs effets nécessairement et toujours, mais seulement la plupart du temps tout en étant rarement en défaut (*non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt*). À partir de là, il rejette la vérité des prédictions astrologiques, qui échouent souvent. Dans le cas où celles-ci réussissent, c'est par « cas fortuit, non par art ». Or l'expression *fortuiti eventus* est celle utilisée par Thomas pour désigner les événements qui ne peuvent être connus que de Dieu seul, toujours dans la Q. 95 de la *Secunda secundae*. Vigor reprend donc des catégories thomistes, qu'il utilise pour confirmer la position augustinienne : à la différence des règles de l'Index de 1596 qui interprète la position thomiste comme une condamnation des prédictions individuelles qui « osent présager (*eventurum affirmare*) avec certitude (*certo*) », il rejette la condition du *certo* pour rejeter de façon absolue tout type de prédiction. Par ailleurs, il n'accorde pas non plus les concessions habituelles faites à la médecine, l'agriculture et la navigation puisqu'il n'en retient que les deux dernières : ainsi les astres sont signes « pour sçavoir quand il fera bon naviguer : s'il y aura secheresse ou grandes eaux, et abondance de vivre, et quel temps il pourra faire⁴⁹ », excluant de fait l'astrologie médicale. Dans son sermon pour l'Épiphanie, il laisse néanmoins entendre qu'il reconnaît le lien entre l'influence des astres, la corruption de l'air et la propagation des maladies puisqu'il reconnaît, d'après l'autorité de Basile de Césarée, que les astres peuvent indiquer quand il faut bon semer, planter et « les maladies qui peuvent advenir⁵⁰ ». En outre, dans le sermon pour le mercredi après le premier dimanche du carême, il fait mention des effets néfastes des comètes : « vous n'avez guere veu de comettes qui n'ayent signifié quelque calamité à advenir sus le peuple⁵¹ ».

⁴⁷ Vigor, 287v.

⁴⁸ Vigor, 288r.

⁴⁹ Vigor, 287r.

⁵⁰ Vigor, « Pour le iour des Roys », 231r-231v.

⁵¹ Vigor, « Pour le Mercredy d'apres le premier Dimenche de Caresme », 73r.

2.2 Jean Cotereau

Une conception similaire de l'astrologie judiciaire est défendue par Jean Cotereau (Cotereau ou Cottereau)⁵². On ne sait rien de certain de sa date de naissance ni de ses origines : son frère (du même prénom) est docteur de la faculté de médecine de Paris et se dit « de Reims [*remensis*] »⁵³. Il est licencié de la faculté de théologie de Paris en 1564 (classé 1^e) et reçu docteur de la maison de Navarre⁵⁴. Vers 1567, il obtient un canonicat en la ville épiscopale de Tournai, ville située à la frontière franco-belge, passée en 1521 sous le giron espagnol, mais rattachée ecclésiastiquement à l'archidiocèse de Cambrai depuis 1559, ville indépendante située dans la zone d'influence des ducs d'Anjou⁵⁵. La présence d'un tel théologien dans une ville considérée comme l'un des bastions locaux de la Réforme a vraisemblablement à voir avec la volonté de reconquête catholique de l'évêque gagné à la réforme tridentine Gilbert d'Oignies⁵⁶. À sa mort en 1575, l'évêque est remplacé par le doyen du chapitre cathédral Pierre Pintafleur, qui entraîne dans son ascension Jean Cotereau, qui devient dès lors une figure importante de la majeure de la prédication du nord de la France. Il fait paraître plusieurs textes spirituels et recueils de sermons entre 1575 et 1586. Cotereau reste en contact avec quelques figures intellectuelles parisiennes comme Noël Baudinot, vicaire général de l'ordre de Cluny⁵⁷, et Luc de La Porte, avocat et docteur en droit⁵⁸. En 1580, il devient archidiacre de la cathédrale

⁵² Peu d'information nous reste sur Cotereau. Nous nous appuyons principalement sur la notice suivante : Jean Noël Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, vol. 2 (Louvain : De l'imprimerie académique, 1768), 105A-106A.

⁵³ Le statut de Jean Cotereau frère est indiqué dans un sonnet placé en introduction de son recueil de sermon de 1586 : Jean Cotereau, *Sermons sur les dix playes d'Égypte prononcez au saint temps de l'Advent en l'église cathédrale de Tournay, l'année devant le siège et la réduction de ladite ville* (Paris : Guillaume Chaudière, 1586), f^o **iijr. Le *remensis* apparaît dans un sonnet placé en introduction du recueil de 1576 : Jean Cotereau, *Commentaires, en forme de sermons, exposans familièrement les dix Commandemens de Dieu, et remarquans les vices et crimes, comme heresie et autres, tant de ceux des estats que du peuple, selon la matiere de chacun Commandement* (Paris : Guillaume Chaudière, 1576).

⁵⁴ Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) », 40.

⁵⁵ La date de 1567 est déduite de la durée de 25 ans de canonicat donnée par l'épithaphe de son tombeau dans la cathédrale de Tournai : « Cy devant gist maistre Jean Cottreau, docteur en théologie de la faculté de Paris, chanoine et archidiacre en cette église où par l'espace de 25 ans, n'ayant cessé par bonne vie, prédications de la parole de Dieu, et doctes escrits d'édifier le peuple, il a par après fondé sermons les dimanches et fêtes du matin et messe en la chapelle Saint Loys, ordonna pour ce, au prédicateur célébrant, 12 patars ; lequel trépassa le 4 novembre 1592 », Idesbald Le Maistre d'Anstaing, *Recherches sur l'histoire et l'architecture de l'église cathédrale de Notre-Dame de Tournai* (Tournai : Massart et Janssens, 1842), 257-58. Sur la situation du diocèse de Tournai dans la seconde moitié du 16^e siècle : Alain Lottin, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)* (Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 2018), 66-68.

⁵⁶ Lottin, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ?*, 68-69.

⁵⁷ Jean Cotereau, *Traicté du repos et tranquillité de l'âme, divisé en troys livres, contenans certains moyens propres pour nous reconcilier avec Dieu* (Paris : Guillaume Chaudière, 1575). Sur Baudinot, voir : Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) », 471-73.

⁵⁸ Cotereau, *Sermons sur les dix playes d'Égypte*, f^o **iijv.

de Tournai, et en 1586, durant la vacance du siège épiscopal, il est député par son chapitre pour représenter l'évêché au concile provincial de Cambrai⁵⁹. C'est peut-être grâce à son influence que ce concile prononce une condamnation de l'astrologie judiciaire⁶⁰. Il meurt en 1592, après avoir fondé une prédication dans la chapelle Saint-Louis de Tournai.

Dans le sermon « Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers, qui sont les diables : dont il faut reietter les devins, enchanteurs, observateurs d'horoscope, et toutes accointances avec ceux qui ont des esprits familiers » paru dans son recueil *Commentaires, en forme de sermons, exposans familièrement les dix Commandemens de Dieu* à Paris en 1576, vraisemblablement composé pour une retraite d'avent ou de carême de cette même année, Cotreau semble tenir une position similaire à celle de Vigor sans toutefois faire référence comme lui aux catégories thomistes. Il y condamne résolument comme « idolastres » ceux « qui observent le temps et moment de la nativité de quelcun, pour iuger et arrester en quoy il est suiet⁶¹ ». Sa source principale est également *La cité de Dieu* d'Augustin, et il avance contre la pratique des horoscopes l'argument des jumeaux Jacob et Ésaü, celui de l'enfant pauvre et de l'enfant riche nés au même moment et celui de l'impossibilité de connaître exactement l'horoscope de la naissance à cause de la trop grande rapidité des astres⁶².

Le théologien cite également des arguments trouvés dans les *Homiliae in Evangelium* de Grégoire le Grand : vu que l'enfant sort lentement du ventre de sa mère, chaque partie de son corps devrait posséder un horoscope différent selon qu'elle est sortie en premier ou en dernier ; en outre, certaines déterminations d'état de vie associées aux horoscopes (comme le fait d'être un pêcheur associé au fait de naître sous la domination du signe du verseau) ne se rencontrent pas en certains pays (comme dans la province saharienne de Gétulie où il n'y a pas de pêcheur)⁶³. À un moment, Cotreau semble reconnaître l'existence d'inclinaisons morales, résultant des « impressions du ciel, ou inclinations » qui se « déclarent par quelques signes corporels ». Il fait ainsi référence à l'exemple de Socrate lequel avait été jugé par le « diseur de bonne aventure » Zopyrus « addonné aux femmes, et à boire vin », ce que le

⁵⁹ Thomas Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims ou Canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques des différentes diocèses qui dépendent ou qui dépendaient autrefois de la métropole de Reims*, vol. 3, 1844, 563.

⁶⁰ Gousset, vol. 3, p. tit. 3, can. 7, 569.

⁶¹ Cotreau, « Sermon VII. Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers », 60.

⁶² Cotreau, 62v-64r.

⁶³ Cotreau, 64v-65r.

philosophe avait confirmé, affirmant « qu'il estoit nay avec telles inclinations, mais qu'il les avoit domtees par la Philosophie ». S'il répond à cet argument en mettant en avant la puissance de la grâce de Dieu (« Que pourrons nous donc avec la grace de Dieu ? »), il semble également nier sa légitimité en le mettant au rang des erreurs créées par le diable pour laisser croire que Dieu est l'auteur du mal.

Mais le diable met en avant [de] telles ruses et finesses, à fin que l'homme n'ayant recours à Dieu, se laisse aller avec ses passions, et se laisse par elles commander : et ainsi se fait adorer, et fait dire, que Dieu est autheur de nostre mal. [Ce] qui est un grand blaspheme contre la providence et bonté de nostre Dieu⁶⁴.

La position de Denis Peronnet est très similaire à celle de Cotreau, bien qu'il concède à la fin de son argument qu'« il y a bien quelque inclination qui depend des astres », mais il balaise l'objection en évoquant la position thomiste « le sage commande à tout cela, quand il sçait commander à soy mesme ». Celle d'André Valladier, que nous abordons plus en détail un peu plus loin, est aussi sévère que celle de Vigor en condamnant comme acte de divination diabolique le simple fait de composer un horoscope.

Ainsi, on peut constater que les prédicateurs que nous étudions défendent une conception de l'astrologie judiciaire réprouvée qui place sous cette étiquette tout type de prédiction astrologique individuelle, incluant même chez Simon Vigor, Cotreau et André Valladier, les prédictions normalement permises par les règles de l'Index et la bulle de Sixte V. La priorité donnée à la position d'Augustin dans la définition des pratiques réprouvées et l'interprétation plus sévère de la doctrine thomiste permettent aux prédicateurs français d'adopter une position plus radicale que celle défendue par les juridictions inquisitoriales à l'encontre de l'astrologie. Ainsi, on observe dans les prédications françaises des années 1570-1615 un processus paradoxal : la moindre influence de Rome sur l'Église de France donne à ses prédicateurs plus de latitude pour rejeter sans concession toute forme d'astrologie judiciaire. N'étant pas forcés de faire les concessions accordées par Rome sur le sujet des prédictions ou d'adopter un vocabulaire juridique précis, les prédicateurs français tiennent ainsi un discours qui frappe par son radicalisme.

⁶⁴ Cotreau, 64v.

3 La thèse des prédicateurs : l'astrologie, une divination et une idolâtrie

Après avoir défini ce qu'est l'astrologie judiciaire, les prédicateurs précisent au nom de quoi elle est réprouvée. Comment se présente la polémique anti-astrologique dans les sermons ? Celle-ci n'a pas la forme d'une polémique savante habituelle où un auteur réagit aux propos d'un autre auteur. Elle ne s'attaque pas à des thèses précises formulées dans un ouvrage spécifique, mais présente au contraire l'astrologie comme une doctrine ramenée à quelques principes simples qui fondent la pratique des horoscopes. On attaque l'astrologie en chaire comme on attaquerait le calvinisme : l'auditoire est supposé savoir ce qu'elle est et les différences d'école sont jugées superflues par rapport à un cœur doctrinal commun. Les rares fois où les théologiens mentionnent des « livres d'astrologie », ils désignent des ouvrages grand public comme les almanachs, des ouvrages de technique astrologique comme le *Livre d'Arcandam* et des livrets de prédictions comme les *Centuries* de Nostradamus. Cela n'est d'ailleurs pas le propre des prédicateurs : même les théologiens les plus intégrés à la controverse scientifique, ceux qui s'attaquent aux propos de personnalités contemporaines, comme Mersenne qui vise Cardan et Robert Fludd, ne les considèrent que comme des partisans d'une « doctrine des horoscopes » dont ils ne sont que des défenseurs parmi d'autres. De même, lorsque les prédicateurs dénoncent les astrologues, ils visent moins une personnalité précise qu'une réalité sociale alors jugée banale : la présence parmi leurs ouailles de faiseurs d'horoscopes.

L'astrologie judiciaire est dénoncée au nom de critères religieux : elle est ainsi principalement accusée d'être une idolâtrie, une divination et une superstition, et de même, les astrologues sont accusés d'être des idolâtres, des devins et des superstitieux. Ces termes sont loin d'être les seuls employés pour caractériser l'astrologie judiciaire dans les sermons. Les orateurs s'y adonnent à cœur joie, jouant volontiers sur les effets rhétoriques de l'accumulation. Par exemple, André Valladier la qualifie d'infidélité, de sacrilège, de piperie, d'imposture, de curiosité « tres-inutile et vaine » ou encore de menterie. Toutefois, au-delà de ces parements rhétoriques, la critique théologique avant 1615 reste surtout centrée sur les premiers termes, qui sont ceux que l'on retrouve chez les Pères de l'Église et les docteurs médiévaux. Par exemple, pour Augustin, « l'art des généthliques » est à mettre au rang des « superstitions néfastes [perniciosae superstitiones] » et sa pratique constitue un pacte avec

le démon. Thomas d'Aquin considère la « divination par les astres [divinatio per astris] » comme contraire à la raison et à la foi, et estime qu'il s'agit d'une usurpation des prérogatives divines. La principale référence employée par les théologiens catholiques pour la définition de ces termes est celle de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, qui propose la codification suivante : la superstition est le vice opposé à la religion, il s'agit d'une offense au culte divin (q. 92) ; l'idolâtrie est une espèce de superstition qui consiste à adorer une créature plutôt que le créateur (q. 94) ; la divination est une espèce de superstition qui consiste en la prédiction des événements futurs dont la connaissance est réservée à Dieu (q. 95). Pour Thomas, l'idolâtrie est le plus grave des péchés. Le fait que l'astrologie judiciaire puisse être qualifiée de divination est facile à comprendre puisqu'elle cherche à connaître l'avenir. Qu'elle puisse être qualifiée d'idolâtrie est moins immédiat : plusieurs théologiens estiment en effet que l'astrologie est un culte rendu aux astres en tant que celui qui pratique les horoscopes place en eux leur confiance et régit sa vie d'après eux. En 1570-1615, l'usage des termes est volontiers fluctuant lorsqu'il s'agit de condamner l'astrologie judiciaire : on voit ainsi des constructions comme « divination idolâtre » ou « idolâtrie superstitieuse ». Cette assimilation de la divination à une idolâtrie est confirmée par une censure de la faculté de théologie de Paris datée du 19 septembre 1598, qui soutient que tout pacte exprès ou tacite avec le démon est une idolâtrie, en affirmant qu'on ne peut soutenir le contraire sans erreur. Or, suivant l'autorité d'Augustin, l'astrologie judiciaire étant un pacte tacite avec le démon, elle est donc aussi bien une divination qu'une idolâtrie.

L'usage de cette terminologie commune n'empêche pas les auteurs de caractériser différemment la faute associée à l'astrologie judiciaire : l'astrologie judiciaire peut ainsi être présentée comme une magie démoniaque, des restes de doctrines anciennes héritées du paganisme antique, ou encore tout simplement un ramassis d'inepties colporté par les bohémiens ou les vieilles femmes. De même, les astrologues sont tantôt de dangereux « suppôts de Satan » invoquant les diables et complotant en sous-main le reversement du royaume de France, tantôt des chrétiens égarés par des doctrines hérétiques et païennes, et tantôt enfin de simples naïfs ridicules ajoutant foi à des balivernes. Deux options prédominent chez les prédicateurs des années 1570-1615. La première consiste à la condamner principalement sous l'angle des pratiques, comme un art dont l'usage constitue un péché ; la deuxième, principalement sous l'angle doctrinal, comme une erreur de la raison ou de la foi.

Dans le premier cas, c'est l'accusation de divination qui revient, et le lien entre l'astrologie judiciaire et la magie démoniaque. Dans le second cas, on retrouve plutôt l'accusation d'idolâtrie, et l'assimilation de l'astrologie judiciaire à une hérésie. Le premier se retrouve particulièrement dans les années 1570-1615 avant de s'essouffler rapidement. Le second, tout en étant présent dès 1570, se maintient tout au long du 17^e siècle.

3.1 Une divination et une magie démoniaque

3.1.1 Une approche centrée sur les pratiques

Le premier reproche fait par les prédicateurs à l'astrologie judiciaire est son statut d'art divinatoire et de magie démoniaque, c'est-à-dire une pratique qui implique un pacte explicite ou tacite avec le démon. Cette accusation, déjà ancienne puisqu'on la retrouve chez Augustin, connaît un nouvel essor dans la période 1560-1630 avec l'accroissement des procès de sorcellerie à travers l'Europe. Elle profite également du développement de la casuistique, qui associe une tradition juridique de caractérisation des actes et des intentions à l'objet de théologie morale qu'est le péché – défini en scolastique thomiste comme un « acte humain mauvais », c'est-à-dire un acte volontaire contraire à la loi de Dieu ou de la raison (c'est-à-dire un acte déréglé).

Entre 1590 et 1620, les jésuites comme Tomás Sánchez à Grenade, Leonardus Lessius à Louvain, ou Valère Regnault à Pont-à-Mousson se sont fait une spécialité de cette approche qui se préoccupe moins du contenu des doctrines astrologiques que la façon dont les pratiques horoscopiques de l'astrologie appliquées à certains objets d'investigation (le climat, la navigation, la médecine, la mort, le mariage, etc.) ou associées d'intentions spécifiques (prédiction considérée comme spéculative, probable ou certaine) constituent un péché de divination⁶⁵. L'archétype en est donné par les *Disquisitiones magicae* (Louvain 1599-1600) de Martin Del Rio⁶⁶. L'ancien sénateur et vice-chancelier du Brabant dans les Pays-Bas espagnol,

⁶⁵ Tomás Sánchez, *Opus morale in praecepta decalogi* (Madrid : Ludovicus Sanchez et Joannes Hasreius, 1613), I, 2, c. 38, 530-536; Leonardus Lessius, *De iusticia et iure* (Louvain : Jean Masy, 1605), I, 2, c. 43, dubit. 6, 571A-574B; Valère Regnault, *Praxis fori poenitentialis ad directionem confessorii in usum sacri sui muneris*, vol. 2 (Lyon : Horace Cardon, 1616), I, 17, c. 14, sectio 2-3, 51B-54A. Tous ces ouvrages possèdent de nombreuses réimpressions tout au long du 17^e siècle.

⁶⁶ Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Louvain : Gerard Rivi, 1599). L'ouvrage a bénéficié d'au moins vingt-quatre éditions jusqu'à l'édition de Venise de 1747. Une traduction partielle en anglais de l'ouvrage est parue récemment : Martin Del Rio, *Investigations into magic*, éd. par P. G. Maxwell-Stuart (Manchester : Manchester University Press, 2000). Nous utilisons l'édition parue à Mayence chez Peter Henning en 1624 : Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Mayence : Peter Henning, 1624).

formé à Louvain, Paris, Douai et Salamanque, passé chez les jésuites en 1580 puis professeurs d'Écriture sainte et de théologie dans les universités de Salamanque, Douai, Liège et Louvain est considéré comme l'un des plus importants démonologues des années 1600⁶⁷. Son ouvrage dédié à l'étude de la sorcellerie, la magie et la divination est l'un des plus influents en la matière. Il est traduit en français sous forme d'abrégé par l'érudit tourangeau André Du Chesne sous le titre *Les controverses et recherches magiques* (Paris 1611)⁶⁸. Au livre 4, qui traite de la prophétie, la divination et la conjectation, l'auteur étudie notamment en détail les différents types de « conjecture par les astres » (l. 4, c. 3, q. 1 « De coniectatione ex astris ») et les conditions selon lesquelles elles constituent un péché⁶⁹. Del Rio procède en établissant des arbres logiques. À la façon des philosophes, il divise chaque art divinatoire en sous-sections selon ses objets ou ses caractéristiques. Puis, à la façon d'un casuiste, il superpose à cet arbre un ensemble de conditions logiques permettant d'établir si la pratique de telle ou telle divination constitue un péché ou non.

Del Rio distingue d'abord les différentes parties de la science des astres. Il introduit une distinction entre l'astronomie qui « se fonde sur des principes universels, véritables et immuables [*incommutabilis*], par lesquels elle acquiert la science des choses futures [qui dépend] de son art : comme de la révolution des ans, le cours des astres, les distinctions entre eux, la nature du Soleil et des planètes, les éclipses, stations, rétrogradations, aspects, conjonctions, oppositions et autres [figures]⁷⁰ », et l'astrologie « aussi dissemblable de la première que la concubine d'une légitime épouse, qui est fondée sur des principes communs et variables, et prédit les effets des événements futurs, non pas nécessaires, mais contingents, comme s'ils étaient dépendants des astres par une nécessité quelconque⁷¹ ». Il divise ensuite l'astrologie en quatre parties : la première s'occupe des révolutions et prédit les vicissitudes

⁶⁷ La figure de Del Rio, bien connue des historiens de la démonologie, a fait l'objet d'une récente biographie érudite : Jan Machielsen, *Martin Delrio : demonology and scholarship in the Counter-Reformation*, A British Academy postdoctoral fellowship monograph (Oxford : Oxford University Press, 2015).

⁶⁸ Martin Del Rio, *Les controverses et recherches magiques de Martin Delrio Docteur de la Compagnie de Jesus. Traduit et abrégé du latin par André Du Chesne tourangeau*, trad. par André Du Chesne (Paris : Jean Petit-Pas, 1611). Il existe également une impression à Paris la même année chez Regnaud Chaudière.

⁶⁹ Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, 1624, l. 4, c. 3, q. 1, 569A-578A.

⁷⁰ Del Rio, 569A-569B. « Prima species est *astronomia*, quae nititur universalibus, veris et incommutabilibus principiis, et scientiam consequitur futurorum artis suae : veluti revolutionis annorum cursus siderum, distinctionis eorum, item naturae solis et planetarum, eclipsum, stationum, retrogradationum, aspectuum conjunctionum, oppositionum, et similium. »

⁷¹ Del Rio, 569. « Altera est, *astrologia*, tam dissimilis priori, quam pellex coniugi iustae : quae nititur principiis communibus variabilibusque, et praedicat effecta eventuum futurorum, non necessariorum, sed contingentium : quasi ab astris necessitudine aliqua dependentium »

de toute l'année, la guerre ou la paix, la salubrité de l'air, le prix des vivres, les maladies des animaux, etc. ; la deuxième contient le « magistère des natiuités [*magisterium nativitatum*] » ; la troisième les élections, « dont a admirablement traité mon maître dans les mathématiques, le docteur Joannes Stadius⁷² » ; la quatrième contient l'art de graver et façonner des images. L'auteur détaille ensuite les conditions sous lesquelles chaque partie est superstitieuse. Pour la première, Del Rio estime qu'elle n'est pas superstitieuse si elle fait profession de son opinion avec la crainte de l'opinion opposée (« *astrologia species illa prima non est superstitiosa, si tantum profitetur opinionem cum formidine oppositi*⁷³ ») : par exemple, « les astres nous menacent d'une cherté des vivres », « il se peut que les vivre soient hors de prix ». Pour la deuxième, la condition est de faire seulement profession de doute (« *secunda vero non est supersitiosa, si tantum profitetur suspicionem*⁷⁴ ») : par exemple, « je soupçonne que cet enfant sera tel », « il sera incliné à telle chose », « son horoscope lui annonce cela ». Pour la troisième, elle n'est pas superstitieuse que si elle se borne à affirmer que la chose se pliera aux circonstances (« *tertia pars denique non est superstitiosa, si tantum dicat se aestimare, quod res bene sit cessura*⁷⁵ »), et qu'en son for intérieur elle ne lui en attribue pas plus que ces paroles (« *revera animo suo non plus tribuat, quam verbis praese fert* »). Cette dernière condition s'applique également aux cas précédents. Quant à l'astrologie qui outrepassé les trois précédentes manières, et qui prédit quelque chose comme devant advenir certainement, Del Rio la juge purement illicite et superstitieuse, et la qualifie dès lors de divination incertaine et vaine, indigne du nom d'art et de science⁷⁶.

Comme on le voit avec Del Rio, une telle approche n'implique pas une sévérité plus grande à l'égard de l'astrologie. Chez lui, c'est même plutôt l'inverse, puisqu'il arrive même à permettre sous certaines conditions les jugements par élection qui sont quasi universellement condamnés chez les scolastiques. Toutefois, toute pratique astrologique qui s'écarte des bornes qu'il a fixées devient une divination, et dès lors un péché mortel⁷⁷.

⁷² Del Rio, 569B. Notons que cette référence à Joannes Stadius ne figure pas dans la traduction française du passage par André Du Chesne.

⁷³ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570A.

⁷⁴ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570A.

⁷⁵ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570B.

⁷⁶ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 3, 570B. « *Astrologia ullo istorum trium modorum ulterius tendens, et praedicens aliquid ut certo eventurum, mere illicita est, et superstitiosa. Totaque huiusmodi divinatio incerta est ac vana, nec artus aut scientiae digna nomine* »

⁷⁷ Del Rio, 570B-571A.

3.1.2 La pratique des horoscopes, un acte de divination ordinaire

Les prédicateurs français, qui condamnent en bloc toute pratique horoscopique, ne s'embarrassent pas d'une telle finesse de distinction et se contentent de souligner le fait que l'astrologie judiciaire doit être considérée comme un art diabolique, une divination par les astres, à l'égal des autres divinations par les éléments naturels. Cette caractérisation est principalement appuyée sur l'autorité d'Augustin qui affirme dans le *De doctrina christiana* (l. 2, c. 22, n. 34) que la consultation des astres qui président à la naissance doit être considérée à l'égal des autres superstitions comme un pacte avec le démon : « ces opinions, établies par la présomption humaine à partir de signes fournis par des choses, doivent elles aussi être ramenées à ce même type de pactes et de conventions passées avec le démon [*daemonibus pacta et conuenta*]⁷⁸ ».

Pour l'évêque d'Hippone, le fait que les prédictions se vérifient n'est en rien un gage de vérité de l'astrologie : au contraire, dans *La cité de Dieu* (l. 5, c. 7) il affirme qu'il y a plusieurs raisons de croire que si les astrologues étonnent parfois par la vérité de leurs réponses, c'est parce qu'ils sont portés par une inspiration secrète (*occulto instinctu*) venue des esprits mauvais, une expression que l'on retrouve également dans le *De Genesi ad litteram* (l. 2, c. 17, n. 37)⁷⁹. Dans son sermon pour le Mardi de la Passion, Simon Vigor fait sienne cette position, qui estime conforme à la plus ancienne tradition patristique :

Et pource que les anciens ont condamné ceste science là, comme un art diabolique. Saint Augustin dit apres Eusebe, que quand les prognosticqueurs disent quelque chose qui advient, ils devinent cela, *instinctu quodam occulto daemonum, non arte*. C'est par un instinct du diable, non par art. *Sunt seductorii spiritus, qui loquuntur per Genethliacos et*

⁷⁸ Augustin, *Œuvres de Saint Augustin, 11/2, La doctrine chrétienne/De doctrina Christiana. Texte critique du CCL, revu et corrigé*, trad. par Madeleine Moreau, Bibliothèque augustinienne, 11.2 (Paris : Institut d'études augustiniennes, 1997), 191.

⁷⁹ Augustin, « De la Cité de Dieu/De civitate Dei I-VIII », in *Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone*, vol. 23 (Paris : Vivès, 1873), 605A-605B. « His omnibus consideratis, non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa uera respondent, occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fatibus inserere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est. » Augustin, « La Genèse au sens littéral/De Genesi ad litteram », in *Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone*, vol. 7 (Paris : Louis Vivès, 1869), l. 2, c. 17, n. 37, 84A. « Ideoque fatendum est, quando ab istis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est »

prognosticos. Ce sont esprits séducteurs qui parlent par la bouches des Genethliques et prognosticqueurs⁸⁰.

Pour prouver que les astrologues sont en réalité des devins, il fait appel à une définition thomiste du péché de divination : il s'agit d'une usurpation de la prérogative divine de connaissance des événements contingents. Or c'est bien cela qui se constate pour « les Astronomes », puisque ceux-ci veulent « entrer ès secret de Dieu, et entreprendre sur ses faits et jugements⁸¹ ». Puisque le théologien rejette qu'il soit possible d'établir des prédictions individuelles à partir des horoscopes au moyen d'une connaissance naturelle, il faut donc que les astrologues s'appuient sur des forces surnaturelles, en l'occurrence des démons, qui sont effectivement capables de fournir des connaissances qui échappent normalement à l'entendement humain. S'appuyant sur une démonologie augustinienne, Vigor invoque les capacités supérieures des esprits démoniaques « beaucoup plus subtils que les hommes⁸² » ainsi que la grande expérience des choses que leur permet leur longue vie. Dans les cas mêmes où ces capacités ne suffisent pas à justifier les prédictions, en particulier lorsqu'elles relèvent de futurs contingents qui ne peuvent être connus que de Dieu seul, il explique également qu'il est possible que « par le commandement de Dieu » de bons anges révèlent aux démons ou aux astrologues ce qu'ils savent afin que ceux qui viennent leur rendre visite et leur accordent leur crédit « soient abusez et deceuz comme ils meritent⁸³ ».

L'astrologie est donc bien une divination diabolique qui ne diffère pas fondamentalement des autres *mancies* réprouvées qui devinent par l'eau, le feu, l'air, la terre, les oiseaux, les lignes de la main ou encore les songes, mis à part le fait qu'elle devine par les astres. Comment expliquer alors l'autorité et l'estime dont elle jouit ? Pour Jean Cotreau, sa légitimité a été acquise grâce à une ruse par laquelle le démon a très subtilement dissimulé sa nature divinatoire aux yeux des hommes. Il affirme ainsi que l'astrologie, tout en étant sortie de ses « boutiques infernales », comme l'hydromancie, l'aéromancie, la pyromancie, la goétie et la théurgie, est cependant parvenue à être « en plus grande réputation, et avoir plus de credit entre les hommes » en se prétendant utile à la médecine et à la religion par la promesse faite aux hommes de leur faire connaître l'avenir :

⁸⁰ Vigor, « Pour le Mardy de la Passion », 289v.

⁸¹ Vigor, « Pour le iour des Roys », 321v.

⁸² Vigor, « Pour le Mardy de la Passion », 289v.

⁸³ Vigor, 289v.

Et d'avantage, elles [ces sciences illusoires] avoient meslé parmy la medecine et la religion, l'Astrologie, et les sciences Mathématiques, pour plus enjamber sur les esprit des hommes, qui sont curieux par trop de sçavoir ce qui leur doit advenir, voire désireux de faire choses plus hautes que leurs facultez ne peuvent atteindre, et attribuans plus aux mouvemens et influences des astres, qu'il ne convient.

Ici, Cotreau cite quasiment mot pour mot sans en nommer la source la traduction française par Antoine du Pinet de la *Naturalis historia* de Pline l'Ancien, au chapitre sur l'origine de la magie (l. 30, c. 1)⁸⁴. Toutefois, alors que Pline considère les arts divinatoires et les invocations des esprits comme une supercherie, le théologien admet la réalité de ce lien démoniaque ; en outre, alors que le premier vise en premier lieu la médecine, pour le second c'est surtout à cause de l'astrologie que les autres divinations démoniaques ont pu s'infiltrer dans les sociétés humaines. L'idée se retrouve également chez Denis Perronet, probablement un autre lecteur de Pline, qui met lui aussi en garde contre ceux des « Magiciens » qui « abusans de leur science, avoyent introduit une tres-dangereuse superstition, attribuant aux Astres les evenemens de toutes choses⁸⁵ ». On retrouve ici la même interprétation que chez Jean et Jean-François Pic de la Mirandole qui considèrent que c'est l'astrologie, et non une autre science, qui est « la mère de toutes les superstitions ». Même si rien ne prouve que Cotreau ou Vigor les aient lus, on retrouve chez ces théologiens le même souci de purifier la foi de ses scories païennes, notamment en identifiant à l'aide de l'érudition historique les moyens utilisés par le démon à travers l'histoire pour faire entrer de fausses doctrines dans l'esprit des hommes.

Jean Porthaise tient des propos semblables dans *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* (Poitiers, 1579) qu'il introduit en énumérant la liste de tous les arts par lesquels « l'ennemy à tenu le monde long temps ensorcelé » : l'hydromancie, la géomancie, la pyromancie, l'aéromancie, la nécromancie, la métoposcopie, la *somanie* (divination par les songes), la physiologie, la chiromancie, et enfin l'astrologie, qui vient parachever l'ensemble. Cette liste est complétée par une longue mise en récit de l'histoire de l'astrologie qui s'identifie à l'histoire de la corruption du monde par le démon – c'est-à-dire à

⁸⁴ Pline l'Ancien, *L'Histoire du monde de C. Pline Second*, trad. par Antoine du Pinet, vol. 2 (Lyon : Claude Senneton, 1562), 470. « Non contente de ce, elle [la magie] a meslé encores parmy la medecine, et parmy la religion, l'Astrologie et les sciences Mathematiques, pour eniamber d'avantage sur l'esprit des hommes, qui sont naturellement curieux de sçavoir ce qui leur doit advenir. »

⁸⁵ Peronnet, « Sermon pour le iour des Roys », 98r-98v.

l'histoire de l'idolâtrie – dont les origines remontent aux statues prophétiques des païens à travers lesquelles le diable s'exprimait afin se faire passer pour un dieu, et se faire adorer comme tel. Le démon a corrompu l'astronomie par l'astrologie, comme il a corrompu la vraie religion par l'idolâtrie. La fausse astrologie n'est alors qu'une réactualisation des cultes diaboliques anciens. Pour Vigor, cette généalogie infâme est ce qui le relie l'astrologue magicien à son maître le démon : même s'il « ne dira jamais qu'il a parlé au diable », c'est bien ce dernier qui est à l'origine de son savoir. Les diables ont appris aux premiers magiciens comment ils voulaient être servis, puis les magiciens se sont transmis cette connaissance de l'un à l'autre « par tradition baillees de main en main ». Ainsi, c'est bien du diable qu'est venu le fondement de l'art. Vigor présente la transmission de la divination astrologie comme une parodie de la tradition apostolique : une fois de plus, le démon est le « singe de Dieu », qui se contente d'imiter l'action divine en la pervertissant.

L'assimilation de l'astrologie à une magie diabolique est également appuyée sur l'autorité de Tertullien qui dans au chapitre 9 du *De idolatria* accuse l'astrologie d'avoir été créé par les anges rebelles à Dieu. On retrouve souvent citée l'expression de l'apologète chrétien « scimus magiae astrologiae societatem » (« nous cognoissons la concordance qu'il y a entre la Magie et Astrologie » selon la traduction de Simon Vigor), qui est considérée comme un témoignage du fait que les astrologues sont des magiciens. Tertullien parle ici de la magie des *magi* de l'évangile de Luc, ceux qui ont suivi l'étoile de la crèche, un récit traditionnellement invoqué pour montrer la piété de l'astrologie des gentils, qui a été capable de les mener vers le Christ. Chez Simon Vigor, ce récit connaît un renversement brutal d'interprétation, justement lié à son interprétation de la position de Tertullien, qu'il estime corroborée par les lectures similaires du récit des mages qu'il trouve chez Justin Martyr, Jean Chrysostome et Basile de Césarée. Dans son sermon pour l'Épiphanie, les mages-astrologues ne représentent plus la perfection de la science des gentils, mais au contraire son visage le plus corrompu : le Christ, voulant détruire les prétentions des sages et des philosophes du monde, fait venir auprès de lui « ceux qui ont le plus contrarié la doctrine et la religion chrétienne », les magiciens.

[...] ie ne faillirois pas avec les anciens en les appelant Magiciens. Premièrement, apres Tertullian qui dit : *Scimus Magiae et Astrologiae societatem*. Nous cognoissons la concordance qu'il y a entre la Magie et l'Astrologie. Autant en a dit devant luy Justin Martyr, au dialogue contre Triphon le Juif, où il dit expressement que c'estoient gens qui

ne valoient rien. Autant en dit saint Jean Chrysostome en la vingtquatrieme Homelie sur la premiere epitre aux Corinthiens, comme pareillement saint Basile en l'Homelie qu'il a faite sur la sainte Nativité de Jesus Christ, où il dit qu'ils estoient addonnez à enchantemens et impiété. Autant en recite saint Hierosme sur le trentequatriesme et dixneufiesme chapitre d'Esaye. Toutesfois il met cela pour toute subdivision, et dit qu'ils estoient Magiciens et inspirez des Diables. Ou bien qu'ils estoient enseignez par la prophetie de Balaam. Autant en dit Origene interpretant ceste prophetie de Jesus Christ. Et outre plus saint Augustin és questions sur le nouveau Testament, question soixantecinquesme, en donne la raison apres saint Basile : c'est que nostre Seigneur voulut avoir tesmoignage, et estre manifesté par ses ennemus. Car ceux qui ont le plus repugné à sa doctrine, ont esté les sages et Philosophes. [...] Les sages et les Philosophes de ce monde sont ceux qui ont le plus contrarié à la doctrine et religion Chrestienne⁸⁶.

Jean Cotreau rejoint cette interprétation dans son sermon « Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers » où il identifie la philosophie contre laquelle met en garde l'apôtre Paul dans la lettre aux Colossiens à la divination, et en particulier l'astrologie :

Saint Paul nous a preadverty, disant, Prenez garde que nul de vous butine par la Philosophie, et vaine deception selon la tradition des hommes, selon les rudimens du monde, et non point selon Jesus-Christ. Et qu'entend il par la Philosophie, sinon la curiosité des devins et magiciens, que le Chrestien doit fuyr⁸⁷ ?

Pour le théologien de Tournai, les mises en garde de l'apôtre contre la philosophie des païens ne désignent pas la tradition philosophique grecque, mais au contraire les sciences divinatoires, auxquelles la philosophie des païens s'identifie et que Vigor, Cotreau et Porthaise estiment inventées par le démon lui-même. Or, si Dieu a permis aux arts divinatoires d'avoir cours avant la naissance du Christ lorsque l'humanité était laissée sous le règne des démons, ce n'est plus le cas depuis la venue du Sauveur, car celui-ci, en instituant le véritable culte rendu à Dieu, a instauré la fin de l'idolâtrie. Une tradition chrétienne remontant à Eusèbe voyait dans la naissance du Christ la cause du « silence des idoles », c'est-à-dire le fait que les statues prophétiques et les oracles des païens ont brutalement cessé de s'exprimer à partir du premier siècle – une histoire appuyée en particulier sur le constat fait par Plutarque que les oracles sibyllins ont disparu de son temps : les démons, tenus au silence par le Christ ne

⁸⁶ Vigor, « Pour le iour des Roys », 320v-21.

⁸⁷ Cotreau, « Sermon VII. Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers », 60.

pouvaient en effet plus s'exprimer par le biais des statues des idoles ou de l'esprit des sibylles⁸⁸. De même, Vigor, interprétant les propos tenus par Tertullien dans le *De idolatria* considère que la naissance du Christ institue la fin de l'astrologie judiciaire, et qu'il n'est dès lors plus permis d'établir des prédictions à partir des natiuités :

comme dit Tertullien, Dieu a permis l'Astrologie iudiciaire avoir cours et estendue iusques la venue de son fils où toute idolatrie devoit cesser. [...] Disant que telle science a esté permise iusques à la venuë de Jesus-Christ, à ce qu'estant né, personne ne puisse interpreter par le ciel aucune naissance⁸⁹.

Ainsi, les événements de la natiuité du Christ marquent non seulement une rupture dans l'histoire sainte, mais également une rupture dans l'histoire de l'astrologie judiciaire : si Dieu a permis aux arts divinatoires de subsister jusqu'à la naissance de son Fils, ce n'est plus le cas depuis l'entrée de l'humanité dans les temps évangéliques. À partir de ce moment, l'astrologue qui poursuit son art fait perdurer de façon illégitime les cultes démoniaques et freine l'avènement du royaume de Dieu.

3.1.3 L'appel à la répression des « ennemis de l'intérieur »

Cette présentation des astrologues comme suppôts du démon s'accompagne d'une volonté de répression des individus socialement reconnus comme astrologues ou ceux parmi les fidèles chrétiens qui vont les consulter. Elle fait écho au discours que l'on retrouve chez plusieurs magistrats français investis dans la lutte contre les sorciers et les devins entre 1580 et 1620 comme Jean Bodin, Pierre Le Loyer et Pierre de Lancre, qui identifient la lutte contre l'astrologie à une « chasse aux ennemis de l'intérieur » : les astrologues judiciaires, sorciers dissimulant leur présence au milieu du peuple chrétien, sapent les fondements du royaume en corrompant les esprits et en semant des discours séditionnels.

La perspective des théologiens est différente. Sans minimiser le rôle perturbateur des astrologues, ils sont surtout préoccupés par le fait que les astrologues représentent une menace cachée pour les croyants qu'ils attirent hors du giron de l'Église en les faisant se compromettre dans la consultation des horoscopes. De plus, même s'ils ne considèrent pas de façon générale que les astrologues appartiennent à un espace social ou géographique

⁸⁸ Anthony Ossa-Richardson, *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought* (Princeton, N.J. Oxford : Princeton University Press, 2013), 37-38.

⁸⁹ Vigor, « Pour le iour des Roys », 321v.

précis mais qu'ils sont présents dans toute la société, certains théologiens comme Simon Vigor ou André Valladier s'attachent particulièrement à viser l'entourage royal en dénonçant la présence d'astrologues à la Cour. La critique de l'astrologie devient alors une critique politique qui assigne aux astrologues et à la tolérance des Grands à leur égard les causes des malheurs du royaume.

Vigor et Valladier connaissent bien la Cour : Vigor a fréquenté celle d'Henri II, François II et Charles IX ; Valladier a connu en plus celle d'Henri III et Henri IV. Même s'ils s'expriment à près de quarante années d'intervalle, la situation qu'ils constatent n'a guère changé : plusieurs astrologues et magiciens sont présents dans l'entourage des Grands en tant que guérisseurs ou médecins, et leurs activités s'étendent également à l'établissement des horoscopes des membres des familles princières ou la pratique du conseil astrologique. Vigor se plaint notamment du crédit qu'il estime que ceux-ci reçoivent pour les décisions politiques et qui vient concurrencer le conseil traditionnellement apporté par les ecclésiastiques :

N'en avons-nous point maintenant en la France, qui demandent des signes du ciel ? hélas ouy, tout en est perdu à la Cour, à Paris, par tout. Et qui sont ils ? ce sont ceux qui vont aux devins, et qui y croient. Et bien Monsieur, mon fils est né à tel iour, sous telle planette, que luy adviendra il ? vivra il long temps ? Alors dira ce gentil Astrologue : Nous trouvons ainsi par noz astres qu'il sera grand. Et on ne fait rien que par leur conseil en la France. Et maintenant ils sont à gaiges à quatre ou cinq cens livres, jusqu'à les appeller Messieurs les Barons. Ha ! il ne faut pas encores faire la guerre, il ne faut point faire d'accord : car monsieur vostre Baron n'est pas de cest advis. Voilà grande pitié, ils abusent ainsi le monde⁹⁰.

La dénonciation de la corruption de l'entourage royal est un thème habituel de la prédication de Vigor. Catholique zélé, il réproouve en effet la politique de conciliation menée par Charles IX envers les protestants, et s'il évite soigneusement d'accuser le Roi lui-même, il ne se prive pas de dénoncer l'infiltration du conseil royal par les huguenots⁹¹. La dénonciation des astrologues vient dès lors s'insérer dans un schéma plus général de dénonciation des mauvais conseillers qui sont en réalité des agents de Satan chargés d'amener la ruine du Royaume : tout comme le Roi doit purger son entourage de l'influence des protestants pour

⁹⁰ Vigor, « Pour le Mercredy d'après le premier Dimenche de Careme », 72r.

⁹¹ Diefendorf, « Simon Vigor », 402-3.

pouvoir mener un politique en conformité avec la Foi de l'Église, il doit également le purger de l'influence des astrologues qui pervertissent les esprits par leur divination démoniaque.

Le fait que ce soit l'astrologie qui serve de porte d'entrée à une dénonciation de la corruption du pouvoir royal par les devins n'est pas un hasard. Interprétant le récit de l'Exode racontant le combat entre Moïse et les magiciens du Pharaon (Exode 7-8), Cotreau avance l'hypothèse que c'est le crédit accordé à l'astrologie et aux sciences mathématiques qui a permis à toutes les autres sciences magiques de se faire volontiers accepter à la cour des monarques païens, en particulier celle des Pharaons de l'ancienne Égypte, où elles ont servi à maintenir le pouvoir royal sous la domination des démons.

S'estans par ces moyens emparees des esprits des hommes, elles sont venues en si grand credit, qu'elles ont esté tenues par une grande partie du monde, comme parangon des sciences : Et la plus part des Monarques et Princes de Levant se gouvernoient par les sciences Magiques, ayans en leurs cours des Magiciens, devins, et enchanteurs, pour l'adresse et conduite de leurs affaires. Et cependant c'estoient hommes entierement depravez, ayans accointance avec les diables, comme ceux qui estoient aupres de Pharaon, qui l'entretenoient en sa rebellion et opiniastreté contre Dieu et Moïse⁹².

Tout comme la présence de magiciens à la cour de Pharaon a poussé celui-ci à endurcir son cœur et ne pas accorder aux Hébreux le droit de sortir du pays d'Égypte, contrevenant par ce fait à l'ordre de Dieu, ainsi la présence d'astrologues à la cour de France empêche le Roi d'écouter les justes réclamations des catholiques zélés qui aspirent à la réforme religieuse du royaume.

3.1.4 La prédication de l'avent 1612 d'André Valladier

L'exemple le plus éminent de cette rhétorique diabolisant l'astrologie et les astrologues se trouve dans une suite de deux sermons prononcés lors du jeudi et du vendredi de deuxième dimanche de l'Avent 1612 (13 et 14 décembre 1612) en l'Église Saint-Merry par André Valladier. Le caractère relativement long (le texte imprimé fait environ 80 pages in-octavo) et érudit de ces textes nous incite à nous y pencher plus en détail, d'autant plus que l'auteur, à la différence des autres prédicateurs qui essaient de donner à leur sermon un aspect

⁹² Cotreau, « Sermon seizieme, des magiciens de Pharaon », 222r.

intemporel, s'attache particulièrement à parsemer son texte d'anecdotes personnelles et de référence au contexte historique immédiat.

André Valladier est un des principaux prédicateurs de la Cour des années 1606-1630⁹³. Né à Saint-Pal-de-Chalencon dans le sud du Forez vers 1568, il fait ses études au collège jésuite de Billom en Auvergne, puis intègre la Compagnie en 1586 à Avignon. Il exerce en tant que professeur de rhétorique dans le collège jésuite de cette ville (« il eut pour disciple M. Peiresc ») qui sert alors de lieu de refuge aux jésuites exilés de France entre 1594 et 1603. Il y acquiert une réputation de grand orateur. Lors des festivités données à l'occasion de l'entrée de Marie de Médicis en Avignon en 1600, il prononce l'un des principaux discours en l'honneur de la reine. Pendant ces années, il quitte la ville pour aller prêcher de couvent en couvent, en particulier à Lyon et Dijon. Appelé par son confrère Pierre Coton pour prêcher à la Cour en 1606, il entre en conflit avec la Compagnie qu'il quitte en 1608 grâce à l'intervention directe de Paul V, après avoir longuement plaidé sa cause à Rome. Il exerce ensuite en tant que prédicateur dans les églises parisiennes, et devient prédicateur ordinaire du roi Henri IV en 1609 (il prononce une de ses oraisons funèbres pour sa mort). En 1610, il assiste le cardinal Anne de Pérusse d'Escars de Givry devenu évêque de Metz, et devient en 1611 abbé de l'abbaye bénédictine royale de Saint-Arnould à Metz. Par la suite il oscille entre Paris où il poursuit ses activités de prédicateur et son abbaye où il mène un important travail de réforme malgré de fortes oppositions. Devenu finalement bénédictin, il y meurt le 13 août 1638.

Représentant original de la rhétorique jésuite du début du siècle, Valladier a laissé une importante œuvre de sermons et de discours imprimés. Fumaroli porte sur lui un jugement sévère en le qualifiant de « jésuite caricatural » chez qui « tout était excessif [...] l'imagination, comme la logique acrimonieuse et retorse⁹⁴ ». Ses prédications, sous forme orale ou imprimée, ont rencontré un grand succès du vivant de l'auteur : à titre d'exemple, le recueil *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant* que nous étudions connaît au moins cinq impressions (1612, 1613, 1614, 1625, 1626). *La Sainte philosophie de l'âme* contient un

⁹³ Il existe quelques études récentes sur Valladier, bien que celles-ci se consacrent principalement sur sa vie en tant qu'abbé de Saint-Arnould. Elles contiennent de nombreuses informations bibliographiques : Julien Léonard, « Un dévot au miroir d'un abbé remuant. Lazare de Selve vu par André Valladier (Metz, années 1610) », *Annales de l'Est*, n° 2 (2019) : 43-59; Julien Léonard, « Une prédication politique en zone de frontière : André Valladier et la souveraineté française à Metz (1608-1638) », in *Prêcher dans les espaces lotharingiens XIIIe-XIXe siècles*, éd. par Stefano Simiz, 474 vol., Religious history, n° 2 in Rencontres (Paris : Classiques Garnier, 2020), 107-26, <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08977-3.p.0107>.

⁹⁴ Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, 275.

ensemble de vingt-six sermons prononcés lors d'une retraite de l'avent prêchée en l'église Saint-Merry en décembre 1612. Celle-ci a pour fil rouge le psaume 138 (« Domine, probasti me, et cognovisti me ») et récapitule les grands thèmes catéchétiques du Concile : la première semaine est ainsi consacrée à l'âme, la deuxième au péché, la troisième semaine aux fins dernières, la quatrième semaine à l'élévation spirituelle. L'astrologie est discutée lors de la deuxième semaine, le jeudi avec un sermon intitulé « De l'Astrologie de l'Ame, contre les Généthliques » et le vendredi avec un sermon intitulé « De l'astromantie iudiciaire de l'Ame, contre les Devins et les Magiciens⁹⁵ ». Les deux sont associés au commentaire du huitième verset du Psaume 138 « Si ascendero in coelum, tu illic es ». Il ne s'agit pas des seuls sermons traitant de sujets liés aux pratiques magiques et divinatoires : le sermon 6 aborde par exemple le thème des métamorphoses magiques et lycanthropiques ; le sermon 16 traite des charmes et des sortilèges. André Valladier est non seulement passionné par les thèmes néoplatoniciens, les énigmes, les glyphes et la kabbale, mais il est aussi un adversaire résolu de la magie et des arts divinatoires⁹⁶.

Après avoir exposé, dans le sermon 12, différents arguments contre les prédictions astrologiques, Valladier s'attaque dans le sermon 13 aux astrologues judiciaires qu'il dépeint dans le style fleurit des jésuites baroques comme des agents de Satan cachés au milieu des catholiques, qu'il est nécessaire de traquer et chasser. S'appuyant sur le verset du *Cantique des cantiques* (2 ; 15) « capite nobis vulpes paruulas, quae demoliuntur vineas : nam vinea nostra floruit [Prenez nous ces Renardeaux, qui rauagent nos vignes, car nostre vigne a ietté et fleury⁹⁷] », le prédicateur identifie les astrologues aux animaux nuisibles qui saccagent la vigne de Dieu, métaphore du peuple chrétien, faisant courir sur l'Église un péril plus dangereux que celui des hérétiques :

⁹⁵ Valladier, « Sermon XII. Pour le ieudy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. »; Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens ».

⁹⁶ Les thèmes néoplatoniciens sont particulièrement sensibles dans le discours donné par Valladier à l'occasion de l'entrée de Marie de Médicis en Avignon : Margaret M. McGowan, « Les Jésuites à Avignon. Les fêtes au service de la propagande politique et religieuse », in *Les Fêtes de la Renaissance : 15e Colloque international d'Etudes Humanistes, Tours, 10-22 juillet 1972*, vol. 3, 1975, 159 n. 27. Patrick Ferté l'identifie à l'un des jésuites mettant en question l'orthodoxie de la géomancie de Robert Fludd lors de son séjour à Avignon pendant l'hiver 1601-1602 et qui devient finalement l'un de ses interlocuteurs enthousiaste : Patrick Ferté, « Robert Fludd et la philosophie hermétique en Provence et Avignon (1600-1617) », *Provence Historique* 44, n° 177 (1994) : 288-89.

⁹⁷ Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », 453.

Ces pipeurs se disent Catholiques, Apostoliques, Romains : Enfans de l'Eglise commune mère des Chrestiens, frequentent les Sacremens, vivent parmy nous : Et font la guerre sous main, et en Renardeaux à l'Eglise : guerre plus sanglante que les Heretiques mesmes, se confederans avec Satan ennemy iuré de Dieu, et combattans sous son drapeau le franc-arbitre vignoble de l'ame, d'où prouiennent toutes bonnes œuvres apres la grace de Dieu, voire renversans toute Religion de fonds en comble : ainsi que ie feray voir à l'œil. Chassons à ces Renards. Descourons ces faux freres, courons ces lougarous, exorcisons ces energumenes, persecutons ces diables par la vertu du Dieu viuant : s'ils nous attaquent par les Astres, Dieu y est par-dessus, et s'y treuve, *Si ascendero in coelum tu illic es* : S'ils alarment les demons, et les furies des enfers contre nous, Dieu les domptera, et les subiuguera : *Si descendero in infernum ades*⁹⁸.

La position d'André Valladier envers les prédictions astrologiques est extrêmement sévère. En apparence, il semble adhérer à un cadre philosophique qui légitime les prédictions individuelles. Il est en effet le seul prédicateur de notre corpus à reprendre une terminologie thomiste qui évoque celle employée par règle 9 de l'Index de 1596. Lorsqu'il décrit la position d'Aristote à propos de la connaissance des choses futures, il affirme ainsi : « [Aristote] conclud solidement ne pouvoir estre certaine cognoissance aucune des choses futures, qu'il appelle contingentes, pource qu'elles n'arrivent que par cas fortuit, et incidamment, et peu souvent, et aussi tost d'une façon que d'autre⁹⁹ ». L'Index de 1596 condamne en effet, sur la base d'une terminologie tirée de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin : « les livres, traités et tables de l'astrologie judiciaire qui osent présager (*eventurum affirmare*) avec certitude (*certo*) des choses à venir contingentes (*futuri contingentes*), des succès (*successus*), des hasards fortuits (*fortuiti casus*) ou des actions qui dépendent de la volonté humaine¹⁰⁰ ». Mais, en réalité, Valladier ne fait que résumer les propos employés par Pereira dans l'*Adversus*

⁹⁸ Valladier, 453-54.

⁹⁹ Valladier, « Sermon XII. Pour le ieudy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. », 422.

¹⁰⁰ *Index Librorum prohibitorum : cum regulis comfectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Pii IIII. primum editus, postea vero a Sixto V. auctus, et nunc demum S.D.N. Clementis PP. VIII. iussu, recognitus et publicatus* (Praga : Marinus, 1596), regula 9, 19. « Libri omnes, et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, onomantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, aruspicia, incantationes artis magicae, prorsus rejiciuntur. Episcopi vero, diligenter provideant, ne astrologiae iudicariae libri, tractatus, indices, legentur, vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent, certo aliquid eventurum affirmare audent. Permittuntur autem iudicia et naturales observationes, quae navigationis, agricultura sive medicae artis iuvandae gratia, conscripta sunt. »

fallaces et superstitiosas artes qui lui-même interprète la position d'Aristote à la lumière de l'interprétation thomiste¹⁰¹.

Il convient de fait de voir dans l'évocation faite au cadre thomiste une pure précaution d'orthodoxie de la part d'un ancien jésuite habitué à faire référence aux grands théologiens de son ordre. Par la suite, son attitude envers les prédictions s'inspire en effet plus d'Augustin que de Thomas : pour Valladier, si les astrologues peuvent prédire certains phénomènes météorologiques bien qu'« ils s'y tromperont toutesfois, le plus souvent ou en tout, ou en partie¹⁰² », ils sont totalement incapables de prédire ceux qui dépendent du libre arbitre humain et les « cas fortuit, et autres succez nommez contingents¹⁰³ » auxquels il rattache toutes les prédictions des horoscopes, les almanachs et les *Centuries* de Nostradamus. Le prédicateur voit en toute prédiction d'astrologie judiciaire un « pacte tacite¹⁰⁴ » avec le démon, et cette qualification n'est pas à prendre à la légère : les astrologues sont bien des « magiciens et devins¹⁰⁵ », et Valladier associe ces termes un imaginaire démonologique. Dans le sermon, il présente les sorciers comme participant au Sabbat trois fois par semaine, discutant avec des « larves noires » et des formes hideuses, résistant à la douleur et à la torture¹⁰⁶. S'il n'identifie pas formellement les astrologues avec ce type de sorcier (néanmoins Nostradamus est désigné comme « insigne magicien¹⁰⁷ »), il laisse planer le doute sur leur pratique de la sorcellerie.

Valladier accuse non seulement les astrologues de connivence avec les sorciers, mais il leur attribue la responsabilité de « l'abominable attentast¹⁰⁸ » commis sur la personne d'Henri IV,

¹⁰¹ Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres* (Ingolstadt : David Sartorius, 1591), 218-19. « Quin, multa sunt eius scriptis quae istam Astrologorum doctrinam omnino convellant ; veluti est illud, futurorum contingentium non esse certam et definitam veritatem : Quae per accidens quaeque raro vel ad utrumlibet contingunt, non posse scientia comprehendi : Versari in rebus humanis casum et fortunam quae fugiant certam hominis intelligentiam : Particularium et corruptibilium effectuum causas proximas et proprias esse particulares atque corruptibiles, ob idque ad perfectam eorum cognitionem non satis esse coelestes et universales causas contemplari ; » Les lignes précédentes de Valladier (Valladier, « Sermon XII. Pour le ieudy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. », 420-21.) sont également reprises de Pereira (Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 220-21.).

¹⁰² Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », 457.

¹⁰³ Valladier, 461.

¹⁰⁴ Valladier, 497.

¹⁰⁵ Valladier, 462.

¹⁰⁶ Valladier, 492-93.

¹⁰⁷ Valladier, 463.

¹⁰⁸ Valladier, 466.

dont il les estime complices. La présence d'un thème si profondément politique dans la bouche d'un prédicateur peut surprendre, vu que depuis l'édit de Nantes (1598) fortifié de nombreuses directives épiscopales, les prêtres sont enjoins à « se contenir et se comporter modestement » sur la chose publique dans leurs prêches. Toutefois, Valladier, en tant que prédicateur royal a pour devoir non seulement l'instruction, mais aussi la défense de la monarchie, ce qu'il interprète comme le droit de prêcher contre les ennemis du Roi. Le soutien qu'il revendique d'importantes figures parlementaires parisiennes comme Étienne Pasquier ou l'avocat général Louis Servin, qu'il présente comme ses proches amis, achève de sécuriser son propos. L'ancien jésuite s'étend ainsi particulièrement sur les prédictions qui ont entouré la mort de feu son protecteur Henri IV¹⁰⁹. S'il estime que certaines sont ridicules, il accorde son crédit à certaines dont il s'étonne de la précision. Toutefois, plutôt que de les interpréter comme des signes d'un complot espagnol ou les manifestations cosmiques annonçant la mort d'un grand roi, il préfère y voir le signe de l'action du démon¹¹⁰. Valladier considère en effet que le premier Bourbon a été assassiné par une conjuration de sorciers – une interprétation qu'il estime corroborée par les propos de plusieurs magistrats en charge du procès qu'il dit connaître personnellement. Le fait que certains astrologues aient prédit l'assassinat ne montre pas la vérité de leur art – bien incapable de prédire la mort d'un individu – mais le fait que c'est bien le démon qui les inspire. Une fois que Dieu a permis au diable qu'un de ses agents poignarde le roi, le diable pouvait bien instruire les astrologues du moment de la mort. Le jésuite s'appuie ici sur un parallèle avec le récit biblique de Job. Lorsque Dieu a permis au diable de lui affliger des malheurs, de lui faire perdre ses richesses et ses enfants lors de l'effondrement d'une maison, d'être affligé de furoncles, d'être tournés en dérision par son épouse et abandonné par ses amis (Job 1-2), le diable pouvait bien « remplir des Almanacs que dedans tant de moys, ou d'annees : à tel, et tel iour : à telle et telle heure un Roy d'Orient tres-opulent perdroit en un mesme temps tous ses enfans sous les ruines d'une maison en plein festin, seroit navré en toutes les parties de son corps, mocqué de sa femme, delassé de ses amis. Pourquoi ? pour ce que c'estoit luy qui devoit, et pouvoit, et vouloit le faire¹¹¹ ». Le fait que certaines prédictions astrologiques se vérifient n'est donc pas à mettre au crédit de

¹⁰⁹ Valladier, 466-69.

¹¹⁰ Valladier, 492-97.

¹¹¹ Valladier, 489.

l'astrologie, mais plutôt à sa charge puisque cela montre une connexion particulière avec le diable.

La dénonciation du complot des astrologues vise non seulement à édifier le public en le mettant en garde contre ces sorciers dissimulés, mais il s'agit également d'un appel à la rénovation politique du royaume.

Dieu Eternel ! Serons nous toujours insensibles à nos maux ? impenetrables aux vengeances divines ? indociles par nos plus que brutales, et fatales stupiditez à ceste verge sanglante qui bransle, et nous menasse tousiours, frape, et nous punit si souvent, et si puissamment ? Les diables plus acharnez contre nos Roys, que contre tous les hommes du monde, vivent et frequentent parmy nous : leurs agents , syndics, deputez, ambassadeurs, facteurs, monopoleurs, les Sorciers nous hentent, nous guettent, nous espient, nous chevalent, nous designent à l'œil. Voyla desja trois de nos plus grands Roys massacrez par sortilege, un aux Tournelles apres avoir veu le Devin Magicien : Charles neufiesme par une statuë de cire. Henry le grand par un autre statuë : et par un couteau charmé de la trempe des plus puantes, et feculentes feces des cloaques et latrines infernealles : est ce assez, est ce assez de malheur ? non non ce n'est pas assez : il faut en chercher davantage curieusement, en acheter chèrement, en entretenir parmy nous honorablement. Faisons mieux : menons en grave les voleurs qui tuent les passants par les bois, donnons des gasteaux, mesme des pensions aux tueurs des Roys : enrichissons les, caressons les, baisons les, et si ce n'est prou, adorons les : laissons les voltiger, si cela ne suffit par les galleries et sales dorees du Louvre, iettons en la coulpe, et la hayne, sur les lesuittes : deschargeons les en sur les Astres, non pas sur eux, qui frequentent trois fois la sepmaine au sabbat des démons, qui executent toutes les volontez du diables, qui font vœu de jamais ne faire bien, d'attenter toute sorte de mal : qui ne laissent à faire aucun malefice ; sinon celui qu'ils ne peuvent : qui brouillent les elements, qui troublent les astres, qui mutinent les enfers, qui renversent les Royaumes, qui conculquent et ensanglantent la Royauté : qui tyrannisent les ames, qui infament les hommes, qui profanent les Sacrements, qui persecutent la Divinité mesme¹¹².

La conjuration contre Henri IV n'a été rendue possible que par l'attitude complaisante qu'entretiennent la Cour et la société envers les devins et les sorciers, et dont le prédicateur donne de nombreux exemples tirés du règne des Valois. Ainsi, seuls la répression des

¹¹² Valladier, 498-99.

astrologues et l'abandon des superstitions par les Grands du royaume permettront d'éviter le drame similaire de la mort d'un autre roi.

3.1.5 La postérité de la caractérisation démoniaque de l'astrologie

Le discours caractérisant l'astrologie comme une magie démoniaque et les astrologues comme une communauté de sorcier perd de la vigueur après 1615. On le retrouve alors chez quelques jésuites marqués par la lecture des ouvrages de démonologues comme Del Rio et les récits des missionnaires envoyés chasser les démons dans les Indes occidentales et en Nouvelle-France¹¹³. Néanmoins, chez le jésuite François Garasse et le minime Marin Mersenne, le sorcier est rapidement remplacé par l'athée, un terme que l'on retrouve déjà chez Valladier, mais qui perd chez les deux religieux l'essentiel de ses liens avec la sorcellerie. On le retrouve également chez les prêtres passés par le droit, plus sensibles que les théologiens à l'approche juridique de la divination. Au milieu du 17^e siècle, l'un des derniers à défendre cette caractérisation diabolique de l'astrologie est l'ancien religieux minime passé au protestantisme Claude Pithois¹¹⁴. À la différence de Valladier, Pithois n'est pas proche de la Cour, mais il vient d'une famille d'avocat, et son activité l'a rendu proche du monde de la Robe. Entré chez les Minimes de la province de Champagne vers 1605-1620 après de probables études juridiques, il s'implique dans une affaire de fausses possessions diaboliques auprès de l'évêque de Toul Jean de Porcelets en 1621 dans laquelle il s'est montré très critique envers la réalité des exorcismes employés. Vers 1632, il passe au calvinisme dans des conditions obscures, puis il se retrouve à Sedan où il est nommé professeur de droit à l'académie grâce au soutien du prince Frédéric-Maurice de la Tour d'Auvergne, duc de Bouillon. Dans la dédicace et l'introduction de son *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire* (1641), Pithois dépeint l'astrologie selon des catégories issues de la littérature démonologique : elle est « ceste engeance des demons », « ceste furie infernale », « ceste maudite enchanteresse ». Reprenant la terminologie augustinienne, il estime qu'ajouter foi

¹¹³ Citons par exemple le cas du jésuite lyonnais Georges-Étienne Rousselet, écrivain dans l'entourage d'Honoré d'Urfé, qui reprend la thèse de Valladier sur le complot contre les rois des sorciers se dissimulant derrière l'astrologie dans son *Lys royal* écrit à la gloire de la monarchie française : Georges-Étienne Rousselet, *Le lys sacré justifiant le bonheur de la piété par divers parangons du Lys avec les vertus et les miracles du roy S. Louys et des autres monarques de France* (Lyon : L. Muguet, 1631), 584-85.

¹¹⁴ La principale biographie de Pithois se trouve dans l'introduction de l'édition moderne de plusieurs de ses œuvres par P. J. S. Whitmore : P. J. S. Whitmore, *A Seventeenth-Century Exposure of Superstition: Select Texts of Claude Pithoys, 1587-1676*, Archives Internationales d'histoire Des Idées 49 (The Hague : M. Nijhoff, 1972), I-XXVI.

aux astrologues revient à signer « un pact secret avec le diable ». Sa conclusion est que « l'Astromantie est une magie diabolique », et qu'« elle a commerce avec les diables ». Mais une analyse plus précise du texte montre que Pithois, tout en conservant un vocabulaire proche de celui de Valladier, n'associe jamais l'astrologie à la sorcellerie : l'action du diable n'est plus manifeste et spectaculaire, mais spirituelle et intérieure. Chez lui, il n'y a pas de Sabbat ou d'invocation démoniaque. Les astrologues sont principalement accusés de troubler la morale et les consciences, de nier la liberté fondement de l'État et de la Religion, et de se poser en contre-religion. Pithois ne réclame pas la mort des astrologues, mais seulement leur exil. Si les termes employés se ressemblent et que demeure inébranlable la conviction que le diable est à l'origine du péché, les démons se sont retirés dans l'intime de la conscience, et c'est surtout l'erreur doctrinale de l'astrologie qui suscite le courroux et la méfiance des théologiens.

3.2 Une idolâtrie et une contre-religion

Une deuxième approche de l'astrologie insiste sur son caractère idolâtre et la rivalité qu'elle exerce avec la véritable religion. Enracinée une tradition hérésiologique universitaire qui monte en puissance à partir de 1520 avec le développement des controverses confessionnelles pour ensuite triompher au 17^e siècle avec l'essor de la théologie positive, cette attitude est particulièrement répandue chez les prédicateurs les plus diplômés, passés par les facultés de théologie. À la différence de l'approche démonologique de l'astrologie centrée sur les pratiques horoscopiques et les intentions de ceux qui s'y adonnent, l'approche hérésiologique considère l'astrologie comme un bloc doctrinal constitué de propositions auxquelles on adhère par « croyance », comme on adhère à des articles de foi. On ne parle pas moins de péché que d'erreur, puisque l'hérésiologie ne s'intéresse qu'aux contenus des doctrines et non pas aux raisons intimes qui poussent le pécheur à y adhérer. L'arme adaptée pour lutter contre elle n'est pas la répression, mais la censure. Ces deux approches ne sont pas opposées : chez les auteurs que nous abordons, elles se complètent mutuellement. Néanmoins, cette approche hérésiologique et historique est plus marquée il nous semble chez les prédicateurs français ou passés par la faculté de théologie de Paris, que chez leurs confrères italiens ou espagnols, notamment, qui sont beaucoup plus attachés à l'exposition des normes fixées par Rome et une exposition légaliste de la pratique astrologique. Ainsi, chez Vigor, Cotreau et Porthaise, la mise en récit de l'histoire de l'astrologie est une étape

essentielle de l'argumentation visant à légitimer sa condamnation. L'astrologie est ainsi présentée comme une doctrine historique, c'est-à-dire une doctrine dont la caractérisation passe essentiellement par la mise en évidence de sa généalogie. Reprenant la rhétorique de la « généalogie des hérésies » particulièrement utilisée par les hérésiologues et controversistes parisiens, ils inscrivent l'histoire de l'astrologie dans une histoire générale de l'idolâtrie et de la divination qui constitue le pendant diabolique de l'histoire sainte.

3.2.1 Une hérésie du libre-arbitre

L'astrologie judiciaire apparaît ainsi comme une doctrine héritée des philosophies païennes et des hérésies anciennes niant le libre arbitre au nom d'un fatalisme astral. En ramenant aux mouvements des astres la destinée des individus, ou en attribuant leurs actions aux influences efficaces des astres, l'astrologie s'oppose à l'existence du péché et du mérite, et par ce fait, à la possibilité d'une participation humaine aux œuvres de Salut. À ce titre, les astrologues sont donc les partisans d'une hérésie fondée sur la négation du libre arbitre. Cette hérésie est d'autant plus dangereuse que les astrologues sont totalement intégrés dans la société et revendiquent leur appartenance au christianisme. André Valladier les compare ainsi à des « vendeurs de theriacles », des vendeurs de faux remèdes, qui sous couvert d'aider les individus finissent par les empoisonner. L'astrologie, tel un venin, s'immisce dans les consciences et finit par détruire « du tout le franc arbitre » en enfermant les actions dans un carcan de nécessités. Pour Valladier, le fait que les astrologues essaient de constituer une contre-religion visant à remplacer le christianisme ne fait pas de doute :

[les astrologues] sont heretiques, hors de l'Eglise, asserteurs d'une secte nouvelle masquee du gaban du Christianisme¹¹⁵.

Dans quelle mesure l'astrologie constitue-t-elle une menace pour le libre-arbitre ? Les théologiens de la Renaissance en s'attaquant à l'astrologie visaient principalement les conceptions cosmiques et fatalistes de la Providence dérivée du *fatum* stoïcien ou des cosmologies néoplatoniciennes, tel qu'on les trouve chez Pomponazzi, ou plus tard et sous forme atténuée chez ses successeurs à Bologne et Padoue, Jérôme Cardan et Cesare Cremonini. À l'inverse, les théologiens de la fin du 16^e siècle et du 17^e siècle opèrent une critique beaucoup plus individuelle, morale et pratique – en un mot, plus conforme aux

¹¹⁵ Valladier, « Sermon XII. Pour le iedy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliaques. », 440.

aspirations tridentines : ils s'attaquent principalement à l'idée qu'un individu, au moment de commettre une action, puisse être déterminé dans son choix par son horoscope de naissance ou par des influences célestes qu'il subit à ce moment-là.

Cette orientation est particulièrement visible chez Jacques Suarez de Sainte-Marie. On sait peu de choses de ce prédicateur franciscain qui, malgré ses origines étrangères, a été l'une des grandes voix des chaires parisiennes¹¹⁶. Né en 1552 à Lisbonne, on sait seulement qu'il est entré chez les franciscains observants, a obtenu un doctorat de théologie (on ne sait pas où) avant d'accompagner le prétendant Antonio à la cour de France en 1581. On le retrouve professeur de théologie au couvent des cordeliers d'Ancenis près de Nantes en 1585 où il dédie une *Cosmopeia* à l'évêque Charles d'Espinay¹¹⁷. Il exerce ensuite en tant que prédicateur : on le retrouve à Paris en 1595, puis Lyon en 1599, puis de nouveau à Paris où il obtient la faveur du roi Henri IV. Celui-ci le nomme son prédicateur ordinaire et celui de Marguerite de Valois. Il prêche dans les églises parisiennes et prononce l'une des oraisons funèbres d'Henri IV en 1610. En 1611, il est nommé évêque de Séez, et meurt en 1614.

Dans son sermon pour le cinquième vendredi de carême prononcé dans les églises Notre-Dame de Paris et Saint-Jacques-de-la-Boucherie et paru en 1607, Suarez de Sainte-Marie s'oppose particulièrement à la capacité des astres d'influer sur les caractères moraux et la religion des individus et des peuples. Signe d'une formation en arts libéraux acquise hors de Paris (vraisemblablement au Portugal), il est l'un des rares à entrer plus en détail dans les thèses astrologiques qu'il réprovoque. Il s'attaque ainsi à la théorie des grandes conjonctions dont il explique le principe, visant nommément Albumazar et Pierre d'Ailly (mais par l'intermédiaire de Pereira), ainsi qu'à la thèse faisant dépendre les caractères des peuples de l'influence des astres situés au-dessus de leur région. Il leur oppose les arguments du prêtre syrien du 2^e siècle Bardesane d'Édesse, dont les propos ont été repris par Eusèbe dans la *Préparation évangélique* (l. 6, c. 10), qui expose différents contre-exemples de peuples dont les caractères semblent insensibles aux influences des planètes : ainsi le peuple des Sères, habitant la Sérique (ancienne Chine) qui semblent insensible à l'influence belliqueuse de Mars

¹¹⁶ Nous nous appuyons principalement sur la notice qui lui est consacrée dans : Joseph Bergin, *The Making of the French Episcopate, 1589-1661* (New Haven and London : Yale University Press, 1996), 707.

¹¹⁷ Arthur Le Moyne de La Borderie, *Archives du Bibliophile breton : Notices et documents pour servir à l'histoire littéraire et bibliographique de la Bretagne*, vol. 1 (Rennes : J. Plihon, 1880), 1-10 (3).

et aux conjonctions de Mars et Vénus réputées encourager l'adultère, et les Juifs qui suivent dans toutes les régions où ils sont dispersés la loi de Moïse et non les coutumes locales :

[...] au demeurant toutes les predictions de ceste astrologie iudiciaire sont des vrais abus, qui sont confonduz par Bardesane Syrien par un argument auquel il n'y a point de replique [...]. En la Province de Seres (dict-il) ou les habitans ont pour Loy inviolable de ne tuer, ny paillarder ny adorer les idoles, on n'y voit aucun Temple ny aucune femme publique, ny aucun homicide. Comment donc dictes vous que toutes les choses se font par l'influence des Planettes. En ce pays là Mars ne peut operer : Venus a les mains liees. Et toutesfois ils sont sous un mesme ciel que les autres, et ont les mesmes Estoilles, et Planettes. Parquoy considerez vostre folie, et m'accordez que tout ce que vous dictes de leur pouvoir n'est qu'une pure resverie, et imposture.

Les Juifs qui sont espars par tout le monde font circoncir leurs enfans, et gardent le Sabbat fort estroitement. Quel Planette peut faire ceste influence de Religion si universelle. Albumazar a assure que selon le cours des Planettes, la Loy Chrestienne ne devoit durer que iusques à l'annee 1460. Et toutesfois elle passe desja ce temps limité par cest astrologue de 146 annees. Pierre d'Alliac dict que l'annee qu'on celebra le Concile de Constance, tous les astrologues avoient dict que l'Eglise ne seroit en paix de long temps, ains seroit troublee par guerres continuelles, et y auroit un tres grand ravage. Et toutesfois la mesme annee l'on vit confirmer la paix qui dura fort long temps sans aucune emotion en toute la Chrestienté, les schismes, et les heresies estans assoupies¹¹⁸.

Il s'agit alors autant pour Suarez de Sainte-Marie de dénoncer la vanité des prédictions astrologiques que d'exalter la vertu des bonnes lois et la possibilité de la conversion individuelle, un thème qui revient à différentes reprises dans ses sermons.

3.2.2 Un chemin d'athéisme

Pour André Valladier, l'enjeu est beaucoup plus grave. À partir d'un raisonnement de théologie scolastique, vraisemblablement inspiré d'un argument qui apparait dans le *De divinatione astrologica* de Pereira (mais de façon moins développée), il montre que la possibilité de prédire le futur débouche sur l'une des deux conclusions¹¹⁹ : ou bien, Dieu est

¹¹⁸ Suarez de Sainte-Marie, « Pour le cinquième Vendredy de Caresme », 1166-67.

¹¹⁹ La cinquième raison donnée par Pereira contre la possibilité pour les astrologues de prédire le futur est en effet que la croyance que les astres influent sur l'âme humaine suppose que celle-ci est matérielle et mortelle : Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 202-4. Toutefois, il convient de noter que Pereira ne poursuit pas le raisonnement jusqu'à qualifier l'astrologie d'athéisme.

soumis aux astres « espouventable blasphème »¹²⁰ ; ou bien il n'existe pas de libre arbitre et l'âme est matérielle et mortelle. Il s'étend en particulier sur ce dernier argument, mobilisant pour cela une théorie scolastique des relations entre corps et âme :

Ce qui depend de la volonté de l'homme ne se peut non plus cognoistre par le Ciel, qui a une influence indeterminee, materielle, et corporelle et l'action de la volonté libre est toute spirituelle, et ainsi ne peut estre subiecte à la cause corporelle celeste : non plus que l'on ne peut cognoistre le son de l'oüye par le goust de la bouche, à cause qu'il n'y a point de proportion entre l'un et l'autre : bien que tous deux soient corporels : beaucoup moins incomparablement y aura-il entre les astres tous materiels, et la volonté toute spirituelle. D'ailleurs la volonté libre de l'homme, qui est la cause immediate de l'action, est de soy indifferente, et indefinie au respect de l'action future, à laquelle souvent nous n'avons pas pensé. Comment donc se peut-il faire qu'en une cause indifferente, et indeterminee ie cognoisse un effet certain, et determiné ? Les Anges mesmes, qui n'ignorent rien de toutes les proprietes des astres, ne peuvent cognoistre la pensee, et volonté que i'ay maintenant, de ce que i'ay à faire demain ; beaucoup moins les hommes le peuvent-ils. Et comme pourront-ils cognoistre les desseins que i'auray d'icy dix ans, ausquels ie n'ay encore nullement pensé, et que moy-mesme, qui en seray la cause immediate, ne sçay pas encore ? [...] D'abondant, ou l'homme peut empescher la suite, et consequence de l'influence celeste, ou non : s'il le peut, l'effect est incertain : donc la cause incertaine : ergo la cognoissance en sera incertaine : s'il ne le peut, il n'a donc point de franc-arbitre : et nostre ame sera materielle, et mortelle¹²¹.

Ainsi Valladier voit dans l'affirmation que les horoscopes permettent d'obtenir une connaissance des individus la reconnaissance implicite que l'âme est matérielle, et donc mortelle. Il en conclut donc l'astrologie judiciaire est un athéisme – « O l'athéisme » s'exclame-t-il ainsi au terme de sa démonstration. Même si Valladier ne le nomme pas, il est très probable qu'il vise ici le médecin italien Cardan, et peut-être Pomponazzi, même si cela

¹²⁰ Valladier, « Sermon XII. Pour le iedy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. », 440-41. « Ils promettent de predire les actions futures des hommes, qu'ils ne peuvent nullement cognoistre, à cause que ce qui depend franc-arbitre d'un homme ne peut estre preveu : car ou ils cognoissent tels effects en eux mesmes, ce qui ne se peut, d'autant qu'ils ne sont pas, et n'ont encore aucune estre, et qui n'est pas ne peut estre cogneu, ny preveu. Ils les cognoissent donc en leurs causes : ils ne le peuvent, pource que leurs causes sont Dieu, le Ciel, et la volonté de l'homme. Ce qui depend de la volonté de Dieu ne peut estre veu, ny par les astres, ny autrement, si Dieu ne le revele. *Quis enim cognouit sensum Domini ?* [qui est celui qui cognoist les desseins de Dieu ?] Autrement Dieu seroit sujet aux estoilles : espouventable blasphemie.

¹²¹ Valladier, 441-43.

est douteux pour ce dernier vu que son œuvre n'a pas été encore remise sur le devant de la scène par le libertin Vanini. Pomponazzi et Cardan sont en effet crédités d'avoir défendu l'incompatibilité entre la philosophie aristotélicienne et la thèse de l'immortalité de l'âme, le premier dans le *Tractatus de Immortalitate Animae* (1516), le second sur la base de rumeurs colportées notamment par Del Rio qui affirme que Cardan avait composé un traité secret sur la mortalité de l'âme qui circulait parmi ses amis. C'est à ce titre qu'ils sont attaqués par Francisco de Toledo, Louis Richeôme, ou le pasteur Jean de Serres. Or, Pomponazzi et Cardan accordent également une grande place à l'astrologie dans leur œuvre, ce qui permet de comprendre le lien que Valladier entre la pratique des horoscopes et la défense de l'athéisme.

L'absence de lien entre la polémique théologique sur l'astrologie et la polémique anti-protestante mérite d'être soulignée. Même si l'on pourrait instinctivement supposer qu'il existe des jonctions intellectuelles évidentes avec les controverses sur la prédestination, les prédicateurs que nous étudions distinguent nettement les astrologues de leurs adversaires religieux du moment¹²². Même Simon Vigor, qui critique les calvinistes dans presque chacun de ses sermons, isole sa critique de l'astrologie de celle du calvinisme. Certes, le format de la polémique religieuse ne rend pas cela nécessaire. Après 1570, aucune figure notable du monde calviniste n'utilise l'astrologie légitimer la Réforme, comme pouvait le faire Melanchthon un demi-siècle auparavant. La véritable raison est pourtant d'une autre nature : les théologiens catholiques estiment que les fondements de l'astrologie judiciaire sont bien plus anciens que ceux du protestantisme. Alors que le protestantisme est perçu comme une résurgence des hérésies des premiers siècles, les prédicateurs estiment que les fondements de l'astrologie judiciaires remontent à la plus haute antiquité. C'est ce que souligne plus tard le prédicateur franciscain Jean Boucher, l'un des rares à utiliser le terme « prédestination » pour qualifier l'astrologie judiciaire dans un sermon pour le carême 1631, où il oppose distinctement la prédestination des astrologues, héritée des païens, de celles des « hérétiques » :

[...] il faut premièrement considerer, que les hommes abusans de ce mot de predestination, ont fait un melange de trois predestinations : la 1. inventée des payens :

¹²² La même observation peut être faite pour la polémique anti-janséniste. Jacques de Billy est le De même, même si l'on retrouve des partisans de l'astrologie dans l'entourage de Louise-Marie de Gonzague-Nevers, l'un des grands soutiens de la cause janséniste, comme son secrétaire Pierre Desnoyers, aucun défenseur du jansénisme n'a fait appel à l'astrologie.

la 2. controuée des heretiques, qu'ils confondent avec la 3. qui est celle des Catholiques. La 1. est fondée sur les constellations et sur les influences des astres, attribuant tout à la fatalité et au destin. Celle des heretiques est appuyée sur un seul decret de la divine volonté, disant que Dieu de toute eternité, sans avoir esgard à nostre mauvaise et bonne vie, pour son plaisir predestine les uns à la gloire, les autres à la peine. La 3. est celle des Catholiques, receuë et embrassée de toute l'Eglise, prouvée et autorisée par l'Escriture sainte. La 1. est ridicule. La 2. n'est pas conforme à la bonté de Dieu. La 3. est tres-veritable et tres-sainte¹²³.

Ainsi, dans la prédication des théologiens, le problème de l'astrologie dépasse largement celui des pratiques illicites dans lequel la catégorie de divination semble l'enfermer. Présentée comme l'héritage d'hérésie ancienne, elle devient une doctrine pernicieuse menant insensiblement à l'athéisme. Or, cette catégorisation de l'astrologie est d'autant plus radicale qu'elle ne vise pas une formulation spécifique des principes de l'astrologie comme ont pu le proposer la scolastique médiévale ou Cardan, mais des principes très généraux comme la dépendance des actions des hommes envers les mouvements célestes ou la possibilité pour les astres d'exercer une influence sur les passions humaines. Ainsi, le discours des théologiens fait de l'astrologie une doctrine anhistorique, que l'on retrouve de tout temps et dans toutes les cultures, fondée sur des principes généraux de dépendance des corps terrestres envers les corps célestes. Superstition universelle, l'astrologie devient ainsi une manifestation fondamentale de la corruption du monde par l'action du démon et le péché originel.

3.3 La rivalité entre théologiens et astrologues pour la maîtrise du discours prophétique

Au-delà des questions de pratiques et de doctrines, la polémique anti-astrologique menée par les prédicateurs traduit également une rivalité entre astrologues et théologiens au sujet de la maîtrise du discours prophétique. « Les astrologues et theologiens ont cela de commun, qu'ils prédisent les choses à venir ; ceux-cy tousjours avec la vérité, ceux-là souvent avec de la vanité¹²⁴ » s'exclame François de Sales lors de l'oraison funèbre de Philippe-Emmanuel de Lorraine le 22 avril 1602. Alors que la Réforme catholique, sur la base d'une nouvelle théologie

¹²³ Jean Boucher, *Sermons pour tous les jours de Caresme* (Paris : Charles Rouillard, 1631), 515.

¹²⁴ « Oraison funèbre sur les trespas de tres-haut et tres-illustre prince Philippe-Emmanuel de Lorraine, duc de Mercœur et de Penthièvre », in *Œuvres complètes de saint François de Sales*, vol. 2 (Bar-le-duc : Constant-Laguerre et Cie, 1865), 267.

sacerdotale, insiste sur la place centrale du ministère sacerdotal dans la société chrétienne, plusieurs prédicateurs, en particulier Vigor et Cotreau, opposent à l'interprétation par les astrologues des signes de l'avenir celle du prêtre, seul médiateur autorisé des signes divins.

Pour ces théologiens, même les capacités d'action des influences célestes sont limitées, le fait que les événements cosmiques extraordinaires comme les comètes ou les apparitions célestes soient un signe de Dieu pour les hommes est une évidence. Pour Vigor, Dieu ne cesse d'envoyer des signes aux hommes pour les prévenir des calamités à venir, qui sont le fruit de leurs péchés et de la colère de Dieu, afin de les inviter à la pénitence et la conversion : « Dieu nous envoie tant de Cometes, de monstres et autres signes¹²⁵ », « Et nonobstant que par ces signes le peuple fust suffisamment adverty du courroux de Dieu, iamais ces signes ne les peurent fleschir à penitence et conversion¹²⁶ ». Leur caractère providentiel est confirmé par le témoignage de l'Écriture sainte et celui des historiens anciens.

Malgré tout, ces signes, dons de Dieu visibles par tous, restent obscurs quant à leur signification et nécessitent une interprétation pour pouvoir être compris du peuple de Dieu. Pour Vigor, c'est ce que font les astrologues judiciaires quand ils interprètent les comètes à partir de leurs effets. Il voit néanmoins dans cette habitude est un abus dangereux : le Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes, la capacité d'interpréter les signes est donc réservée à ceux que le Christ a institués, c'est-à-dire l'Église catholique et ses prêtres. Le théologien invoque ainsi une citation tirée de l'évangile de Mathieu (Mathieu 16, 4), où le Christ maudit ceux qui observent les signes du ciel au lieu de se fier à sa parole :

Je reserve le reste de ceste matiere touchant l'Astrologie iudiciare, sur ce passage, où il est dit, Mon heure n'est encores venue. Or nostre Seigneur leur a dit [aux astrologues judiciaires]. Allez meschans *generatio mala et adultera*, maudite generation, vous cherchez encores les signes du ciel : vous ne vous contentez pas des signes que ie vous ay donnez¹²⁷.

Cotreau présente lui-aussi l'astrologue comme un rival du prêtre, mais en se concentrant cette fois-ci sur la pratique horoscopique. S'il est vrai que Dieu réserve pour chaque baptisé une place dans le Royaume de Dieu par un chemin que sa miséricorde a tracé, et qu'il le révèle

¹²⁵ Vigor, « Pour le second Dimanche de l'Advent », 247v.

¹²⁶ Vigor, 247r.

¹²⁷ Vigor, « Pour le Mercredy d'apres le premier Dimenche de Caresme », 73r.

parfois par des signes particuliers adressés aux parents, s'enquérir du destin des enfants en s'adressant à un astrologue revient à laisser le diable interpréter la parole de Dieu. Contre la curiosité pour les nativités, Cotreau oppose le modèle biblique de Rébecca, mère de Jacob et Ésaü : après avoir pressenti qu'elle était enceinte, elle n'est pas allée voir un astrologue pour connaître des choses dépassant la connaissance humaine à propos de ses enfants, mais elle a été rendre visite au prêtre pour demander conseil à Dieu. L'exemple provient des *Homélie sur la Genèse* de Jean Chrysostome (Homélie 50), et permet à Cotreau d'opposer à l'inutilité des prédictions la médiation du prêtre catholique, qu'il présente, de la même manière que Vigor, comme le seul médiateur autorisé des choses surnaturelles.

Rébecca ayant conçu, et sentant dans son ventre quelque collision, pourautant que les deux enfans, qui y estoient, s'entrepouloient, ne leur a monstré le chemin d'avoir recours aux devins, et esprits familiers, pour sçavoir ce qu'il adviendra de leurs enfans. Icele (dict saint Chrysostome) n'eut son appuy sur le secours humain, et ne se retira pardevers ceux qui s'estudient de faire quelque prediction par coniecture, et observations de leur raison, et ne s'exposa à la deception de ces curieux, enchanteurs et devins, qui sont si temeraires de promettre chose pardessus la cognoissance de nature humaine : mais elle s'en alla pour demander conseil à Dieu, elle eut son recours à la science divine, elle alla hastivement pardevers le Sacrificateur de la Loy de nature, par lequel elle pretendoit d'apprendre la science des choses cachees. Aussi elle apprint tout par la misericorde de Dieu, qui luy descouvrit tout par la langue du Prestre¹²⁸.

Que Vigor et Cotreau, deux théologiens de la faculté de théologie de Paris insistent particulièrement sur ce fait trouve sa source le « lévitisme » défendus par les membres de l'institution, qui défend le caractère exclusif de la mission prophétique du théologien par opposition aux faux prophètes du monde civil. Ce courant théologique spécifiquement parisien, mis en évidence par l'historien Thierry Amalou, est né dans le deuxième quart du 16^e siècle à l'Université de Paris sous l'impulsion du théologien de Sorbonne Josse Clichtove en réaction contre l'anticléricalisme protestant¹²⁹. Il cherche à valoriser le ministère du prêtre catholique, en particulier celui du théologien, en l'inscrivant dans la sacrificature des Lévités, les prêtres de l'ancien royaume d'Israël. À la différence de la théologie sacerdotale tridentine, le lévitisme n'insiste pas seulement sur le rôle sacrificateur du prêtre, mais également sur sa

¹²⁸ Cotreau, « Sermon VII. Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers », 62r.

¹²⁹ Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) », 19-20, 248-49, 330-66.

mission prophétique. Toutefois, ce prophétisme est distinct du prophétisme revendiqué par les réformateurs, notamment les calvinistes, qui insistent sur la vocation extraordinaire et anti-institutionnelle du prophète. Selon le théologien de la Sorbonne Maurice Poncet, l'un des grands prédicateurs parisiens des années 1580, le don prophétique n'est au contraire véritable que s'il est en accord avec les pères et les théologiens reconnus par la Tradition¹³⁰. Mettant à distance la spontanéité prophétique revendiquée par les réformateurs, et également les exaltations apocalyptiques ou obscures, il privilégie l'enseignement, l'intelligibilité de l'Écriture par la catéchèse. Dans cette conception élitiste de la cléricature, seul le prêtre savant est le « crieur public de la vérité », c'est-à-dire le véritable prophète capable d'offrir une médiation entre le divin et les princes. La revendication des astrologues qui ne sont ni prêtre ni théologien à une mission prophétique entre donc directement en conflit avec cette « idéologie cléricale » qui fonde l'autorité des théologiens parisiens.

Si le léviticisme, qui a servi de fondement théologique aux aspirations théocratiques de la Faculté de théologie de Paris pendant la Ligue, se dissout lentement après les guerres de religion, son discours de rejet des prétentions prophétiques des astrologues est repris par les prédicateurs du 17^e siècle. Ceci se constate notamment lors des événements cosmiques exceptionnels comme la comète de 1618, les éclipses de 1652-1654 ou la comète de 1664-1665 qui voient se mobiliser les théologiens contre les discours apocalyptiques des astrologues. Cette mobilisation fait état d'un souci pastoral face aux témoignages (peut-être exagérés) faisant état de scènes de panique dans les paroisses à l'annonce de ces phénomènes célestes. Elle est également le résultat de la consécration de la figure archétypale de l'astrologue faux prophète, repoussoir théologique et moral qui mène les hommes vers leur perte par opposition avec le prêtre, véritable pasteur institué par le Christ, qui les mène à l'inverse vers le salut. Le célèbre prédicateur Étienne Molinier, docteur en droit et en théologie (vraisemblablement de l'université de Toulouse), montre la persistance de cette représentation négative de la place des astrologues dans la société, lorsque dans un sermon pour le premier lundi de Carême paru en 1641 décrivant les affres du Jugement dernier et le sort des pécheurs envoyés dans l'enfer éternel, il place les « tireurs d'Horoscopes, les faiseurs de Bonne-aventure, les observateurs des iours, et des signes du Ciel » dans la cohorte des faux

¹³⁰ Maurice Poncet, *Discours de l'avis donné a reverend pere en Dieu messire Pierre de Gondy évesque de Paris, sur la proposition qu'il fit aux theologiens, touchant la traduction de la sainte Bible en langage vulgaire* (Paris : Pierre Cavellat, 1578), 34; Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) », 474-75.

prophètes incapables d'avoir su discerner leur propre avenir, et conduisant après eux au Jugement tous ceux qu'ils ont abusés : « O misérables, vous qui devinez toutes choses, nous n'avez pas sçeu deviner vostre malheur¹³¹ ! »

4 Conclusion

Entre 1570 et 1615, le renouveau de la prédication qui accompagne la Réforme catholique devient l'instrument du nouveau discours porté par les théologiens catholiques sur l'astrologie. Portées par la parole sacrée du prédicateur, inscrites dans la régularité du temps liturgique, appuyées sur l'autorité l'Écriture sainte, ces condamnations quittent le cercle fermé du débat savant pour atteindre un auditoire qui englobe désormais la société chrétienne qui se réunit chaque dimanche dans les églises.

Le soutien apporté par les évêques français à la prédication anti-astrologique dès les années 1580 ne s'accompagne pourtant pas d'une clarification doctrinale sur le contenu de cette prédication. Cette absence d'instruction spécifique permet à une nouvelle génération de prédicateurs éminents, représentés notamment par Simon Vigor, Jean Cotreau, Denis Peronnet, Jacques Suarez de Sainte-Marie ou André Valladier de se faire les interprètes de la doctrine de l'Église catholique sur le sujet. Fortifiés par l'indépendance gallicane et l'éloignement des débats romains, ils développent contre l'astrologie un discours sévère, appuyé sur la position d'Augustin, qui condamne toute forme de prédiction astrologique individuelle sans même accorder les concessions thomistes présentes dans les règles de l'Index ou la bulle de Sixte V contre les astrologues.

L'astrologie judiciaire est ainsi présentée comme une divination démoniaque semblable aux *mancies* prohibées par l'Église dont la pratique constitue un péché mortel puni d'excommunication. Portée par un climat de méfiance contre les sorciers, certains prédicateurs comme André Valladier appellent à la répression violente des astrologues présentés comme les « ennemis de l'intérieur » du royaume de France. Derrière ce discours en germe cependant un autre présentant l'astrologie comme une doctrine erronée fondée sur la négation du libre arbitre. Puisant dans la rhétorique hérésiologique, il fait de l'astrologie une contre-religion rivale du christianisme, une idolâtrie héritée des cultes païens qui continue

¹³¹ Étienne Molinier, *Sermons pour toutes les fêtes, et dimanches du Carême*, vol. 1 (Toulouse : Arnaud Colomiez, 1641), 301-2.

de pervertir la société chrétienne. S'il n'invoque pas l'imaginaire démoniaque, il parvient néanmoins à présenter l'astrologie comme une menace plus profonde contre le christianisme, d'autant plus subtile qu'elle s'avance sous le masque de la philosophie naturelle.

Ainsi, dès les dernières années du 16^e se met en place en France un discours radical contre l'astrologie qui vient effacer une rhétorique héritée de l'humanisme faisant de l'astrologie un chemin vers Dieu. N'étant pas tempéré par les concessions romaines, il implante dans l'espace public français l'idée qu'il ne peut y avoir d'astrologie judiciaire légitime. S'il existe probablement de nombreux prêtres qui n'adhèrent pas à ce discours polémique, ils ne viennent pas contrebalancer la parole des prédicateurs les plus radicaux : dès lors, en abandonnant l'espace polémique par leur silence, ils sanctionnent une délégitimation religieuse des partisans de l'astrologie judiciaire, qui sera bientôt suivie, après les scandales des années 1615-1625, par leur délégitimation politique et juridique.

3

Une nouvelle politique contre l'astrologie : l'action des assemblées du clergé de France

« Les Astrologues et Devins estoient alors en regne par le desordre du temps et des consciences, qui estoit si grand que la Foy estoit comme exilée¹ »

Jean Le Laboureur, *Additions aux mémoires de Michel de Castelnau*, 1659

À la suite du concile de Trente, en réaction aux tentatives menées par différents théologiens pour affirmer la compatibilité entre l'astrologie et le christianisme, un important mouvement de lutte politique, légale et intellectuelle contre l'astrologie judiciaire se met en place au sein du clergé catholique dans plusieurs pays européens. Nous étudions le versant politique et légal de cette lutte, en nous intéressant à la façon dont les instances représentatives de l'Église de France, c'est-à-dire les assemblées du clergé, les conciles provinciaux et les synodes ont mis en place un encadrement normatif de l'astrologie judiciaire et soutenu sa répression entre 1560 et 1615.

Notre premier objectif est de montrer le rôle moteur joué par les assemblées du clergé dans la mise en place d'une politique répressive contre l'astrologie en France, mais aussi les limites que l'organisation juridique du royaume impose à la pleine réalisation de cette politique, de telle sorte que l'Église de France est poussée à investir dans d'autres moyens de lutte, notamment la discipline pastorale. Notre second objectif est de montrer l'écart doctrinal qu'il existe entre Rome, qui possède sur l'astrologie une doctrine claire, d'inspiration

¹ Jean Le Laboureur, « Additions aux mémoires de Michel de Castelnau », in *Les mémoires de messire Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière*, 2^e éd., vol. 1 (Paris : Pierre Lamy, 1659), 291.

thomiste, qui permet l'astrologie judiciaire sous certaines conditions, et l'épiscopat français, qui tient sur celle-ci une position moins unifiée, plus floue, mais dans l'ensemble plus sévère et d'inspiration augustinienne, qui veut interdire toute forme de prédiction individuelle.

1 Les condamnations ecclésiales de l'astrologie après le concile de Trente : dynamiques romaines et françaises (1560-1615)

1.1 Les directives romaines contre l'astrologie

La polémique religieuse contre l'astrologie connaît un tournant majeur à partir de la seconde moitié du 16^e siècle. Alors que depuis le Moyen Âge les prises de position contre l'astrologie sont essentiellement isolées et fragmentées, à partir des années 1560, et surtout à partir des années 1580-1590, on assiste à une multiplication des condamnations institutionnelles de l'astrologie dans tous les royaumes catholiques européens. Que ce soit en Italie, en Espagne, au Portugal, dans les états catholiques du Saint-Empire ou les possessions du Nouveau monde, plusieurs assemblées représentatives du clergé (conciles nationaux, conciles provinciaux, synodes diocésains), plusieurs structures juridiques cléricales (tribunaux ecclésiastiques, officialités et tribunaux de l'inquisition), ainsi que plusieurs figures dotées d'une autorité théologique reconnue (évêques en chaire, théologaux des diocèses, théologiens officiels des ordres séculiers et réguliers) prononcent des condamnations des astrologues judiciaires et du discours astrologique². Ces prises de position prononcées par des personnalités politiques, morales ou scientifiques du monde catholique n'engagent pas seulement l'autorité propre de leurs auteurs, mais en tant qu'elles proviennent de structures ou de personnalités dotées d'une autorité théologique reconnue par la doctrine catholique, elles se veulent l'expression de l'orthodoxie catholique elle-même dans un temps de Contre-Réforme qui voit celle-ci se redéfinir et se réaffirmer. Par leur nombre, leur diversité, et leur étalement dans le temps (elles sont fréquentes jusqu'à la fin du 17^e siècle) elles sont la marque d'un nouveau discours ecclésial sur l'astrologie, qui sert ensuite de norme pour les tribunaux

² Il n'existe pas de recensement ni d'étude d'ensemble des condamnations ecclésiales de l'astrologie aux 16^e et 17^e siècles. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 6 (New York : Columbia University Press, 1941), 145-78. Pour l'Allemagne en particulier, voir : Barbara Mahlmann-Bauer, « Die Bulle "contra astrologiam iudiciariam" von Sixtus V., das astrologische Schrifttum protestantischer Autoren und die Astrologiekritik der Jesuiten. Thesen über einen vermuteten Zusammenhang. », in *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance*, éd. par Klaus Bergdolt et Walther Ludwig (Wiesbaden : Harassowitz, 2005), 143-222; Robin Bruce Barnes, *Astrology and Reformation* (New York : Oxford University Press, 2016), 174-84.

ecclésiastiques ou les juridictions civiles tenues par des catholiques avides de réformes. On peut dès lors parler d'un long mouvement d' « institutionnalisation » de la lutte contre l'astrologie qui commencerait dans les années 1560-1590 et qui se poursuivrait jusqu'à la fin du 17^e siècle.

Ce mouvement, qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude d'ensemble, a été remarqué par les historiens de l'astrologie, qui l'ont traditionnellement interprété comme la conjonction de deux facteurs, déjà mis en évidence par Lynn Thorndike dans son *History of Magic and Experimental Science* : le premier est la montée des critiques contre l'astrologie aux 16^e et 17^e siècles au sein des communautés savantes européennes, catholiques ou protestantes, dans le cadre d'une histoire longue de la polémique savante sur le sujet marquée notamment par la parution des *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Pic de la Mirandole en 1496 ; le second est la mise en place dans les années 1560-1630 d'une politique active de lutte contre l'astrologie pilotée par Rome dans le cadre de la Contre-Réforme³.

Ce dernier facteur a fait l'objet d'une attention particulière des historiens, qui y ont vu une étape majeure de la marginalisation de l'astrologie dans le monde savant européen. Dans cette lecture, c'est la papauté qui, interprétant la volonté exprimée par le concile de Trente de lutter contre les superstitions, incite les églises catholiques nationales à se lancer dans la répression de l'astrologie selon les normes qu'elle a elle-même fixées. En effet, le Concile, dès sa 4^e session (avril 1546), dans le décret sur l'usage des livres sacrés, affirme la nécessité d'interdire les livres des « profanateurs et corrupteurs de la parole de Dieu », qui emploient l'Écriture sainte pour « des charmes impies et diaboliques, des divinations, des sortilèges, et des libelles diffamatoires⁴ ». De même, à la 22^e session (17 septembre 1562), dans le décret sur la célébration de la messe, il enjoint les évêques à lutter dans le culte chrétien contre « la superstition, qui est une fausse imitatrice de la véritable piété⁵ ». Enfin, à la 25^e session (4

³ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1941, 6 : 145-78; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 7 (New York : Columbia University Press, 1958), 89-152.

⁴ Pierre-Nérée Dassance, *Le Saint Concile de Trente, oecuménique et général célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes*, vol. 1 (Paris : Méquignon junior, 1842), 39. « Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae sacrae Scripturae, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos. »

⁵ Pierre-Nérée Dassance, *Le Saint Concile de Trente, oecuménique et général célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes*, vol. 2 (Paris : Méquignon junior, 1842), 161. « [...] decernit sancta Synodus, ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quae vel avaritia,

décembre 1563), dans le décret sur le purgatoire, il leur ordonne d'interdire « comme un sujet de scandale et de mauvaise édification pour les fidèles tout ce qui tend à quelque curiosité ou superstition ou qui ressent un profit sordide⁶ ». Si l'astrologie n'est pas explicitement nommée pendant le Concile, la première édition des *Regulae de l'Index librorum prohibitorum* de 1557 fait figurer les ouvrages et écrits contenant des « prédictions astrologiques⁷ » parmi les livres d'arts divinatoires qui doivent être prohibés. Les éditions de 1559, 1564 et 1595 font paraître des règles similaires. Le 5 janvier 1586, le pape Sixte V fulmine la bulle *Coeli et terrae Creator* qui condamne l'astrologie judiciaire et l'ensemble des prédictions personnelles comme superstition. Elle est confirmée par la bulle *Inscrutabilis* d'Urbain VIII le 1^{er} avril 1631.

Le passage d'une lutte contre l'hérésie à une lutte contre l'astrologie judiciaire a fait l'objet de commentaires divers. Lynn Thorndike, qui aborde ces mesures dans le temps long des condamnations ecclésiastiques de la divination, souligne que le droit canon interdisait depuis longtemps la plupart des formes de magie et de divination⁸. Il interprète cette « catholic reaction » comme une conséquence logique du fait que les « occult arts, and more especially sorcery and witchcraft had come to be regarded as varieties of heresy⁹ » : même si l'appareil chargé de mettre en œuvre ces condamnations est nouveau, la condamnation de l'astrologie judiciaire est une mesure consensuelle dans la continuité des condamnations similaires de la divination prononcées par les conciles médiévaux. Ugo Baldini, s'appuyant à la fois sur une analyse des sources administratives du Vatican et sur l'étude précise de la terminologie employée pour qualifier l'astrologie, estime au contraire que ces mesures sont surtout la conséquence d'initiatives personnelles des papes successifs et reflètent leurs interprétations parfois divergentes de la question de la légitimité de cet art¹⁰.

idolorum servitus, vel irreverentia, quae ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, verae pietatis falsa imitatrix, induxit. »

⁶ Dassance, 2 : 289. « Ea vero quae ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. »

⁷ Jésus Martinez de Bujanda, *Index de Rome 1557, 1559, 1564 : les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Index des livres interdits 8 (Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1990), 737.

⁸ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1941, 6 : 145-78.

⁹ Thorndike, 6 : 145.

¹⁰ Ugo Baldini, « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences », in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, éd. par Gigliola Fragnito, Cambridge Studies in Italian History and Culture (Cambridge : Cambridge University Press, 2001), 79-110.

La nouvelle Inquisition instituée par le pape Paul III en 1542, aussi connue sous le nom de congrégation du Saint-Office, est chargée d'interpréter et d'appliquer les directives sur les territoires dont elle a la juridiction, en particulier en Italie, en Espagne, au Portugal, dans les Provinces-Unies sous domination espagnole ou sur les territoires de la Nouvelle-Espagne. Pareillement, la congrégation de l'Index nouvellement créée en 1572 s'occupe plus spécifiquement de la censure des livres d'astrologie et de la délivrance des autorisations de lecture. L'action de l'une et l'autre congrégation dans le domaine de l'astrologie ont fait l'objet de publications récentes suite à l'ouverture au public des archives du Saint-Office en 1997¹¹. Ugo Baldini, l'un des premiers à avoir eu accès aux archives, s'est particulièrement intéressé au cas italien. Avec Leen Spruit, il édite en 2009 un recueil de sources tirées des discussions et des rapports de la congrégation de l'Index, ainsi que les dossiers judiciaires de plusieurs astrologues censurés par l'institution (par exemple David Origanus, Antoine Mizauld ou Cardan), montrant notamment l'important travail effectué par les conseillers de l'institution pour clarifier la distinction entre astrologie naturelle et astrologie judiciaire¹².

Très récemment, plusieurs travaux effectués sur les inquisitions nationales, en particulier les inquisitions espagnoles et portugaises par Tayra Lanuzza-Navarro, Francisco Malta Romeiras et Luís Campos Ribeiro ont mis en avant que, derrière la volonté partagée avec l'inquisition romaine de réprimer l'astrologie judiciaire, les différents tribunaux emploient des définitions différentes de celle-ci, oscillant entre une attitude complaisante envers les astrologues ou au contraire une sévérité exceptionnelle¹³.

L'importance des positions pontificales dans le renouvellement de la polémique savante contre l'astrologie a également fait l'objet de l'attention de Germana Ernst et Barbara Mahlmann-Bauer¹⁴. Au diapason des décisions romaines, la Compagnie de Jésus fait de la

¹¹ Francisco Malta Romeiras, « The Inquisition and the censorship of science in early modern Europe: Introduction », *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 1-9, <https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1725317>.

¹² Ugo Baldini et Leen Spruit, *Catholic Church and modern science: documents from the archives of the Roman congregations of the Holy Office and the Index*, Fontes archivi sancti officii romani 5 (Roma : Libreria editrice vaticana, 2009).

¹³ Tayra M. C. Lanuzza-Navarro, « Astrology in Court: The Spanish Inquisition, Authority, and Expertise », *History of Science* 55, n° 2 (2017) : 187-209, <https://doi.org/10.1177/0073275317710537>; Francisco Malta Romeiras, « Putting the Indices into Practice: Censoring Science in Early Modern Portugal », *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 71-95, <https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1714295>; Luís Campos Ribeiro, « The Bounded Heavens: Defining the Limits of Astrological Practice in the Iberian Indices », *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 50-70, <https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1714297>.

¹⁴ Germana Ernst, « Astrology, Religion and Politics in Counter-Reformation Rome », in *Science, Culture, and Popular Belief in Renaissance Europe*, éd. par Stephen Pumfrey et al. (Manchester : Manchester University Press,

controverse contre l'astrologie un domaine privilégié d'investissement polémique, notamment avec Benito Pereira ou Alexandro de Angelis, et plusieurs savants catholiques impliqués dans la polémique savante entourant la réception des thèses anti-astrologiques de Pic de la Mirandole estiment désormais que les mesures romaines tranchent le débat en faveur de l'humaniste florentin, qui présente l'astrologie comme « la mère et la fille de toutes les superstitions¹⁵ ».

L'identification de la place prééminente de l'action romaine dans le processus d'institutionnalisation de lutte contre l'astrologie n'est pas sans susciter les mêmes interrogations que celles déjà formulées depuis longtemps à propos de l'historiographie générale de la Contre-Réforme : en particulier, le risque de confondre ce qui relève des processus régionaux et ce qui relève d'une action initiée par le centre romain, c'est-à-dire les problèmes désormais bien connus de la relation centre-périphérie. On oppose ainsi le terme de Réforme catholique, qui met en avant une action nationale et décentralisée, à celui de Contre-Réforme, qui met avant le rôle moteur joué par la papauté. Il convient d'analyser les liens entre le développement de la Contre-Réforme et celui des condamnations de l'astrologie sans exagérer l'idée d'une Église catholique hiérarchique et centralisée dans sa définition de l'orthodoxie – une vision essentiellement héritée du 19^e siècle qui doit être nuancée dans un Ancien Régime où les institutions catholiques sont multiples et indépendantes.

1.2 Une exception française ?

Le cas français met en évidence les limites d'une telle lecture qui fait de Rome le premier moteur de la réforme catholique en matière d'astrologie. En apparence, la France illustre parfaitement l'idée d'une application de la réforme tridentine dans son rapport aux superstitions ; la coïncidence temporelle est en effet idéale : la création de la législation française sur les almanachs intervient en 1560, c'est-à-dire juste à la fin du concile de Trente, et les condamnations royales, parlementaires et ecclésiastiques de l'astrologie s'y multiplient

1991), 249-73; Mahlmann-Bauer, « Die Bulle "contra astrologiam iudiciariam" von Sixtus V., das astrologische Schrifttum protestantischer Autoren und die Astrologiekritik der Jesuiten. Thesen über einen vermuteten Zusammenhang. »; J. L. Heilbron, « Roman Thought Police and Early-Modern Astrology », *Perspectives on Science* 23, n° 2 (1 avril 2015) : 228-40, https://doi.org/10.1162/POSC_a_00169.

¹⁵ Jean Pic de la Mirandole, *G. Pico della Mirandola. Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri I-V, a cura di Eugenio Garin*, éd. par Eugenio Garin, vol. 1 (Firenze : Vallecchi, 1946), 38, 40. « sed in primis hunc sibi titulum vendicavit astrologia, sicut et inter ipsas superstitiones, quarum mater alumnaque merito existimatur, obtinet principatum. »

jusqu'aux années 1620-1630, c'est-à-dire les années qui marquent l'adoption définitive du Concile en France, en particulier à la suite des demandes de l'assemblée du clergé lors des états généraux de 1614-1615. On assisterait donc à une « tridentinisation » de la législation française sur l'astrologie comme on l'observe par exemple en Espagne ou en Italie à la même période, lorsque les différents gouvernements locaux adoptent la réforme de Trente en matière d'Inquisition et d'Index dans lesquelles ils voient un moyen à la fois de faire triompher la catholicité et d'asseoir le pouvoir monarchique.

Néanmoins, une telle lecture ne prend pas en compte la situation unique de la France dans le paysage catholique, et notamment les spécificités structurelles qui font que le mouvement romain de lutte contre l'astrologie ne peut y avoir que des répercussions limitées. Même si le clergé français dans son ensemble reçoit favorablement les décisions du Concile, les mesures prises par Rome en matière d'astrologie l'affectent peu. La politique romaine contre l'astrologie s'appuie en effet essentiellement sur un ensemble de mesures juridiques portées par deux appareils institutionnels, la congrégation de l'Inquisition et la congrégation de l'Index. En Europe catholique, même si les juridictions ecclésiastiques nationales (qui possèdent depuis le Moyen Âge des compétences d'inquisition et de censure) conservent une indépendance relative, leur action est guidée par ces deux institutions qui définissent depuis Rome les normes qui doivent régir la répression des pratiques illicites et la censure des ouvrages.

Or, la France est une exception en la matière : l'Inquisition et l'Index post-tridentins y ont été refusés par le pouvoir royal et le parlement de Paris, et il n'existe pas pour l'Église de France de structures juridiques dotées de compétences comparables. Le long mouvement de centralisation de la justice entamé depuis la fin du 15^e siècle et accéléré par les guerres de religion a amené le pouvoir royal à retirer aux juridictions ecclésiastiques (les officialités) leurs prérogatives inquisitoriales pour ne plus leur laisser que la gestion des affaires secondaires et ne concernant que le clergé, comme les mœurs, la liturgie ou les bénéfices – et là encore, les parlements s'autorisent souvent un droit de regard¹⁶. Au début du 17^e siècle, les officialités

¹⁶ Pour l'organisation de la justice ecclésiastique, nous nous appuyons principalement sur des ouvrages et articles de synthèses : Roger Doucet, *Les Institutions de la France au XVI^e siècle*, vol. 2 (Paris : A. et J. Picard, 1948), 780-90; Philippe Cocatre, « Officiaux, officialités », in *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Quadrige (Paris : Presses universitaires de France, 2010); « Sacrements », in *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France, XVI^e-XVIII^e siècle*, Quadrige (Paris : Presses universitaires de France, 2010).

encore actives et importantes au début du siècle précédent ne sont plus que des juridictions mineures traitant de peines spirituelles ou d'affaires telles que les ruptures de fiançailles ou la discipline des clercs, et leurs sentences peuvent être portées en appel devant le parlement de Paris au titre « d'appel pour abus ». Un temps, à la suite de l'affaire des Placards, le roi François I^{er} avait nommé en 1535 un inquisiteur de la foi, le dominicain docteur en théologie Mathieu Ory, chargé de dénoncer auprès du Parlement les prédicateurs hérétiques¹⁷. Mais il était lui-même associé à un procureur général laïc, Anglebert Chaussé, chargé de l'élaboration des demandes ; dans tous les cas la fonction d'Ory semble disparaître avec la mort de ce dernier, et n'a de toute façon plus de sens après l'édit de Nantes qui accorde un statut officiel à la religion protestante. Si le titre d'Inquisiteur existe encore au début du 17^e siècle, ses pouvoirs sont quasi nuls : les juridictions inquisitoriales de Toulouse, Carcassonne et Perpignan, qui subsistent en tant que telle jusqu'au début du 18^e siècle, en sont réduites à un rôle de consultation et restent dépendantes du bon vouloir des parlementaires. Après le concile de Trente, cette exception française, bien implantée, résiste aux tentatives de re-cléricisation des justices européennes voulue par Rome, qui aboutissent notamment au renouveau de l'Inquisition en Italie et dans les territoires sous domination espagnole¹⁸.

Ainsi, en France, c'est aux juridictions civiles et non aux juridictions ecclésiastiques qu'incombe la lutte contre les superstitions et les arts divinatoires. Du point de vue du traitement du crime, les conséquences sont importantes : les évêques ou les théologiens ne peuvent intervenir dans les cours que dans un cadre de consultation défini par les juges ; leurs moyens de pression sont limités ; ils n'ont aucun droit sur la décision rendue ; ils ne peuvent faire appel ou contester ; ils n'ont pas non plus de droits sur la législation et doivent obéir au

¹⁷ Mathieu Ory devient en 1539 inquisiteur général de France ; il exerce jusqu'en 1557, secondé par des « inquisiteurs de la foi » qui exercent localement. À Paris, ce poste est attribué à un membre de la Faculté de théologie comme le séculier Antoine de Mouchy.

¹⁸ En France, la méfiance du monde civil envers les tribunaux contrôlés par le clergé est caractéristique : lorsqu'en 1588 le nonce Giovanni Francesco Morosini demande au duc de Guise, chef de la Ligue, le plus à même en France de répondre aux visées ultramontaines en matière de justice, d'introduire en France l'Inquisition, il essuie un refus tout net sous le prétexte que le nom même d'Inquisition est odieux à tous les Français, même les plus catholiques : Alain Tallon, « Inquisition romaine et monarchie française au XVI^e siècle », in *Inquisition et pouvoir*, éd. par Gabriel Audisio, Le temps de l'histoire (Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2002), 311. En Avignon, pourtant territoire pontifical, le pape doit reculer face au mécontentement local après avoir voulu réorganiser en 1569 la vieille inquisition locale pour l'aligner sur le modèle romain : les Avignonnais ne supportaient pas le fait qu'un juge temporel, en matière d'hérésie, doive exécuter « sans voir le procès et sans remède d'appel » les sentences d'un inquisiteur : Marc Venard, « L'inquisition d'Avignon du Moyen Âge à la fin du XVIII^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 98, n° 1 (1 janvier 2012) : 30, <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.5.100449>.

cadre fixé par la législation royale ; cela veut dire également qu'un clerc qui accuse un individu publiquement de divination peut être attaqué pour atteinte à la réputation et à l'honneur. La situation est plus compliquée lorsque c'est un ecclésiastique qui est mis en cause puisque le cas des ecclésiastiques dépend de droit des juges d'Église : la jurisprudence considère alors que si le « sortilege » n'est pas aggravé de quelques circonstances, le cas dépend du juge d'Église, tandis que dans le cas contraire il devient un crime capital du ressort du juge civil¹⁹. Du point de vue du lien avec Rome, les conséquences sont tout aussi importantes : non seulement la répression de la divination échappe totalement aux tentatives romaines de normalisation, mais l'appareil intellectuel de l'Église de France, déconnecté de l'appareil inquisitorial, est essentiellement ignorant des débats qui se produisent au sein des juridictions ecclésiastiques européennes sur les questions astrologiques.

Le cas de la censure est différent. Le Roi et le Parlement reconnaissent en effet à l'Église de France une autorité doctrinale qui sert ensuite de référence au juge civil suivant le principe que Dieu a donné à l'Église l'autorité sur les âmes, et au Roi celle sur les corps. Toutefois, l'organisation de la censure en France est très différente de celle de la congrégation de l'Index et ne suit pas la même évolution. En France, le pouvoir de censure est aux mains des évêques, reconnus comme la principale autorité théologique de leur diocèse, et par la faculté de théologie de Paris, qui possède le pouvoir de juger des erreurs de doctrine, *doctrinaliter*, mais pas celui de juger les hommes, *judicialiter* ; les facultés de théologie de province possèdent vraisemblablement un pouvoir similaire, mais on en possède peu de traces. À la différence de la congrégation de l'Index, ce pouvoir de censure se limite aux matières liées à la foi. Par ailleurs, il est découplé de la police du livre, qui est aux mains des magistrats : les censures prononcées par les évêques français ou les facultés de théologie dépendent toujours, pour leur application, du bon vouloir des autorités locales. Le Parlement ne reconnaît pas l'Index romain, et ne l'a jamais appliqué. Si les règles de l'Index sont connues de plusieurs théologiens et prélats français, la bulle de Sixte V contre l'astrologie est largement ignorée avant les années 1630, tout comme la jurisprudence canonique sur le sujet.

Ces différences dans l'organisation de la justice et de la censure impliquent non seulement que l'influence de Rome en matière de définition des normes de répression de l'astrologie est

¹⁹ Charles Fevret, *Traité de l'abus, et du vrai sujet des appellations qualifiées du nom d'abus*, 2^e éd., vol. 2 (Lyon : Deville et Chalmette, 1736), 78A.

limitée en France, mais elles ont des conséquences historiographiques importantes : il n'existe pas de sources similaires qui permettraient de comparer l'action collective du clergé catholique français contre l'astrologie avec celle de l'Inquisition ou de la congrégation de l'Index. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de politique du clergé français contre l'astrologie, mais qu'elle doit être jugée à la lumière des moyens dont il dispose : c'est-à-dire essentiellement le militantisme auprès du Roi, la police interne exercée sur le clergé et la direction morale des fidèles. C'est dans ces domaines que la période 1560-1620 à laquelle nous allons maintenant nous intéresser constitue un moment clé où vont s'élaborer les outils utilisés par l'Église de France pour lutter contre l'astrologie.

2 Transformer la juridiction civile sur l'astrologie : le militantisme des assemblées ecclésiastiques (1560-1580)

Entre les années 1560 et les années 1620, les principaux représentants de l'Église de France, par le biais des assemblées du clergé et des conciles provinciaux, s'accordent pour prendre position à différentes reprises contre l'astrologie judiciaire. Dans un premier temps, nous voulons montrer comment leur action, motivée par une perception locale du problème des pronostications astrologiques et de la prolifération des astrologues, permet de donner naissance à la législation royale sur le sujet par des négociations avec la Robe et le pouvoir royal lors des états généraux de 1560 et 1576 qui fixent le cadre de la répression de l'astrologie jusqu'à l'ordonnance de La Rochelle de 1629.

2.1 Les assemblées, un lieu d'élaboration de la norme ecclésiastique

Présentons tout d'abord le système des assemblées du clergé. La réunion régulière sous forme d'assemblée est l'une des grandes spécificités de l'Église de France²⁰. La multiplication des états généraux au cours du 16^e siècle jusqu'à ceux de 1614 (les derniers avant les états généraux de 1789) ainsi que l'institution après le colloque de Poissy de 1561 des assemblées du clergé de France (qui se réunissent environ tous les quatre ans) dotent celle-ci d'un organe d'expression des idées théologiques et politiques à fonction normative. Ces assemblées ne sont pas seulement des lieux d'échanges et de discussion, mais, portées par l'idéal conciliaire caractéristique du clergé français, elles deviennent, selon les mots de Victor-Lucien Tapié

²⁰ Pierre Blet, *Le clergé du grand Siècle en ses assemblées, 1615-1715*, Histoire religieuse de la France 7 (Paris : Cerf, 1995), 8-10.

repris par Pierre Blet, « de petits conciles nationaux, où l'on parle de tout, où l'on met en cause la doctrine et les principes essentiels à la fois pour le royaume, pour l'Église de France, pour l'Église universelle²¹ ». Leurs conclusions, collégiales par principe, possèdent une autorité théologique semblable à celle des conciles, ce que revendiquent en particulier les théologiens gallicans. Elles sont ainsi régulièrement citées dans les documents doctrinaux ou canoniques. Elles ont également une influence politique, puisqu'elles reflètent la volonté du clergé en tant que corps social constitutif de la société d'Ancien Régime, et le pouvoir royal y est très attentif.

Les assemblées des états généraux constituent un cas à part puisqu'elles ont une visée explicitement politique : convoquées lors de crises exceptionnelles à la demande du Roi, elles réunissent les trois ordres (noblesse, clergé, tiers états) et sont dotées d'importantes prérogatives. Elles peuvent notamment se prononcer sur des questions majeures comme la fiscalité générale du royaume et les problèmes dynastiques. Elles aboutissent à la formulation de « remontrances » ou « suppliques » présentées au Roi qui, s'il demeure « souverain juge » et peut choisir ou non d'y donner suite, les prend attentivement en compte et doit leur offrir une réponse. Elles sont un moment important de légitimation du pouvoir royal et leur prestige symbolique est immense. Le contexte trouble des guerres de religion et les conflits dynastiques des Valois amènent le pouvoir royal à renouer avec ces assemblées qui n'ont pas été convoquées depuis 1484 si bien qu'entre 1560 et 1615 on assiste à la convocation de six états généraux (Orléans 1560-1561, Pontoise 1561, Blois 1576-1577, Blois 1588-1589, Paris 1593, Paris 1614-1615).

Les procès-verbaux de ces assemblées sont bien conservés. Ils ont été réunis et compilés entre 1767 et 1780 dans une grande *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent*²². Il s'agit de notre principale source sur les assemblées du clergé. La question astrologique y fait son apparition à trois reprises. La première fois lors des états d'Orléans de 1560-1561 dans la supplique adressée au Roi par l'état du clergé, la seconde fois lors des états de Blois de 1576-1577 dans le même cadre, la troisième fois lors de l'assemblée du clergé de 1700 dans un contexte très anecdotique que nous n'étudions pas. Les deux premières prises de position sont fructueuses puisqu'elles

²¹ Blet, 9.

²² *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent [1775], rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon* (Paris, 1767). (1767-1778) 8 tomes et un volume de tables.

aboutissent chacune à l'adoption d'un article sur l'astrologie et les almanachs (l'article 26 de l'ordonnance d'Orléans de 1561 et l'article 36 de l'ordonnance de Blois de 1579) qui constituent une des bases de la jurisprudence ecclésiastique française sur l'astrologie. Ils sont régulièrement rappelés dans les textes ecclésiastiques sur le sujet jusqu'au 18^e siècle²³.

Parallèlement aux assemblées du clergé, qui réunissent ses représentants à l'échelle nationale, il existe également des assemblées plus locales appelées conciles provinciaux : elles réunissent les évêques et les représentants de chaque diocèse à l'échelle d'un archidiocèse. La question astrologique y fait après la parution de l'ordonnance de Blois de 1579 : le concile provincial de Rouen en 1581, le concile provincial de Reims en 1583, le concile provincial de Bordeaux en 1583, le concile provincial de Tours en 1583, le concile provincial de Toulouse en 1590 et le concile provincial de Narbonne en 1609. Il s'agit pour les évêques réunis de répéter ou clarifier les positions tenues par l'assemblée du clergé des états de Blois de 1577. À ces assemblées d'évêques s'ajoutent également les synodes diocésains, qui se réunissent presque chaque année autour des évêques de chaque diocèse, et qui sont essentiellement chargés des affaires courantes. Du fait de la grande dispersion des statuts, qui n'ont pas été compilés pour la France sauf pour le diocèse de Paris, nous n'avons pas étudié ce type de source de façon systématique.

2.2 À l'origine de la politique royale contre l'astrologie : les suppliques du clergé aux états généraux d'Orléans et de Blois

2.2.1 Les états d'Orléans (1560-1561)

La première prise de position collective de l'Église de France contre une pratique astrologique intervient peu de temps après la première condamnation de l'astrologie dans la règle 9 des *Index* de 1557 et 1559. Il s'agit d'une demande formulée par le clergé lors des états généraux d'Orléans (13 décembre 1560 – 31 janvier 1561) pour que l'impression de la littérature astrologique des almanachs et prédictions soit soumise à la permission des évêques. Cette demande est ensuite approuvée par le pouvoir royal et insérée dans l'ordonnance d'Orléans du 31 janvier 1561 (1560* de l'ancien calendrier). L'importance de cette demande dans l'histoire des relations entre l'Église de France et l'astrologie n'a pas été soulignée par l'historiographie. Il est vrai que sa visée première, les almanachs, semble à

²³ Par exemple le *Traité des superstitions* p. 230-231.

première vue anecdotique. Elle est pourtant à l'origine du premier texte de la législation française faisant mention de l'astrologie, celui qui servira de matrice pour toute la législation sur le sujet jusqu'à l'ordonnance royale de 1682 contre les astrologues. Il s'agit également d'une des premières innovations juridiques dans le domaine de l'astrologie depuis la *causa 26* du *Decretum* de Gratien qui condamne sans plus de précision les *astrologi* et les *genethliaci*. Dès lors, ce texte est essentiel pour comprendre comment l'astrologie est devenue un élément d'inquiétude pour l'Église de France et les liens entre les politiques ecclésiastiques françaises et romaines sur le sujet.

Lors des états généraux convoqués à Orléans par la régente Catherine de Médicis le 13 décembre 1560 afin de régler la question religieuse, le clergé français formule au jeune roi Charles IX la demande suivante²⁴ :

Et pour ce que les nigromanciens, devins, arioles et pronosticateurs, excédant les termes d'astrologie, contre le commandement de Dieu, chose qui fait grandement contre la religion chrétienne, et par le moyen de quoi, plusieurs personnes légèrement ajoutent foi aux choses incertaines et en sont en grande erreur, plaise à sa majesté défendre à tous imprimeurs telles pronostications et almanachs, que premièrement n'aient été visités par l'évêque ou ses vicaires, lesquels signeront la minute²⁵.

Cette demande apparaît dans l'article 15 du *Cahier général de l'ordre ou état ecclésiastique* qui est signé par tous les représentants de l'assemblée du clergé. Suivant le mode d'organisation habituel des états généraux, après la proclamation au nom du Roi de la tenue des états et la convocation de ses membres le 26 août 1560, chaque province ecclésiastique désigne des représentants provinciaux chargés de composer une liste de suppliques à adresser au roi au nom du clergé local : les cahiers de « remontrances » ou « doléances »²⁶. Des délégués (habituellement au nombre de deux) sont ensuite choisis pour présenter ces cahiers aux états généraux. Lors des états de 1560, les députés du clergé conviennent de fusionner tous les cahiers provinciaux en un seul. Le travail est réalisé par une commission présidée par l'archevêque de Tours Simon de Maillé de Brézé et l'évêque d'Évreux Gabriel Le Veneur de

²⁴ Sur le contexte des états généraux de 1560 : Georges Picot, *Histoire des États généraux : considérés au point de vue de leur influence sur le gouvernement de la France de 1355 à 1614*, vol. 2 (Paris : Hachette et Cie, 1872), 9-62.

²⁵ *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux, d'Orléans en 1560, sous Charles IX, de Blois en 1576, de Blois en 1588, sous Henri III, de Paris en 1614, sous Louis XIII*, vol. 1 (Paris : Barrois l'aîné, 1789), 7-8.

²⁶ Sur la composition des cahiers, voir : Picot, *Histoire des États généraux*, 2 : 43.

Tillières entre le 17 décembre 1560 et le 1^{er} janvier 1561, et aboutit à la réalisation du *Cahier général de l'ordre ou état ecclésiastique* qui est ensuite présenté à la Couronne. Ce document nous est parvenu aujourd'hui, alors que les cahiers provinciaux ont pour l'essentiel été perdus. Le *Cahier général* est ensuite présenté au Roi le 1^{er} janvier par le délégué du clergé, Jean Quintin, professeur de droit canon à l'université de Paris, conjointement avec les cahiers des autres ordres²⁷. Les cahiers sont ensuite remaniés, et celui du clergé est présenté au chancelier Michel de l'Hospital le 6 janvier. Ce dernier négocie ensuite avec le conseil du Roi afin de composer le texte final de la grande ordonnance de réforme. Cette ordonnance n'est pas achevée lors de la clôture des états généraux le 31 janvier 1561, et le chancelier se contente alors de fournir une réponse article par article aux cahiers de chaque ordre. Le texte final de l'ordonnance n'est achevé qu'en août 1561, passe devant le Parlement, et est finalement enregistré le 12 septembre 1561²⁸. Néanmoins, on parle de l'ordonnance du 31 janvier 1561 (ou 31 janvier 1560* de l'ancien calendrier).

Pour quelles raisons le clergé français a-t-il formulé une telle demande ? Denis Crouzet a émis l'hypothèse que cette mesure est peut-être symbolique ou guidée par une volonté de contrôler la propagande calviniste pouvant se glisser dans les productions à forte diffusion que sont les almanachs, dans la droite ligne de la bulle de Léon X du 4 mai 1515, demandant à ce qu'aucun livre ne soit mis en lumière qu'il ne soit vu et visité, et des dispositions du concile de Trente qui rappellent la nécessité pour les évêques de contrôler les productions écrites²⁹. Le lien avec la police du livre est clair. Dans le plan général du cahier, l'article 15 fait partie des diverses mesures visant à encadrer la diffusion des livres et des doctrines : il est placé entre l'article 14 du *Cahier général* du clergé demandant aux prédicateurs de ne prêcher que sur les matières saintes et reléguer les matières profanes aux annonces de fin de messe, et l'article 16 demandant aux officiers de la Couronne de faire appliquer la législation sur les prédications et les livres interdits. Toutefois, l'hypothèse de Crouzet, qui insiste seulement sur la fonction de diffusion des idées des almanachs, nous semble réductrice. Elle néglige le fond doctrinal de la condamnation de l'astrologie par le clergé. La motivation affichée dans le cahier général du clergé est explicitement théologique, en invoquant l'offense que constitue envers le

²⁷ Picot, 2 : 50.

²⁸ Picot, 2 : 65-66.

²⁹ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Epoques (Seysssel : Champ Vallon, 1990), 106-44.

« commandement de Dieu » et la religion chrétienne les « nigromanciens, devins, arioles et pronosticateurs » qui excèdent « les termes d'astrologie ». Les années 1557-1559 correspondent en France à un moment de regain de la polémique astrologique avec la parution de *Mantice* de Pontus de Tyard (Lyon, 1558) et du *Discours contre la vanité et abus d'aucuns trop fondez et abusez en l'astrologie judiciaire et devineresse* du bénédictin dijonnais Léger (ou Légier) Bontemps (Lyon, 1558 ; Paris, 1559)³⁰. Et si rien ne permet de supposer un lien quelconque avec la parution de la règle 9 de *l'Index* de 1559 qui condamne les « livres et écrits dans lesquels sont contenues [...] des divinations d'astrologie judiciaire » (et ne parle nullement des almanachs), le témoignage du théologien parisien Claude d'Espence, qui a participé aux états généraux, conforte l'idée que ce n'est pas tant la portée politique des almanachs ou leur fonction de support des idées calvinistes qui leur est reprochée, mais la menace qu'ils font peser sur la moralité des individus. Dans un sermon sur le *Psaume* 130 paru en 1561 (et probablement contemporain), le théologien, proche des courants évangéliques catholiques désirant une réforme non schismatique de l'Église, dénonce le fait que le message véhiculé par les almanachs constitue une forme de prescription des comportements à la fois idolâtre et paillarde : idolâtre, car elle n'est pas indexée sur la parole de Dieu, et paillarde puisqu'il prescrit la folâtrerie.

Nous sommes icy contraints un peu parler de ces faiseurs de genitures et Almanachs : car ce qui n'estoit n'aguères, que ris et ieu, auioird'huy est tourné en consequence, et Prophetie. Nostre France en partie est affollie, et spirituellement paillarde (c'est à dire) idolatre apres deux ou trois Astrologues, s'entregallans comme iumens, de mutuelles louanges : comme iadisces ineptes poëtes Bauius et Maeuius, dont l'un souvent promet, l'autre souvent menace : et en manifeste punition de noz pechez, quelquefois rencontrent. Celuy qui moins sembleroit vain ou dangereux, bien monstre (selon ce dit de nostre Sauveur, *Ex abundantia cordis os loquitur*) combien il a le cœur infect, remplissant ses Almanachs d'un grand nombre de iours bons, ou mauvais, pour (à fin que i'use des termes de ce puant) hanter, aborder, accoster, approcher, frequenter, parler, prier, entretenir, practiquer, tromper, et decevoir, faire l'amour, la cour, requestes, et prieres,

³⁰ Pontus de Tyard, *Mantice ou Discours de la vérité de divination par astrologie* (Lyon : par Jan de Tournes et Guil. Gazeau, 1558); François-Léger Bontemps, *Brieve narration contre le vanité et abuz d'aucuns plusque trop fondé en l'astrologie iudiciaire et devineresse, et ceux qui y croient trop de legier* (Lyon : Benoist Rigaud et Jean Saugrain, 1558).

se reioir avec les dames et damoiselles, femmes veufes, et filles. Est-ce iargon d'Astrologie, ou de bourdellerie, de Mathematicien, ou de maquereau³¹ ?

La motivation théologique de la supplique du clergé apparait de façon plus nette dans une autre version du cahier général du clergé, aujourd'hui perdue, mais qui fut publiée en 1771 dans un recueil de pièces historiques sur les assemblées de l'Église de France commandée par l'assemblée du clergé. Dans cette version, qui contient plus d'articles que la version finale conservée (et est donc antérieure puisque le travail de fusion des cahiers vise à réduire le nombre et la taille des articles), l'article 15 (qui devient l'article 16) figure sous cette forme :

[Article 16 :] Et parce que les nigromanciens, devins, arioles et pronosticateurs des affaires avenir, souventefois entreprennent sur la connoissance que Dieu s'est réservée, faisant almanachs et pronostications excédant les termes d'astrologie, contre le premier commandement de Dieu, chose qui fait grandement contre la religion chrétienne, et par le moyen de quoi plusieurs personnes légèrement ajoutent foi aux choses incertaines, et en font en grande erreur, plaise à Sa Majesté, défendre à tous imprimeurs d'imprimer telles pronostications et almanachs, que premièrement n'ayent été visités par les évêques, ou son vicaire, lesquels signeront la minute³².

Cette version contient deux précisions supplémentaires : les « nigromanciens, devins, arioles et pronosticateurs des affaires avenir » sont ceux qui « souventefois entreprennent sur la connoissance que Dieu s'est réservée », et l'offense contre le « commandement de Dieu » est une offense contre le « premier commandement », c'est-à-dire dans les tables du Décalogue, l'affirmation de l'exclusivité du culte divin, « tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ». Ces deux précisions, qui ont vraisemblablement été supprimées dans la version finale afin d'alléger le contenu théologique d'un texte à destination juridique, nous éclairent sur la justification théologique de la mesure. Elles correspondent en effet à deux définitions du péché de divination. La première, traditionnelle et scolastique (plus précisément thomiste), voit dans celui-ci un désir orgueilleux de la volonté humaine d'usurper de la connaissance

³¹ Claude d'Espence, *Exposition du psalme cent trentieme, par forme de sermon* (Paris : Vascosan, 1561), 50-51.

³² « Articles contenant les remonstrances que l'état ecclésiastique et Clergé de France, Dauphiné, terres adjacentes et autres pays étant sous l'obéissance du Roi, présentèrent à S.M. séant en son lit de justice, en l'assemblée des trois états de son royaume, convoquée en sa ville d'Orléans le premier jour de janvier de l'an 1560 », in *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église... contenant les cahiers présentés, et les remonstrances et harangues faites aux Rois et aux Reines par le Clergé de France* (Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771), 929-30.

réservée à Dieu. La deuxième, d'inspiration biblique et évangélique, considère qu'il s'agit d'une infraction au commandement divin de ne placer qu'en Dieu sa confiance et ne pas se préoccuper de l'avenir, c'est-à-dire de réserver tout culte à Dieu seul. Ainsi, la condamnation de l'astrologie semble associer sous une même bannière deux courants distincts de la théologie, la scolastique et l'évangélisme, réunis dans une même réprobation de divination illicite. Le texte traduit donc réellement un consensus théologique qui voit dans les manifestations de l'astrologie l'expression une offense à la doctrine catholique.

Pourquoi s'intéresser aux almanachs ? La première raison tient à la place de plus en plus que ce genre littéraire occupe dans la production imprimée. Justin Rivest, dans une systématique sur la pronostication publiée en France entre 1497 et 1555, explique que pendant cette période les almanachs passent d'une production technique rédigée par des médecins à destination d'un public spécialisé à une publication à large public qui contient aussi bien des prédictions liées à la météorologie et la médecine qu'à la politique ou la religion. La deuxième raison est juridique. Depuis l'affaire Simon de Pharès de 1494, la censure des ouvrages d'astrologie judiciaire est théoriquement du ressort de la Faculté de théologie de Paris, sauf pour les almanachs qui sont traditionnellement du ressort de la Faculté de médecine, comme cela est rappelé dans l'affaire Michel Servet en 1538. Le texte de l'ordonnance lève donc le privilège de la Faculté de médecine en plaçant les prédictions et almanachs sous le contrôle des évêques. Le fait qu'il s'agisse des évêques et non de la Faculté de théologie semble d'ailleurs un désaveu de cette dernière, dans un contexte plus général d'augmentation des tensions entre le pouvoir royal et l'institution parisienne, à qui incombe normalement le privilège de censure doctrinale. Néanmoins, le choix résulte plus sûrement de considérations pratiques que de considérations idéologiques : la littérature des almanachs et les prédictions ne possèdent pas de contenu doctrinal conséquent, et vu la multiplicité des centres d'impression, un contrôle de la Faculté de théologie n'est tout simplement pas imaginable.

Ainsi, même si les dispositions vont dans le même sens, la supplique présentée aux états d'Orléans contre les almanachs ne semble pas être la conséquence de la parution des premières règles de l'Index contre l'astrologie. Le contraire est probablement vrai. C'est vraisemblablement l'initiative du clergé français qui inspire Rome pour la modification de la règle 9 de l'index de 1564, qui passe d'une interdiction des « écrits d'astrologie » à une

interdiction des « livres, traités et tables de l'astrologie judiciaire ». Par ailleurs, le texte ne vise pas simplement à limiter la diffusion des idées calvinistes, mais vise réellement à encadrer le discours astrologique. À ce titre, on peut réellement y voir la première manifestation d'une politique portée collectivement par le clergé français contre l'astrologie.

Le texte est reçu favorablement par le conseil du Roi. Dans la réponse article par article donnée au cahier du clergé le 30 janvier 1561, le chancelier indique ainsi : « Le roi a commandé être dressé et publié édit, conformément à l'article pour imprimer les pronostications³³. » Elle aboutit à l'article 26 de l'ordonnance d'Orléans du 31 janvier 1560* (31 janvier 1561) qui confie aux évêques de chaque diocèse la responsabilité du contrôle des almanachs et des prédictions astrologiques. Le texte final est relativement proche de celui du cahier du clergé. Outre l'ajout des dispositions légales sur les peines encourues, il a été simplement tronqué des condamnations contre les « nigromanciens, devins, arioles », déjà contenues dans l'ordonnance de Charles VIII de 1490 contre les « enchanteurs, devins, invocateurs d'esprits malins, nigromanciens », et on lui a ajouté une référence aux « princes chrétiens », vraisemblablement pour recentrer sur l'autorité royale la référence trop ambiguë à la « religion chrétienne » contenue dans le texte de la remontrance.

Article 26 de l'ordonnance d'Orléans du 31 janvier 1560 (Charles IX, par le chancelier Michel de l'Hospital)*

Et parce que ceux qui se meslent de prognostiquer les choses advenuës, publians leurs almanachs et prognostications, passent les termes d'astrologie, contre l'express commandement de Dieu, chose qui ne doit estre tolérée par les princes chrétiens : nous défendons à tous imprimeurs et libraires, à peine de prise et d'amende arbitraire, d'imprimer ou exposer en vente aucuns almanachs et prognostications, que premièrement ils n'ayent été visitez par l'archevêque ou évêque, ou ceux qu'il commettra : et contre celui qui aura fait et composé lesdits almanachs, sera procédé par nos juges extraordinairement et par punition corporelle³⁴.

Ainsi, on peut considérer que cette supplique est un succès puisqu'elle aboutit à confirmer les prérogatives de censure des évêques, et par extension des facultés de théologie, sur

³³ *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux*, 1789, 1 : 8.

³⁴ François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, vol. 16 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 71.

l'astrologie, alors que le mouvement général de la politique du Roi et des parlements pendant les guerres de religion consiste plutôt à vouloir les accaparer. Et les effets d'une telle mesure sont sensibles puisque l'on voit effectivement se mettre en place à partir de 1560 les premières traces d'une censure de la littérature qui n'aurait pas été possible sans le soutien des juridictions civiles. Il s'agit par contre du dernier succès du clergé en la matière, puisque la supplique suivante de 1576-1577 sera déboutée par le Roi. Cette réponse positive alors que l'essentiel des autres articles du cahier du clergé est refusé ou modifié grandement témoigne du caractère consensuel de la demande des délégués du clergé. Ainsi, il semble bien y avoir un consensus dès les années 1560 sur les effets néfastes de la littérature astrologique parmi le clergé, la Robe, la noblesse et le pouvoir royal, qui semble bien loin de l'enthousiasme que celle-ci suscite dans les milieux universitaires à la même période. Si les prédictions astrologiques ne sont pas condamnées dans leur ensemble, elles demeurent néanmoins entourées de suspicion dans une période censée représenter l'un des âges d'or de l'astrologie politique en Europe. Cela nous permet de confirmer le constat formulé par Jean Dupèbe pour qui la France « reste pour l'astrologie une terre peu hospitalière ».

2.2.2 Les états de Blois (1576-1577)

La supplique portée par le clergé lors des états de Blois (6 décembre 1576 – 2 mars 1577) montre une évolution significative du diagnostic porté sur l'astrologie par le clergé, et l'expression des premières divergences entre le pouvoir royal et le clergé sur la nécessité de la réprimer. Alors que le clergé, en phase avec la prédication d'une partie de ses théologiens, dramatise le problème de l'astrologie en le présentant comme aussi grave que celui de la sorcellerie et réclame une intensification de sa répression, le pouvoir royal essaie dans un premier temps de temporiser puis, sous la pression du tiers état, accepte finalement de criminaliser l'astrologie judiciaire.

2.2.2.1 Le contexte historique des états généraux

Exposons d'abord le contexte historique des états généraux qui détermine en grande partie la façon dont ils abordent la question de l'astrologie³⁵. Les états généraux de Blois sont

³⁵ La principale histoire des états généraux de 1576 se trouve encore la grande, mais ancienne étude de Georges Picot dont plusieurs des conclusions sont datées : Picot, *Histoire des États généraux*, 2 : 297-376. Certains groupes présents aux états ont fait l'objet d'études plus approfondies, comme la parti de Jean Bodin du tiers (Owen Ulph, « Jean Bodin and the Estates-General of 1576 », *The Journal of Modern History* 19, n° 4 (1947) : 289-96.), ou la noblesse (Manfred Orlea, « La Noblesse aux États généraux de 1576 et de 1588: étude politique et sociale », Publications de la Sorbonne 39 (Paris, Presses universitaires de France, 1980); Mack P. Holt, « Attitudes of the

convoqués par Henri III pendant l'été 1576 au terme de la cinquième guerre de religion qui a vu le roi nouvellement sacré (le 13 février 1575) s'opposer au parti des « Malcontents », composé de protestants et de catholiques modérés, menés par le duc François d'Alençon, jeune frère du Roi, et aux protestants du Midi dirigés par Henri de Navarre et Henri de Condé. Dans une situation défavorable, Henri III signe le 6 mai 1576 un édit de pacification, l'édit de Beaulieu, qui cède à ses adversaires la liberté de culte dans toute la France excepté Paris et la Cour, huit places de sûreté supplémentaires et des faveurs de toutes sortes. Promesse est alors faite de convoquer de nouveaux états généraux, les premiers depuis ceux d'Orléans. Pour le Roi, cette réunion apparaît nécessaire dans un contexte de forte remise en question de son autorité à la fois du côté des Malcontents et des protestants, mais aussi du côté catholique alors que monte en puissance la Ligue menée par le duc de Guise. Ce dernier parti, majoritairement représenté dans les états, en particulier parmi le clergé, s'oppose fortement à la politique royale qu'il estime renier le principe d'unité du royaume sous un même roi et une même foi, et refuse l'application de l'édit de Beaulieu.

La convocation des états généraux pendant l'été 1576 est reçue favorablement par tous les partis qui espèrent qu'ils viendront résoudre les problèmes politiques et religieux du pays. Rapidement, néanmoins, la domination politique de la Ligue apparaît et marginalise les représentants protestants. Si ce sont surtout les questions politiques qui préoccupent l'assemblée, la question religieuse revient en force. Du côté du clergé, le projet d'une réforme catholique soutenu depuis longtemps par les gallicans vient se fondre dans celui de la Contre-réforme, et désormais ses représentants menés par l'archevêque de Lyon Pierre d'Espinac assisté de l'archevêque d'Embrun Guillaume d'Avançon de Saint-Marcel demandent la réception en France des décrets du concile de Trente. Le tiers état (où figurent Guy Coquille, Jean Bodin ou encore Pierre Jeannin) ainsi que le pouvoir royal, majoritairement catholiques, mais attachés aux prérogatives gallicanes, s'opposent à une reconnaissance officielle tout en acceptant de nombreux éléments de la réforme tridentine. La déliquescence morale du royaume est également l'un des sujets de préoccupation des états. Alors que les manifestations de séditions et d'inconduite religieuse se font de plus en plus nombreuses, tous les ordres demandent une plus grande sévérité contre l'impiété et la superstition,

French Nobility at the Estates-General of 1576 », *The Sixteenth Century Journal* 18, n° 4 (1987) : 489-504, <https://doi.org/10.2307/2540865>).

perçues comme l'une des causes de l'embrassement du pays. On estime généralement que la décennie 1575-1585 marque le retour des procès de sorcellerie en France, et même si la prudence des parlementaires ainsi que celle des hautes autorités ecclésiastiques font que l'on n'assiste pas dans les juridictions dépendantes du parlement de Paris à une flambée des procès comme on en voit ailleurs en Europe, la volonté de réprimer les sorciers est bien répandue dans les couches moyennes de la magistrature et du clergé³⁶. Au terme des états généraux, la nécessité d'une unité religieuse du royaume est réaffirmée, l'édit de pacification de Beaulieu signé avec les huguenots est révoqué, et Henri III, après avoir tenté en vain de s'opposer à la Ligue, s'en déclare le chef.

2.2.2.2 *Une dramatisation du problème de l'astrologie*

C'est donc dans un contexte d'affirmation des catholiques zélés, de défense du Concile et de volonté de réprimer les superstitions que l'assemblée du clergé réunie à Blois, composée d'évêques, d'abbés, de chanoines, dont plusieurs docteurs en théologie, décide de pousser plus loin la politique contre l'astrologie judiciaire initiée par l'ordonnance d'Orléans en réclamant explicitement la poursuite des « astrologues judiciaires » en les rangeant parmi les devins, les enchanteurs et les sorciers. Le problème de l'astrologie, auparavant simplement abordé à travers le prisme des almanachs, est généralisé et dramatisé. L'assemblée du clergé en fait l'une de ses revendications disciplinaires. Ainsi, dans le cahier général du clergé, le texte figure non pas dans la section sur la police du livre comme en 1560, mais dans le premier article des remontrances, dans la section majeure traitant « de la religion, service de Dieu et état ecclésiastique » :

Remontent lesdits ecclésiastiques, que l'un des plus énormes et plus exécrables péchés qui pourroient régner dans un royaume chrétien, et qui plus provoque l'ire de Dieu, est d'y endurer devins, enchanteurs et sorciers, astrologues judiciaires et autres d'art magique et diabolique, toutefois que ce royaume qui avoit accoutumé d'être la lumière des autres, en a été et est fort scandalisé : partant supplie très-humblement que telles gens soient châtiés, chassés et exterminés par la voie d'une bonne justice, tant ceux qui font profession de tel art, que ceux qui s'en aident ; et que commandement soit fait à tous juges auxquels la connoissance en appartiendra de droit, d'en faire justice et faire bonne

³⁶ Alfred Soman, « La décriminalisation de la sorcellerie en France », *Histoire, économie & société* 4, n° 2 (1985) : 179-203, <https://doi.org/10.3406/hes.1985.1393>.

inquisition et recherche en son endroit, et à tous ceux qui les connoîtront de les dénoncer en justice³⁷.

Le constat exprimé à demi-mots par le clergé est sévère : à cause du manque de zèle des tribunaux civils à chasser les auteurs d'art magique et diabolique, ceux-ci se maintiennent dans le royaume et provoquent « l'ire de Dieu » dont ils enfreignent les commandements. Le discours reprend la rhétorique antiprotestante, non sans accents apocalyptiques, et s'inscrit dans une conception de la royauté caractéristique de la Ligue où, l'État étant considéré comme un instrument de salut, l'hétérodoxie devient un ferment de sédition. Les maux de la France sont attribués à la présence d'ennemis de l'intérieur qui pactisent avec les démons, parmi lesquels figurent les astrologues judiciaires. Pour le clergé, le salut de la nation se trouve donc dans une intensification de la traque et de la répression de ces individus, dont la disparition est la condition nécessaire au retour de la paix civile, tout comme la disparition des protestants.

Pour ce qui a trait à l'astrologie judiciaire, l'objectif de ce texte est subtil. À première vue, l'assemblée du clergé semble respecter les limites de ses prérogatives et, consciente que la répression des pratiques divinatoires n'est pas du ressort des tribunaux ecclésiastiques, mais des tribunaux séculiers, tente d'agir de façon indirecte, en suppliant le Roi pour qu'il exige des gens de justice que les astrologues, devins et sorciers « soient châtiés » – c'est-à-dire un appel à l'observation rigoureuse de l'ordonnance de Charles VIII de 1490 contre les « enchanteurs, devins, invocateurs d'esprits malins, nigromanciens ». Or, en réalité, l'astrologie judiciaire ne figure pas dans la liste des professions condamnées par l'ordonnance de 1490. Le texte essaie donc de faire passer l'astrologie judiciaire dans une nouvelle catégorie juridique, pour qu'elle soit considérée comme un crime en soi, et non plus seulement en tant que divination ou sorcellerie. Il pourrait même s'agir de l'objectif principal du texte, puisque la réponse du procureur du Roi à cet article du clergé néglige tous ses autres aspects pour ne répondre que sur la question de l'astrologie.

³⁷ « Cahier des remontrances, plaintes et doléances de l'état ecclésiastique de France, présenté au Roi en l'assemblée générale de ses états à Blois le 8 février 1577 », in *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église... contenant les cahiers présentés, et les remontrances et harangues faites aux Rois et aux Reines par le Clergé de France* (Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771), 996.

Ainsi, en l'espace de quinze années, on assiste à une radicalisation de la position des représentants du clergé qui passent d'une simple volonté de contrôle de la littérature astrologique à un appel à répressions des astrologues qui outrepassent les bornes de l'astrologie licite. Cet appel apparaît dans le cadre d'un appel général à la répression des devins et des sorciers, néanmoins, il ne s'y identifie pas : la remontrance du clergé veut que l'astrologie judiciaire soit condamnée en soi et non plus seulement comme un sous-produit d'autres superstitions.

2.2.2.3 *L'astrologie, cible de toutes les critiques*

Les raisons d'une telle évolution ne sont pas claires, d'autant plus que la polémique scientifique sur l'astrologie s'est assoupie en France depuis les années 1560 : il faut en effet attendre le passage de la célèbre comète de fin 1577 pour voir reparaitre quelques publications sur le sujet, essentiellement motivées par l'étonnement suscité par un phénomène cosmique exceptionnel, perçu dans le contexte particulièrement tendu du lendemain de la paix de Bergerac et de l'édit de Poitiers, comme un signe divin annonçant plus de troubles à venir. Nous pouvons en identifier plusieurs.

La première raison, dont nous avons déjà fait brièvement état, est l'arrivée à l'assemblée du clergé d'une génération beaucoup plus tridentine que celles présentes aux états d'Orléans. Depuis la fin solennelle du concile le 5 décembre 1563 et le retour de l'importante délégation sur place du cardinal Charles de Lorraine, venu participer aux dernières sessions avec douze évêques, trois abbés et dix-huit théologiens, la majorité des évêques français a abandonné le projet d'une réforme gallicane pour se rallier à celui de la réforme tridentine³⁸. Les états de Blois sont ainsi la première occasion officielle pour faire recevoir les décrets du concile de Trente en France, et il ne serait guère curieux que les membres de l'assemblée du clergé, qui milite particulièrement pour faire appliquer les mesures disciplinaires décidées par le Concile, tente également de s'aligner avec les normes romaines en matière de lutte contre la superstition, notamment sur l'astrologie.

La deuxième raison est liée au contexte polémique : l'assemblée du clergé, proche de la Ligue, est marquée par une propagande anti-royale qui présente les compromissions de la

³⁸ Benoist Pierre, « Le cardinal-conseiller Charles de Lorraine, le roi et sa cour au temps des premières guerres de Religion », *Parlement[s], Revue d'histoire politique* HS6, n° 3 (2010) : 18-19.

royauté avec les protestants et les politiques comme le fruit d'une influence occulte exercée par les astrologues et les magiciens, alliés du démon. Depuis plusieurs années des rumeurs, amplifiées par les catholiques zélés, circulent au sujet de Catherine de Médicis ou de François d'Alençon à propos de leur proximité dangereuse avec des astrologues et des magiciens. Ces derniers, présentés comme étant au service du Démon, sont accusés de manipuler les personnes royales contre les intérêts de Dieu et du Roi.

L'image d'une cour des Valois habitée par les astrologues, surnommés les « barons », ou d'une « Médée Médicis, reine magicienne » est de fait répandue et perdure longtemps après les guerres de religion : on la retrouve chez Martin Del Rio, Jean-Baptiste Thiers à la fin du 17^e siècle, ou bien plus tard dans le roman *Sur Catherine de Médicis* d'Honoré de Balzac qui ne fait que retranscrire des préjugés encore bien implantés. De fait, ces rumeurs ne sont pas totalement infondées, même si une historiographie récente a pu les mettre en perspective³⁹. Catherine de Médicis sait jouer (par adhésion personnelle ou par calcul politique) de l'imaginaire néoplatonicien et magique dans la communication royale, ainsi que du crédit accordé aux prédictions astrologiques, comme le montre sa visite fortement publicisée à l'astrologue Antoine Crespin Archidamus, dit le pseudo-Nostradamus, lors de son passage début 1579 dans la ville de Salon. En outre, la présence d'astrologues dans l'entourage des Grands est un fait très commun jusqu'au début du 17^e siècle. Certains théologiens catholiques zélés dénoncent cette situation dans leurs sermons, comme Simon Vigor dans son sermon « Pour le Mercredi d'après le premier Dimenche de Caresme » prononcé entre 1567 et 1572, qui se plaint que « tout en est perdu à la Cour, à Paris, par tout⁴⁰ » à cause de l'influence exercée par les astrologues ; ou plus tard André Valladier dans son sermon « De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens » prononcé pour le vendredi du deuxième dimanche de l'aveit 1612 qui dénonce les consultations de magiciens ou d'astrologues par plusieurs grands personnages du temps des Valois auxquels il attribue la cause de leurs malheurs, par exemple la consultation d'un « celebre Magicien qui rodoit par la Cour⁴¹ » par

³⁹ Luisa Capodiecici, « "Medicaea Medaea": art, astres et pouvoir à la cour de Catherine de Médicis » (Genève, Droz, 2011).

⁴⁰ Simon Vigor, « Pour le Mercredi d'après le premier Dimenche de Caresme », in *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme et ferries de Pasques, faits en l'eglise S. Estienne du Mont à Paris*, éd. par Jean Cristi, 2^e éd. (Lyon : Paul Frelon, 1588), 72r.

⁴¹ André Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredi du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 464.

Henri II, le François de Guise, et le comte Jacques de Pérusse des Cars qu'il estime avoir occasionné après-coup leur mort violente⁴². Ainsi, pour les prélats et théologiens catholiques zélés, le mal touchant l'entourage royal ne serait que la conséquence d'une maladie plus profonde touchant le corps de la société française dans son ensemble, dénoncé par les mises en garde formulées par l'*Index* à l'égard de l'astrologie judiciaire, et dont l'un des symptômes est la prolifération réelle ou supposée des astrologues.

La troisième raison est plus pragmatique : pour l'assemblée du clergé, les magistrats ne respectent pas les prérogatives de censure des textes astrologiques concédées aux évêques et aux facultés de théologie. Ce phénomène est diagnostiqué par le cordelier Jean Porthaise, l'une des figures emblématiques de la Ligue, dans un petit livret intitulé *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle*, paru à Poitiers en 1579 et dédié à Louis de Bourbon. Il y développe une réfutation en bloc de l'astrologie judiciaire et de ses prédictions qui mêle arguments tirés de l'histoire sainte et de l'histoire profane, des Pères de l'Église et des philosophes païens, de la théologie et de la philosophie naturelle (pour laquelle il cite les *Disputationes* de Pic de la Mirandole). Le théologien se plaint en particulier des « faulx prophettes » que sont les « pronostiqueurs du jourd'huy⁴³ » accusés d'entretenir l'idolâtrie dans le royaume de France et glisse au milieu d'un chapitre sur les opinions défendues par les « mathématiciens judiciaires » une remarque sur l'état de la censure astrologique au moment des états de Blois.

Seroit donc bien fait à noz magistratz, de dilligemment rechercher tous ses livres de faulses, et abusives receptes, tous ces liures faulusement nommez magie naturelle : tous livres de chiromance, et autres predisans la fortune d'un chascun. Or ces abuz se commettent à Paris, et aux universitez, car iniustement on a osté aux Evesques et Théologiens, et universitez, la censure, et examen des liures, qui sont dangereux à l'ame⁴⁴ :

Le diagnostic de Jean Porthaise semble un peu exagéré. Les infractions évidentes à la censure des textes d'astrologie judiciaire sont rares, et elles se justifient probablement par

⁴² Valladier, 463-69. D'autres anecdotes sur des consultations d'astrologues sont également relatées.

⁴³ Jean Porthaise, « [Dedicace] a tres-chrestien et autant catholique prince, Loys de Bourbon », in *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* (Poitiers : François le Paige, 1579), f° éj-A.

⁴⁴ Jean Porthaise, *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* (Poitiers : François le Paige, 1579), 63.

une permission royale et non par une faiblesse des magistrats : c'est le cas du *Speculum astrologiae* de Francisco Giuntini en 1581 et 1585, ou du fait que Antoine Crespin Archidamus s'est vu conférer un privilège d'impression nominatif pour ses almanachs, encore actif en 1577. De façon générale, les textes qui circulent sont surtout de la littérature de seconde zone pour laquelle le contrôle est particulièrement difficile. Il est vraisemblable que, même si sollicités par les théologiens, les magistrats ne se donnent pas la peine de faire retirer ce type de texte des libraires et des ballots de colporteurs tant l'exercice semble vain. Toutefois, Porthaise témoigne de l'impression générale présente chez les évêques et théologiens des facultés que l'application des censures théologiques est soumise au bon vouloir de la Robe.

2.2.2.4 Réactions du tiers état et du pouvoir royal

Signe qu'elle partage certaines de ses préoccupations, la Robe souscrit au constat effrayé du clergé, ce qu'il n'avait pas fait lors des états généraux de 1560. L'article 84 du cahier du tiers état fait ainsi état d'une prolifération des devins, pronostiqueurs, « présagisseurs », magiciens, sorciers et nécromanciens, et demande à cet égard un durcissement de la législation, avec notamment une extension des prérogatives des juges locaux. Les peines contre ces individus qui font profession de telles « impostures et abominations devant Dieu » doivent être d'une sévérité exceptionnelle : ils doivent être punis de morts, et leurs livres et écrits brûlés publiquement. Alors que la juridiction autorise les condamnés à mort à faire appel au parlement de Paris, réputé extrêmement clément dans les affaires de sorcellerie, le tiers demande que cette législation soit modifiée pour ce type de crime, et qu'il ne soit plus possible de faire appel⁴⁵ :

Et parce qu'en ce temps de troubles, aucuns se sont présentés qui se disent devins, pronostiqueurs, présagisseurs, magiciens, sorciers et nécromanciens, qui sont toutes impostures et abominations devant Dieu ; qu'il vous plaise ordonner que tels gens qui en ont fait ci-devant et feront ci-après aucune profession, seront punis de mort, et seront leurs livres et écrits hardis et brûlés publiquement, à ce que personne ne se puisse à l'avenir abuser, le tout sans appel, par vos juges ressortissant immédiatement en vos cours souveraines⁴⁶.

⁴⁵ Sur la clémence du parlement de Paris, voir : Alfred Soman, « Les procès de sorcellerie au parlement de Paris (1565-1640) », *Annales* 32, n° 4 (1977) : 790-814, <https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293855>.

⁴⁶ *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux, d'Orléans en 1560, sous Charles IX, de Blois en 1576, de Blois en 1588, sous Henri III, de Paris en 1614, sous Louis XIII*, vol. 2 (Paris : Barrois l'aîné, 1789), 217.

Face à une telle mobilisation, la Couronne hésite. Vraisemblablement consciente qu'une partie des théologiens vise la Cour en attaquant l'astrologie, sa première réaction est de ne pas recevoir les suppliques du clergé. Dans le cahier remis à l'assemblée des états de Blois par le procureur général du Roi en réponse aux demandes du clergé, il est simplement rappelé l'obligation faite aux évêques et aux archevêques d'appliquer les directives de l'ordonnance d'Orléans au sujet des almanachs et pronostications :

Voulons aussi que pour les peines contenues esdites Ordonnances contre les Compositeurs d'Almanachs et pronostications passant les termes d'Astrologie, ensemble contre les Libraires et Imprimeurs n'ayant été visités par l'Archevêque ou Evêque, ou ceux qu'ils commettent, soient étroitement gardées et observées⁴⁷.

Ce rappel des dispositions présentes équivaut à un refus net de l'évolution de la législation. Néanmoins, la présence d'une demande équivalente de la part du tiers état amène le pouvoir royal à infléchir sa position. La suppression des prérogatives du parlement de Paris en matière d'appel pour les procès de devins, pronostiqueurs, présagisseurs, magiciens, sorciers et nécromanciens est de toute façon hors de question. La chancellerie et les plus proches parlementaires du Roi, pour l'essentiel issu du Palais, ne peuvent pas accepter une évolution de la législation qui diminue les prérogatives du Parlement en tant que cour souveraine, d'autant plus qu'elle s'oppose à la volonté de centralisation des compétences juridiques voulue par la monarchie. Néanmoins, la requalification du crime d'astrologie semble une demande acceptable, d'autant plus qu'elle ne semble pas motivée chez le tiers état par une volonté d'attaquer la monarchie, mais au contraire de réduire les dissidences internes au royaume. Elle s'accomplit par l'intermédiaire de l'article 36 de l'ordonnance de Blois, qui paraît en mai 1579, près de deux années après la clôture des états généraux. Le texte reprend les dispositions de l'article 26 de l'ordonnance d'Orléans en les modifiant de façon à inclure la requalification du crime d'astrologie :

Tous devins et faiseurs de prognostications et almanachs excedans les termes de l'astrologie licite, seront punis extraordinairement et corporellement : et défendons à tous imprimeurs et libraires sur les mêmes peines, d'imprimer ou exposer en vente

⁴⁷ « Pièces justificatives concernant la Chambre ecclésiastique aux états de Blois en 1576-1577 », in *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent, rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon*, vol. 1 (Paris : Guillaume Desprez, 1767), N°2, 51 (pagination séparée).

aucuns almanachs ou prognostications, que premièrement n'ayent esté vus et visitez par l'archevêque, évêque, ou ceux qu'ils auront députez expressément à cet effet, approuvez par leurs certificats et signez de leurs mains, et qu'il n'y ait aussi permission de nous ou de nos juges ordinaires⁴⁸.

La reprise du texte de l'ordonnance d'Orléans n'est pas surprenante. L'ordonnance de Blois se veut une simple mise à jour de l'ordonnance précédente et cherche par tous les moyens à montrer la continuité juridique du règne des Valois. Pourtant, les modifications sont claires à défaut d'être particulièrement visibles : alors que dans le texte de l'ordonnance d'Orléans le faiseur d'almanachs et de pronostications est condamné dans le cadre de la police du livre, il est ici condamné dans le cadre de la répression de la divination – ou plutôt dans un cadre *équivalent* à celui de la divination, puisque si le texte précise que le faiseurs de pronostications et d'almanachs doit être puni comme le devin, il ne précise pas pourquoi, ce qui permet d'éviter l'écueil juridique de la justification du caractère divinatoire de l'astrologie pour lui préférer le critère vague de « l'astrologie licite ». En outre, alors que l'ordonnance d'Orléans parle de simplement de ceux « publians leurs almanachs et prognostications », celle de Blois parle des « faiseurs de prognostications et almanachs » : ce n'est donc plus simplement les personnes publiant des prédictions astrologiques qui sont condamnées, mais toute personne qui en fait – ce qui revient à interdire le simple fait de composer des horoscopes tenant de l'illicite astrologie tout en laissant le magistrat définir ce qu'il entend par là. Le texte est également une attaque (mesurée) du clergé, qui est désavoué dans ses prérogatives de censure : en instituant le contrôle des juges civils en plus de celui des évêques, il officialise le droit de regard des juges sur la censure et interdit aux évêques d'octroyer des permissions d'imprimer sans l'accord des autorités civiles.

Pour le clergé, le bilan de texte est donc mitigé. Il a certes obtenu une victoire doctrinale avec la requalification du crime d'astrologie judiciaire, mais cela s'est fait au prix d'une défaite politique : et il a été désavoué dans ses prérogatives de censures. Sur la question de l'astrologie, l'ordonnance de 1579 s'inscrit donc dans les deux tendances qui caractérisent la politique royale sur le temps long allant de la seconde moitié du 16^e siècle jusqu'au 18^e siècle : d'un côté l'alignement avec le concile de Trente sur les points doctrinaux, de l'autre l'affirmation du gallicanisme et la réduction des prérogatives du clergé sur les points de

⁴⁸ Isambert, Jourdan, et Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises*, 16 : 390-91.

gouvernance. Dès lors, s'il est vrai que l'action des assemblées du clergé pendant les décennies 1560-1580 a eu effectivement pour résultat la création de la première législation anti-astrologique en France, cette action n'a pas pu assurer à l'Église de France une place dans l'appareil répressif qui lui permettrait de contrôler l'application de cette législation, comme cela s'est fait en Italie et en Espagne.

3 Réformer les mœurs et discipliner les consciences : les directives des conciles provinciaux (de 1581 à 1609)

Après avoir montré comment l'action des représentants du clergé aux états généraux de 1560 et 1576 permet la mise en place d'une nouvelle législation sur l'astrologie, nous voulons montrer comment, à partir de 1580, les évêques français font entrer la lutte institutionnelle menée contre celle-ci dans une nouvelle phase. Désormais, l'objectif n'est plus simplement de faire changer la législation – un objectif purement répressif dans lequel ils ne jouent qu'un rôle passif (la répression dépendant entièrement du Roi et des juges civils) – mais au contraire de contribuer activement au déracinement de l'astrologie dans la société en faisant en sorte de réformer les consciences des chrétiens et de discipliner leurs mœurs. Entre 1580 et 1610, à la suite de l'ordonnance de Blois, plusieurs archevêques et évêques réaffirment ainsi la condamnation de l'astrologie dans leurs diocèses et mettent en place des instructions à destination de leurs prêtres pour qu'ils encadrent les comportements de leurs ouailles par la prédication, les peines spirituelles et la direction spirituelle.

Cette politique, dans sa chronologie et sa façon de procéder, se superpose à celle de réformation des diocèses de France selon les principes tridentins. Elle repose essentiellement sur les initiatives personnelles des archevêques et évêques tridentins qui, en collaboration avec leurs théologiens, élaborent des « instructions » au sujet de l'astrologie, souvent intégrées à des instructions plus générales sur les superstitions, dont ils surveillent ensuite l'application. Ces instructions sont en particulier composées lors des conciles provinciaux, des assemblées collégiales exceptionnelles qui réunissent autour de leurs archevêques les évêques des diocèses composant chaque archidiocèse. Il s'y décide notamment les règles à suivre en matière de discipline ecclésiastique et de normes doctrinales à l'échelle d'un archidiocèse. Il s'agit donc d'un mouvement « du haut vers le bas », purement normatif, dont l'efficacité est dépendante de l'adhésion locale du clergé aux mesures qui lui sont imposées. Ce qui nous intéresse ici est la façon dont la question de la légitimité de l'astrologie est

abordée par une hiérarchie ecclésiastique qui essaie d'incarner à l'échelle régionale la définition de l'orthodoxie.

3.1 L'élan des conciles provinciaux

Les conciles provinciaux sont une nouveauté de l'après-Concile. Le concile de Trente, dans sa 24^e session, fait obligation aux archevêques de réunir au plus tôt en concile les évêques de leur province, et de le faire ensuite tous les trois ans⁴⁹. Bien que les décrets de Trente n'aient pas été « reçus » dans le royaume de France, et malgré les difficultés logistiques occasionnées par les guerres de religion, on ne compte pas moins de onze conciles provinciaux (treize en comptant ceux d'Avignon) tenus en France dans la période post-tridentine (de 1564 à 1624). Après 1624, ces assemblées n'ont plus lieu sauf dans le cas très particulier du concile de Paris de 1640. Elles constituent un lieu collégial de prise de décision sur des sujets disciplinaires et doctrinaux, souvent en lien avec les assemblées nationales du clergé. Leurs statuts possèdent une autorité théologique et disciplinaire, ils sont soumis à l'approbation de Rome, traduits en français, imprimés et diffusés auprès de tous les prêtres desservant l'archidiocèse. Ils servent de base aux instructions diocésaines régulièrement envoyées aux membres du clergé qui servent de réglementation locale. La quasi-totalité des statuts et actes en latin de ces conciles a été publiée par Louis Odespunc de La Meschinière sous le *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata* à Paris en 1646⁵⁰.

Ces conciles répondent à un objectif principal : sur le modèle du concile provincial lancé en 1565 à Milan par l'archevêque et cardinal Charles Borromée, ils visent à réformer l'organisation des diocèses pour la rendre compatible avec les directives du concile de Trente⁵¹. Pour les conciles organisés entre 1580 et 1614, l'objectif est également pour les

⁴⁹ Sur les différents conciles provinciaux tenus en France après le concile de Trente, nous renvoyons à l'article : Marc Venard, « Les conciles provinciaux post-tridentins de France, sous la censure de Rome », in *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?*, éd. par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, Société, droit et religion (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010), 31. Pour voir à quel archidiocèse correspond chacun des conciles provinciaux suivant on pourra se référer à la carte donnée dans l'article : Jacques Dubois, « La carte des diocèses de France avant la Révolution », *Annales* 20, n° 4 (1965) : 686-87, <https://doi.org/10.3406/ahess.1965.421815>.

⁵⁰ C'est-à-dire : le concile provincial de Reims en 1564, le concile provincial de Cambrai en 1565, le concile provincial de Rouen en 1581, le concile provincial de Reims en 1583, le concile provincial de Bordeaux en 1583, le concile provincial de Tours en 1583, le concile provincial d'Aix en 1585, le concile provincial de Toulouse en 1590, le concile provincial de Narbonne en 1609, le concile provincial de Bordeaux de 1624. Il manque le concile provincial d'Embrun de 1581 et les conciles avignonnais.

⁵¹ Sur le lien entre les conciles provinciaux et la Contre-Réforme, voir : Alain Lottin, « La mise en œuvre de la réforme catholique, à travers les conciles provinciaux de Cambrai (1565, 1586, 1631) », in *Conciles provinciaux*

évêques locaux de discuter de l'application de l'ordonnance de Blois (1579), dernier texte juridique d'envergure concernant le clergé que la fidélité aux lois du royaume et un certain gallicanisme les obligent à suivre. La hiérarchie entre ces deux objectifs n'est pas nécessairement évidente : même si les évêques qui organisent ces conciles défendent totalement la réforme tridentine, les propos contenus dans certains conciles provinciaux, notamment ceux de l'archevêque d'Embrun, Guillaume d'Avançon de Saint-Marcel, dans le concile provincial d'Embrun de 1583 laissent entendre que l'ordonnance de 1579 a pu être considérée d'une importance égale à celle du concile de Trente⁵².

L'astrologie s'invite dans les débats de façon naturelle : elle est un point abordé aussi bien par les conclusions du concile provincial de Milan de 1565, bien connues des prélats français, que par l'article 36 de l'ordonnance de Blois contre les almanachs et les prédictions. Les évêques impliqués approuvent largement ces positions condamnationnaires : dans au moins 6 comptes-rendus des 8 conciles provinciaux qui se produisent entre 1580 et 1610, on voit paraître un article condamnant les astrologues et les prédictions astrologiques. C'est le cas du concile provincial de l'archidiocèse de Normandie, réuni par le cardinal Charles de Bourbon-Vendôme, qui se tient du 23 avril au 22 mai 1581 à Rouen⁵³ ; celui de l'archidiocèse de Reims, réuni par Charles de Lorraine, cardinal de Guise, qui se tient dans cette ville en 1583⁵⁴ ; celui de l'archidiocèse d'Aquitaine, réuni par l'archevêque de Bordeaux Antoine Prévost de Sansac qui se tient dans cette ville en 1583⁵⁵ ; celui de l'archidiocèse de Tours, réuni par

et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?, éd. par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, Société, droit et religion (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010), 167-86; Venard, « Les conciles provinciaux post-tridentins de France, sous la censure de Rome ».

⁵² Venard, « Les conciles provinciaux post-tridentins de France, sous la censure de Rome », 40.

⁵³ *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Rouen l'an M.D.LXXXI. Par Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Cardinal de Bourbon... corrigé et confirmé par nostre saint Pere le pape Grégoire XIII... le tout mis en françois, par F. Claude de Saintes, évesque d'Evreux* (Paris : Chez Pierre l'Huillier, 1582), chap. 2, article 7, 12v-13v. L'original latin se trouve dans : Louis Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata* (Paris : Denis Bechet, 1646), 172B. La traduction française connaît plusieurs réimpressions.

⁵⁴ *Le premier concile provincial tenu à Rheims, l'an 1583. Par Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Cardinal de Guyse... Le tout corrigé, et approuvé par notre saint Pere le pape Gregoire XIII. Et mis en françois par M.H. Meurier...* (Reims : Jean de Foigny, 1586), 21v-22r. L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 230. « Sortilegiis Matrimonii usum impediens, vel aliud nocumentum inferentes, genethiaci, et qui divinationibus seu praedictionibus ad artem iudiciariam pertinentibus (quas impie Prophetias appellant) utuntur, vel eisdem fidem adhibent, excommunicentur. » Le texte latin et sa traduction française ont été publiés dès 1586, avec plusieurs réimpressions.

⁵⁵ L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 286. Nous n'avons pas trouvé l'original français. Le passage mentionné apparaît dans : Jean-

l'archevêque Simon de Maillé de Brézé (qui a dirigé l'élaboration du cahier du clergé aux états d'Orléans de 1560), qui se tient en partie à Tours et en partie à Angers en 1583⁵⁶, ceux de l'archidiocèse de Toulouse en 1590, et de l'archidiocèse de Narbonne en 1609, réunis tous deux par le cardinal-duc François de Joyeuse⁵⁷. On peut également y ajouter celui de l'archidiocèse de Cambrai, réuni par l'archevêque-duc Louis de Berlaymont en 1586 qui possède un statut à part puisqu'il réunit des diocèses sous domination française, sous domination espagnole, ou placés sous la juridiction du Saint-Empire⁵⁸. Lors du concile, Cambrai, ville indépendante, est alors sous domination française tout en suivant une juridiction ecclésiastique indépendante, mais partiellement influencée par l'Espagne. Les directives du concile provincial de 1612 de l'archevêché de Sens, dont dépend Paris jusqu'en 1622, n'ayant pas été imprimées, nous n'avons pas d'information à ce sujet, mais il serait surprenant d'y voir une tendance différente.

À titre d'exemple, les conclusions du concile provincial de Normandie qui se tient en 1581 à Rouen, grande ville d'impression (en particulier d'almanachs) affirment ainsi au chapitre « de l'honneur et service de Dieu en general » le caractère idolâtre de l'astrologie, et condamnent non seulement le péché de composer des prédictions astrologiques, mais également celui, pour les fidèles, d'y ajouter foi :

Nous commandons qu'on admoneste le peuple au prosne tous les Dimenches n'estre loysible à aucun de garder en sa maison sciemment, ou de lire les livres de sorciers, ou

Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens* (Paris : A. Dezallier, 1679), 229-30.

⁵⁶ *Les décrets du concile provincial de Tours, tenu partie à Tours au mois de may, partie à Angers au mois de Septembre, l'an de nostre salut mil cinq cens quatre vingts trois... Traduits de Latin en François par Simon Gallant Tourangeau* (Paris : Gilles Beys, 1585), f^{os} 15v-16r. L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 336B.

⁵⁷ Pour les conclusions du concile de Toulouse, voir : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 548-49. Une traduction française du texte existe mais nous n'avons pas pu la consulter : *Le concile provincial de Tolose tenu par l'illustrissime et révérendissime Seigneur François de Joyeuse Cardinal, du tiltre de la Tressaincte Trinité du Mont, Archevesque de Tolose, l'an 1590* (Toulouse : Raymond Colomiez, 1597).. Pour celles du concile de Narbonne, voir : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 577. Les versions françaises de ces textes étant particulièrement difficile à trouver, nous renvoyons à la retranscription qu'en fait Thiers : Thiers, *Traité des superstitions*, 331-232. Sur le concile provincial de Toulouse de 1590, voir en particulier : Ludovic Azema, « Les statuts synodaux des archevêques de Toulouse, du concile de Trente à la révolution », in *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?*, éd. par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, Société, droit et religion (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010), 253-66.

⁵⁸ Thomas Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims ou Canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques des différentes diocèses qui dépendent ou qui dépendaient autrefois de la métropole de Reims*, vol. 3, 1844, p. tit. 3, can. 7, 569B-570A.

des libertins, Atheistes, ou d'aucuns heretiques que ce soit, ou autres condamnez par le saint Siege de Rome, sans la licence et permission de nostre saint Pere le Pape, et que tous ceux qui les gardent ou lisent sont excommuniez, et voulons que pour tels on les denonce ausdicts prosnes entre les sorciers et usuriers : mesmes que les Confesseurs examinent les penitens au sacrement de Confession sur ce fait.

Nous ordonnons le semblable estre fait de ceux qui gardent curieusement, et adioustent foy aux livres des astrologues et prognostications des choses qui dependent de l'occulte providence de Dieu sur nous : d'autant qu'ils detournent les hommes de la crainte et obeissance d'iceluy, les attirent à idolatrie et à reconnoistre et servir plus tost à la creature qu'au createur, en attribuant aux astres ce qui vient de la disposition speciale de Dieu, ce que neantmoins par sa permission les hommes peuvent quelquefois secrettement apprendre du diable pour nous abuser et punir à cause de noz pechez et de nostre curiosité⁵⁹.

Notons que plusieurs archidiocèses français n'ont pas organisé de conciles provinciaux, comme l'archidiocèse de Lyon. En outre, certains conciles, comme le concile d'Aix de 1585, n'abordent pas la question de l'astrologie. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas de dispositions similaires à celles des autres diocèses. Elles peuvent apparaitre dans des assemblées plus locales comme les synodes diocésains. Par exemple, les statuts synodaux du diocèse de Saint-Malo de 1618 condamnent « ceux que l'on appelle Bohemiens, qui entreprennent de dire la bonne aventure⁶⁰ ». Les statuts synodaux des diocèses de Grasse et de Vence de 1644 défendent aux prêtres de s'appliquer « aux sciences curieuses comme sont les Mathematiques » et leur défend « sous peines portées par les saints Canons [...] l'exercice [...] de l'Astrologie judiciaire, Chiromance, et toutes sortes de divinations⁶¹ ». Les statuts synodaux d'Agen de 1673 déclarent que « les predictions fondées sur l'Astrologie judiciaire sont des restes du Paganisme et de l'Idolatrie et des inventions du Demon⁶² ». Néanmoins, les sources étant difficiles à réunir, nous n'avons pu faire d'étude systématique. Il a sûrement existé des diocèses où l'astrologie a été moins poursuivie que dans les autres diocésaines, voire pas du

⁵⁹ *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Roüen l'an M.D.LXXXI*, chap. 2, article 7, 12v-13v. L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 172B. La traduction française parait dès 1583 à Paris, et connait plusieurs réimpressions.

⁶⁰ Thiers, *Traité des superstitions*, 232.

⁶¹ Antoine Godeau, *Ordonnances et instructions synodales par Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, 4^e éd. (Lyon : Jean Grégoire, 1666), 26-27.

⁶² Thiers, *Traité des superstitions*, 233.

tout. En l'état, nous nous limitons à l'étude des sources disponibles qui reflètent l'orientation générale de la Réforme catholique en France.

3.2 Le renouvellement régional des condamnations doctrinales

Les conciles provinciaux réaffirment la condamnation doctrinale de l'astrologie judiciaire, sans toutefois adopter une définition commune de celle-ci. Leurs propos se distinguent des textes des ordonnances de 1561 et 1579 et des normes romaines. Comparativement aux textes des ordonnances, leurs conclusions sont plus sévères et frappent plus largement : on ne parle plus spécifiquement de littérature astrologique, mais de toutes sortes de prédictions, et ce sont aussi bien les rédacteurs que les lecteurs qui sont condamnés ; le crime est mis au même niveau que l'athéisme, l'hérésie et le libertinage ; la sentence est l'excommunication. L'écart avec les normes romaines est tout aussi sensible : aucun des conciles ne reprend par exemple la nomenclature utilisée habituellement dans les textes romains, comme celles de la règle 9 de l'Index de 1564 qui condamne les « livres et écrits dans lesquels sont contenues [...] des divinations d'astrologie judiciaire ou d'art magique sur les événements futurs contingents (*futuri contingentes eventus*) ou les succès d'événements (*eventuum successus*) ou les hasards fortuits (*fortuiti casus*), excepté seulement celles qui, par des observations naturelles, sont écrites pour servir à l'art de la navigation, à l'art agricole ou à la médecine⁶³ ».

La terminologie employée par les différents conciles provinciaux est fluctuante (devins, astrologues, diseurs d'horoscopes, généthliques, astrologie, astrologie judiciaire, art judiciaire, inspection des astres). Les critères de démarcation entre astrologie permise et astrologie interdite ne reprennent pas les catégories thomistes. Les concessions romaines ne sont pas spécifiées. L'autorité de référence, si elle est nommée, est Augustin. Ainsi, le concile provincial de Normandie de 1581 condamne sans plus de précisions les « prognostications des choses qui dependent de l'occulte providence de Dieu sur nous », tandis que le concile provincial de Reims de 1583 parle simplement des « divinations et prognostications appartenantes à l'art iudiciaire » :

⁶³ Bujanda, *Index des livres interdits*, 775, 291-92. « Libri omnes et scripta chiromantiae, physionomiae, aeromantiae, geomantiae, hydromantiae, onomantiae, pyromantiae vel necromantiae, sive in quibus sortilegia, veneficia, auguria, aruspicia, incantationes magicae artis, vel astrologiae iudiciariae divinationes circa futuros contingentes eventus aut eventuum successus sive fortuitos casus, iis tantum naturalibus observationibus exceptis, quae navigationis, agricolationis sive medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt. »

Ceux qui empeschent l'usage de Mariage par sortilege, ou apportent quelque autre nuisance aux personnes, les Genethliques, et ceux qui s'adonnent, ou adioutent foy aux divinations et prognostications appartenantes à l'art iudiciaire, que meschamment ils qualifient propheties, soient denoncez pour excommuniez⁶⁴.

Le concile provincial de Bordeaux de 1583, plus précis dans sa définition des limites de « l'usage sacrilege de l'Astrologie judiciaire », interdit ainsi toute prédiction sauf celles concernant la météorologie. Il ne permet même pas les prédictions à usage médical :

C'est pourquoi, s'il se trouve quelques Ephemerides ou Almanacs imprimez qui traitent de cette Astrologie, et qui contiennent autre chose que les changements des Saisons et la disposition du temps, nous les condamnons de la mesme maniere que les Livres dont la Lecture est mauvaise, et nous defendons à toutes sortes de personnes de les lire, de les retenir, et d'y ajoûter foy⁶⁵.

On retrouve une position similaire dans le concile provincial de Toulouse de 1590.

Le motif théologique de condamnation, à défaut d'être le même partout, se rapporte toujours au crime de superstition dans sa forme la plus grave. Le concile provincial de Normandie de 1581 fait ainsi appel à une catégorie théologique de l'idolâtrie en accusant l'astrologie d'attribuer « aux astres ce qui vient de la disposition speciale de Dieu ». Le concile provincial de Reims de 1583 place la condamnation de l'astrologie dans le cadre de la condamnation « des sorceries, et autres semblables malefices du tout contraires à la religion Chrestienne » – une proximité que l'on constate également dans les conclusions du concile provincial de l'archidiocèse de Tours de 1583 qui, place ensemble les « abus que ce mesme ennemy du genre humain faict commettre iournellement aux hommes, par le moyen de l'Astrologie, principalement de celle que l'on appelle ludiciaire⁶⁶ » avec « arts et sciences

⁶⁴ *Le premier concile provincial tenu à Rheims, l'an 1583*, 21v-22r. L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 230. « Sortilegiis Matrimonii usum impediētes, vel aliud nocūmentum inferētes, genethliaci, et qui divinationibus seu praedictionibus ad artem iudiciariam pertinentibus (quas impie Prophetias appellant) utuntur, vel eisdem fidem adhibent, excommunicentur. » Le texte latin et sa traduction française ont été publiés dès 1586, avec plusieurs réimpressions.

⁶⁵ L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 286. Nous n'avons pas trouvé l'original français. La passage mentionné apparait dans : Thiers, *Traité des superstitions*, 229-30.

⁶⁶ *Les décrets du concile provincial de Tours... l'an de nostre salut mil cinq cens quatre vingts trois*, f° 15v. L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 336B.

magiques », « enchantemens », « ligatures d'oz, et d'herbes superstitieusement empactees ensemble ». Le concile provincial de Bordeaux de 1583 adopte de son côté une approche hérésiologique sur la base de la doctrine du libre arbitre en condamnant ceux « qui par l'inspection des Astres, à la façon des Chaldéens, songent plutost temerairement qu'ils ne predisent les choses à venir, et par l'usage sacrilege de l'Astrologie judiciaire, étouffent la liberté de l'homme et la providence de Dieu⁶⁷ ». La condamnation du concile provincial de Narbonne de 1609, de son côté, marque clairement son ancrage augustinien en affirmant que les « mathématiciens judiciaires » prédisent par « une alliance et un pacte tacite ou exprès avec les démons⁶⁸ ». L'expression « pacte tacite » désigne ainsi comme acte de divination diabolique le fait même de composer un horoscope.

La diversité de ces positions et du vocabulaire employés est gage de leurs caractères non conventionnels : il ne s'agit pas simplement d'une transformation des statuts diocésains selon les directives romaines, qui se contenterait de reprendre sans discernement les mots de l'Index sans y mettre la volonté de les appliquer ; au contraire, elles reflètent un positionnement personnel sur l'astrologie d'évêques qui n'ont aucune obligation en la matière. Elles illustrent aussi une divergence théologique avec Rome. Malgré leur caractère hétéroclite, les propos des conciles provinciaux français sont tous plus sévères que ceux des conciles étrangers, attachés à respecter les concessions romaines en matière d'astrologie judiciaire. Leur attitude condamnant en bloc les prédictions tranche par exemple avec la position mesurée du concile provincial de Milan de 1565 qui condamne les astrologues seulement dans la mesure où ils « prédisent *avec une entière certitude* les choses qui dépendent de la volonté et de la liberté des hommes⁶⁹ ». Or, on sait qu'un tel critère revient à autoriser la quasi-intégralité des prédictions astrologiques du moment qu'elles se présentent comme spéculatives.

Cette divergence entre Rome et les conciles français peut s'expliquer par le fait que les conclusions des conciles provinciaux sont souvent rédigées par les chanoines théologiques attachés aux évêques qui sont pour l'essentiel des docteurs issus de la faculté de théologie de

⁶⁷ L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 286. Nous n'avons pas trouvé l'original français. La passage mentionné apparait dans : Thiers, *Traité des superstitions*, 229-30.

⁶⁸ Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 577B. « damnamus [...] Mathematicos iudiciarios, cum Daemonibus foedera et pacta tacite, vel expresse habentes »

⁶⁹ Thiers, *Traité des superstitions*, 229. C'est nous qui soulignons.

Paris. Même si cela mériterait d'être vérifié au cas par cas, si l'on se réfère aux propos tenus par plusieurs théologiens parisiens pendant la même période (comme Simon Vigor, Jean Cotreau ou Denis Peronnet), ceux-ci défendent majoritairement sur l'astrologie la position augustinienne condamnant toute forme de prédiction et non le consensus thomiste. Si ces théologues avaient été au contraire jésuites, nous pouvons parier qu'ils auraient suivi les normes romaines. Cette hypothèse d'une « marque théologique » parisienne permet d'expliquer pourquoi, alors que dans les années 1580-1610 une partie du monde scientifique et théologique reste encore attachée à l'astrologie judiciaire en Europe, les diocèses français suivent une voie différente : sur ce point doctrinal, ils reflètent la position augustinienne de la faculté de théologie de Paris. Ce phénomène est amplifié par la non-reconnaissance des instructions de l'Index et de l'Inquisition par l'épiscopat français qui n'est pas obligé de suivre les normes canoniques en la matière, ou de renvoyer aux canons de l'Index ou à la bulle de Sixte V. À titre de comparaison, le concile provincial de 1607 de Malines ou le synode de 1610 d'Anvers – alors sous domination des Habsbourg d'Autriche – spécifient clairement que l'on observe au sujet des superstitions la bulle *Coeli et terrae*, en particulier en ce qui concerne l'astrologie judiciaire⁷⁰. De fait, les seuls conciles provinciaux à faire référence aux directives romaines sont ceux de Toulouse et Cambrai dont les évêchés possèdent encore des prérogatives inquisitoriales et sont donc incités à reprendre les normes canoniques en matière de lutte contre les superstitions⁷¹. Le chapitre sur « les hérétiques, les mages, les sorciers, et les astrologues » des conclusions du concile provincial de Toulouse de 1590 affirme ainsi qu'en matière de superstitions, et en particulier d'astrologie, « les constitutions promulguées par Sixte V de sainte mémoire sur ces choses doivent être gardées et rigoureusement observées⁷² », et celui de Cambrai fait de même⁷³. Néanmoins, signe de l'indépendance des évêques français, même ce concile arrive à défendre une position augustinienne en

⁷⁰ C'est ce que font également le concile provincial de Toulouse de 1590 et le concile provincial de Cambrai de 1586. Le premier cas s'explique par le fait que Toulouse possède encore une juridiction inquisitoriale. Le second cas s'explique par le fait que le diocèse de Tournai (qui dépend de Cambrai) est sous domination espagnole, et donc sous la juridiction de l'inquisition espagnole.

⁷¹ Dans le cas de l'archidiocèse de Toulouse, elles sont très symboliques : l'inquisiteur de l'archevêché, un dominicain, en a le titre sans les prérogatives. Dans celui de Cambrai, la situation est complexe, car une partie des diocèses appartient à la juridiction de l'Inquisition installée par l'Espagne dans les Provinces-Unies qui possède des compétences extraordinaires jusqu'en 1576, puis retourne après cette date sous l'autorité des évêques jusqu'à son démantèlement en 1633. L'autre partie des diocèses est indépendante ou sous domination française.

⁷² Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 550A.

⁷³ Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, vol. 3, p. tit. 3, can. 7, 569B-570A.

n'autorisant que les prédictions qui traitent « des pluies, des vents, des stérilités, des fertilités, des éclipses et autres choses similaires », sans permettre l'astrologie à usage médical, alors même que son usage est autorisé dans la bulle.

Ainsi, les conciles provinciaux français, sans toutefois présenter des indications doctrinales claires, soutiennent une interdiction totale de toute forme de prédiction astrologique sauf pour ce qui tient des prédictions météorologiques. En cela, ils se distinguent nettement de la position romaine ou de l'usage que nous avons observé dans les autres pays catholiques. Bien entendu, il existe très vraisemblablement des théologiens et des évêques français qui sont d'accord pour concéder une part de légitimité aux prédictions individuelles. Nous en croiserons par la suite. Mais ce qui est à la fois surprenant et marquant est le fait que ces positions ne sont pas représentées dans le discours ecclésial français. On les retrouve dans la seconde moitié du 17^e siècle, alors que le clergé français est devenu plus romain, et la question astrologique déjà beaucoup moins pressante, mais la période 1580-1650 semble se caractériser par l'existence d'un consensus chez les prélats et les théologiens pour condamner publiquement toute forme de prédiction individuelle, quitte à faire en privé quelques concessions voire même chez des prélats de cour, comme l'évêque de Boulogne Claude Dormy ou Richelieu, à patronner des astrologues. On peut dès lors parler de l'existence dans l'Église de France d'un consensus doctrinal sur la question astrologique, s'exprimant pendant les décennies 1580-1610, qui condamne toute forme de prédiction individuelle.

3.3 Une politique de réformation des consciences et de discipline des comportements

La réaffirmation de la condamnation doctrinale de l'astrologie s'accompagne de la mise en place dans plusieurs diocèses d'une politique de lutte contre l'astrologie qui vise à réformer les consciences des chrétiens et discipliner leurs comportements – « remodeler les fidèles⁷⁴ » selon l'expression de Jean Delumeau – sur le point particulier de l'astrologie. Elle repose sur l'action du maillon essentiel de la réforme tridentine, les prêtres diocésains, à qui il est désormais fait obligation de se faire le bras armé de cette lutte au moyen de trois outils : la prédication, les peines spirituelles et la direction des consciences. Dans l'ensemble, ces outils

⁷⁴ Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, (1^e éd. 1971) (Paris : Presses Universitaires de France, 2010), 387, <https://doi.org/10.3917/puf.delu.2010.02>.

sont les mêmes que ceux employés pour la lutte contre le protestantisme, la sorcellerie et les superstitions, mais adaptés de façon spécifique à l'astrologie.

3.3.1 La prédication

La prédication est l'un des outils privilégiés de la Contre-Réforme, aussi son utilisation dans la lutte contre l'astrologie n'est guère surprenante. Elle vise à réformer les consciences et conquérant les cœurs et les esprits au moyen de la rhétorique sacrée. Le concile provincial de Bordeaux de 1583 demande ainsi aux prêtres :

d'avertir tres souvent leurs peuples, que ceux-là commettent un crime tres-execrable, et sont excommuniez, qui par l'inspection des Astres, à la façon des Chaldéens, songent plutost temerairement qu'ils ne predisent les choses à venir, et par l'usage sacrilege de l'Astrologie judiciaire, étouffent la liberté de l'homme et la providence de Dieu⁷⁵.

Cette instruction, malgré sa brièveté, insiste sur la présence dans le discours anti-astrologique des prêtres de deux différents aspects : le premier est un discours d'autorité qui rappelle la condamnation canonique de l'astrologie à la fois sous l'aspect technique (l'excommunication) et sous l'aspect émotionnel (le « crime tres-execrable ») ; le second est un discours rationnel qui montre l'erreur de la prédiction (« songent plutost temerairement qu'ils ne predisent les choses à venir ») et justifie sa condamnation théologique positivement (« à la façon des Chaldéens ») et scolastiquement (« étouffent la liberté de l'homme et la providence de Dieu »). Elle traduit exactement la volonté des responsables catholiques de faire aussi bien appel à la raison qu'aux passions pour transformer les esprits, tout en exposant un résumé d'une argumentation contre l'astrologie telle qu'elles sont produites par les théologiens au même moment. Le public visé est principalement le « petit peuple », mais la qualité de nombreux sermons contre l'astrologie, comme ceux de Simon Vigor, montrent que les élites, en particulier les magistrats et la noblesse, font aussi partie des destinataires privilégiés. Ici, il s'agit alors de dénoncer l'utilisation des horoscopes par les chrétiens, convaincre de leur inutilité et de leur dangerosité, et également – peut-être – d'inciter les juges présents dans l'assemblée de s'engager plus avant dans la répression de l'astrologie.

⁷⁵ L'original latin se trouve dans : Odespunc de La Meschinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*, 286. Le passage mentionné est tirée de la version française du texte recopiée dans : Thiers, *Traité des superstitions*, 229-30.

3.3.2 Les peines spirituelles

L'application des peines spirituelles contre les astrologues judiciaires, et de façon implicite contre ceux qui les consultent, est un autre outil qui est beaucoup plus systématiquement invoqué que l'obligation de prédication. Tous les textes des conciles précisent que ceux qui font usage de l'astrologie judiciaire sont punis d'excommunication, avec des nuances selon les conciles. Par exemple, dans le concile provincial de Narbonne de 1609, l'usage ne concerne que ceux qui font profession (« les diseurs d'horoscopes » et les « astrologues judiciaires ») tandis que le concile provincial de Reims de 1583 y ajoute également tous ceux qui y accordent leur crédit (« ceux qui font usage, et les fidèles qui y adhèrent [utuntur vel adhibent] »). Si le point précis de la gravité de la consultation de l'astrologue n'est pas précisé ici c'est tout simplement parce que le droit d'Ancien Régime considère que la participation consciente au crime équivaut au crime. Jean Bodin le dit explicitement au sujet du crime de sorcellerie – et cela peut être facilement transposé au crime d'astrologie judiciaire – dans le tout premier paragraphe de son traité *De la démonomanie des sorciers* (1580) : toute personne consultant en connaissance de cause un sorcier peut être elle-même qualifiée de sorcier.

Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose. [...] Deduisans donc par le menu nostre definition, Premierement j'ay mis le mot, Sciemment, puisqu'il est ainsi que l'erreur ne peut emporter aucun consentement, comme dit la loy ; tellement que le malade qui use de bonne foy d'une recepte Diabolique à luy baillée par le Sorcier, qu'il pensoit estre homme de bien, n'est point Sorcier, car il a juste cause d'ignorance, mais non pas si le Sorcier luy declare, ou s'il invoque les malings Esprits en sa presence, comme il se faict quelquesfois, ce que j'ay mis seulement pour exemple, et qui sera plus amplement déclaré cy apres en son lieu⁷⁶.

L'astrologie étant un pacte tacite avec le démon, le même raisonnement s'applique. Un fidèle averti qui consulte un astrologue est donc lui aussi coupable d'excommunication, à moins qu'il puisse prouver qu'il a été en réalité ignorant de la gravité du crime, ce dont il appartient au juge de décider.

Le choix de cette peine correspond à la jurisprudence habituelle en matière de crime de superstitions, de divination et d'idolâtrie exposée dans la *causa 26* du *Decretum* de Gratien. La faculté de théologie de Paris confirme cette peine dans sa censure contre « ceux qui

⁷⁶ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Paris : Jacques du Puys, 1580), f° 1r.

s'employent à faire des Horoscopes et Nativitez » du 22 mai 1619 en invoquant le fait qu'il s'agit de la peine appliquée à l'écrivain chrétien du 2^e siècle Aquila Ponticus condamné pour avoir défendu l'astrologie judiciaire, comme en témoigne l'évêque du 4^e siècle Épiphane de Chypre dans son traité *De mensuris et ponderibus* : « en la primitive Eglise, Aquila Ponticus, encore que d'ailleurs il eust bien merité des Chrestien, fut neantmoins excommunié, et mis hors de l'Eglise⁷⁷ ». Cette excommunication est *ipso facto*, ou selon l'expression consacrée *latae sententiae*, c'est-à-dire que le pécheur est excommunié par le fait même de son acte (qui est un péché mortel) et non par la parole d'autorité prononcée par l'évêque. En pratique, toutefois, il faut que cette excommunication soit notifiée par le curé ou par l'évêque pour pouvoir être pleinement réalisée. Cette peine est la plus grave de toutes les peines spirituelles, normalement réservée à ceux qui commettent des crimes équivalents au meurtre, à l'inceste, au parjure ou à la fabrication de fausse monnaie, puisque celui qui en est frappé est exclu de la participation aux sacrements de l'Église, et est donc condamné à l'enfer s'il ne se repend pas. Il existe deux types d'excommunication : l'excommunication majeure, qui entraîne l'exclusion des sacrements et du lieu de l'Église, le séparant donc « du commerce des fidèles » ; l'excommunication mineure, qui prive le pénitent de l'usage des sacrements, du parrainage et, éventuellement, de la sépulture chrétienne. Comme la pratique de la sorcellerie, celle de l'astrologie judiciaire relève de l'excommunication majeure.

La procédure d'excommunication est très complexe. Cela est dû à la gravité de l'acte, mais aussi au fait que l'excommunication majeure, qui relève de la justice ecclésiastique, relève également du droit civil puisqu'elle est associée à une peine d'infamie qui interdit par exemple de témoigner en justice ou de prêter serment. C'est pour cela qu'en France, aux 16^e et 17^e siècles, pour éviter les abus d'excommunication, les juridictions civiles interdisent normalement aux clercs de rendre publiques des excommunications majeures de laïcs sans leur accord. On ne sait pas si dans le cas des crimes liés à la magie, la sorcellerie ou l'astrologie une tolérance a pu exister. Cela a vraisemblablement été le cas dans les territoires sous l'autorité du parlement de Toulouse, très attaché à la doctrine romaine, comme le sous-entend notamment le texte du concile provincial de Narbonne, qui enjoint les prêtres à « déclarer publiquement » les excommuniés ; cela l'a été probablement aussi dans d'autres

⁷⁷ [Marin] [Mersenne], *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* (Paris : Henri Guénon, 1634), 32-33.

parlements où se distinguent les catholiques dévots, comme ceux d'Aquitaine et d'Aix. De toute façon, l'adéquation entre la politique royale et ecclésiastique sur ce point n'incite pas les juges locaux à se faire les défenseurs de la loi sur ce point, mais il faudrait le vérifier dans la pratique, si tant est que des traces de telles procédures existent.

Après le concile de Trente, la procédure d'excommunication se déroule en plusieurs étapes reprises du passage de l'évangile de Matthieu (18, 15-18) où le Christ dit aux apôtres :

Si votre frère a péché contre vous, allez lui représenter sa faute en particulier, entre vous et lui : s'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère. Mais s'il ne vous écoute point, prenez encore avec vous une ou deux personnes, afin que tout soit confirmé par l'autorité de deux ou trois témoins. S'il ne les écoute pas non plus, dites-le à l'Église ; et s'il n'écoute pas l'Église même, qu'il soit à votre égard comme un païen et un publicain. Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié aussi dans le ciel ; et tout ce que vous délierez sur la terre, sera aussi délié dans le ciel.

Le dernier verset (« tout ce que vous lierez... ») est traditionnellement interprété comme le fondement théologique du pouvoir d'excommunication conféré aux successeurs des apôtres, les évêques. L'évêque ou le curé qui découvre que quelqu'un est coupable d'un crime valant excommunication doit lui faire trois avertissements séparés dans le temps et soumis à la condition de récidive, les *monitions canoniques*, dont le concile de Trente exige qu'elles se fassent discrètement. En France, dans le cas des laïcs, elles ne prêtent pas à conséquences, mais dans le cas des ecclésiastiques, chaque monition, qui doit être prononcée par l'évêque avec notification de l'officialité, amène des peines temporelles de plus en plus sévères : privation de bénéfice pour trois mois, puis privation de revenu total (c'est-à-dire le bénéfice plus les autres gratifications paroissiales) pendant une durée choisie par l'évêque, puis privation définitive du bénéfice en cours. Le clerc incriminé peut en faire appel auprès de l'officialité. Si après la troisième monition la personne continue de récidiver, elle est alors excommuniée. L'évêque ou le curé doit alors la déclarer publiquement et nommément excommuniée et lui interdire l'entrée de l'église. Le concile provincial de Narbonne de 1609 confirme que cette procédure doit être appliquée aux « diseurs d'horoscope » et aux « astrologues judiciaires » :

[Le Concile provincial de Narbonne] condamne les magiciens, les malfaiteurs ou empoisonneurs, les devins, les sorciers, les diseurs d'horoscope, ceux qui croient aux

augures, les astrologues judiciaires, ceux qui font pacte tacite ou exprès avec les démons, ceux qui prétendent guérir superstitieusement les maladies par imprécations, par paroles, par ligatures ou par quelque autre pratique. Il les excommunie ensuite *ipso facto* conformément aux saints décrets ; et il enjoint aux curés, s'ils découvrent quelqu'un coupable de ces crimes, de lui faire trois monitions canoniques de les quitter ; puis après, s'il ne veut pas le faire, de le déclarer publiquement et nommément excommunié, de lui défendre l'entrée de l'Église, et de l'en chasser en cas qu'il y entre.

L'excommunication peut être levée au moyen du sacrement de confession, qui peut être délivré par un simple prêtre dans le cas de l'excommunication mineure, mais qui doit être impérativement délivré par un évêque dans le cas des excommunications majeures. Une notice envoyée aux prêtres du diocèse de Toulouse rappelle que les « sorciers, enchanteurs et devins, et ceux qui les consultent⁷⁸ » font partie des vingt cas dont l'absolution est réservée à l'archevêque, et qu'il est interdit aux prêtres de les absoudre eux-mêmes.

3.3.3 La direction des consciences

L'utilisation des monitions canoniques et la prononciation officielle de l'excommunication restent des actions répressives qui supposent que le pécheur a déjà cessé de collaborer avec l'autorité ecclésiale. Après les guerres de religion, les évêques de France considèrent généralement que ce traitement n'est plus une solution très efficace pour ramener les égarés sous le giron de l'Église. Ils encouragent plutôt l'accompagnement personnalisé du fidèle par la pratique de la direction des consciences (ou accompagnement spirituel) qui vise à corriger petit à petit et en s'adaptant au cas par cas les comportements déviants. À terme, l'objectif reste le même : obtenir l'arrêt du comportement condamné, le repentir et l'aveu du pécheur, qui permettent l'administration du sacrement du pardon, afin de restaurer le lien de grâce entre celui-ci et Dieu, et le réintégrer dans la voie du Salut. Néanmoins, à la différence des monitions qui sanctionnent l'écart entre la volonté du pécheur et la loi de l'Église, la direction

⁷⁸ *Briefves et generales instructions pour les curez* (Toulouse : Raymond Colomiez, 1614), 32. Le livret commence par un « Advis particulier pour le reglement d'un Curé ». La plaquette est très rare, on peut la trouver dans un recueil contemporain publié par le libraire Colomiez : *Recueil de diverses ordonnances de Monseigneur l'illustrissime et reverendissime cardinal de Joyeuse, cy-devant archevesque de Tolose, renouvelées et imprimées par l'autorité de monseigneur le reverendissime evesque d'Aire, administrateur creé par sa sainteté dudit archevesché. Avec le Formulaire du prosne, Deux briesves instructions pour les curés, Ordonnance portant que les vicaires & confesseurs se presenteront tous les ans pour renouveler leurs lettres d'approbation, les cas reservés, et autres actes pour le reglement dudit diocese de Tolose ; comme il est couché en la page suivante. Necessary à tous prestres, curez, vicaires, confesseurs, sacristains, predicateurs, clerics et marguilliers.* (Toulouse : Raymond Colomiez, 1614).

des consciences suppose une relation d'échange et de confiance entre le prêtre et le fidèle par lequel le premier donne au second des éléments permettant d'examiner sa conduite afin de pouvoir identifier les fautes qu'il a commises et en juger la gravité. Elle s'appuie sur trois méthodes : une « pastorale de la peur », selon l'expression de Jean Delumeau, qui cherche à gagner le repentir du pécheur par attrition (un repentir motivé par la peur) en lui montrant les conséquences néfastes de son péché – en l'occurrence l'excommunication liée à la pratique de l'astrologie judiciaire qui le condamne à l'enfer ; une « pastorale de l'amour », qui vise à la contrition, un repentir motivé par l'amour de Dieu plus parfait que l'attrition ; une « pastorale de la raison », caractéristique du discours anti-astrologique, qui cherche à montrer l'erreur de ses principes et la vanité de sa pratique.

Il ne s'agit pas pour nous d'entrer dans le détail de l'histoire de la confession, qui a particulièrement intéressé les historiens depuis les années 1960 et sur laquelle il existe de nombreux ouvrages de qualité qui mettent en avant l'importance majeure de cette pratique dans l'histoire culturelle, psychologique et philosophique de l'Occident⁷⁹. Le principe même de la confession et de la pénitence remonte aux premiers temps de l'Église, et sa pratique apparaît sous différentes formes tout au long de son histoire. La réaffirmation du caractère sacramentaire de la confession (ou sacrement de pénitence) par le concile de Trente contre les critiques de Luther s'accompagne d'un changement profond des pratiques qui l'encadrent qui vont peu à peu se figer pour former le schéma de la confession auriculaire telle qu'on la connaît jusqu'à aujourd'hui. Désormais tout chrétien doit confesser au moins une fois par an tous ses péchés graves et présenter ses fautes au « jugement » du confesseur, qui peut donner ou refuser l'absolution⁸⁰. Le concile définit son déroulement ainsi : « poussé par la *contrition* de son péché, le pénitent vient s'en *confesser*, il reçoit l'*absolution* qui le réconcilie avec Dieu et se soumet à la *satisfaction* qui lui est imposée⁸¹ ». L'instant de la confession, ou *aveu*, devient dans l'après-Concile le centre des préoccupations des confesseurs. Lucien Bély signale ainsi que « les exigences ne cessent de croître en ce qui concerne l'exhaustivité et la précision

⁷⁹ Jean Delumeau, *L'Aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Nouvelles études historiques (Paris : Fayard, 1990); Philippe Rouillard, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Histoire (Paris : Cerf, 1996); Marcel Bernos, *Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles : Pastorale et vécu des fidèles, Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles : Pastorale et vécu des fidèles*, Le temps de l'histoire (Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2007).

⁸⁰ Rouillard, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, 78.

⁸¹ *Histoire des dogmes*, vol. 3 (Paris : Desclée, 1995), 174.

de la confession⁸² » ce qui amène au développement dans la seconde moitié du 16^e siècle des manuels de confession que Michel Bernos évalue « à plus de 600 dans le siècle qui a suivi le concile de Trente (1563-1660)⁸³ ». L'objectif de ces manuels dérivés des sommes de casuistiques médiévales, à destination des confesseurs, mais aussi des fidèles, est de lister les différentes catégories de péché et donner des critères permettant d'estimer leur gravité relative afin de pouvoir élaborer un examen de conscience optimal. Les productions les plus courantes, généralement en langue vulgaire et d'une longueur d'environ 600 ou 700 pages in-octavo, se contentent de simples questions-réponses énumérant tous les péchés, mais il existe également d'imposants in-folio en plusieurs tomes sur le sujet composés par les grands moralistes de l'après-concile, souvent des jésuites, qui exposent en détail les arguments théologiques et philosophiques qui appuient ces distinctions.

3.3.4 La discipline pastorale en pratique : les manuels de confession

Comment s'applique la discipline des pratiques astrologiques dans la confession ? Secret de confession oblige, si nous voulons comprendre les critères qu'appliquent les confesseurs sans nous appuyer seulement sur les sources normatives que sont les statuts diocésains, nous devons faire appel à ces manuels de confession dans lesquels est effectué le travail d'interprétation des exigences ecclésiales en fonction des pratiques des fidèles.

Dans le cas de l'astrologie, l'examen des conduites est relativement simple puisque les éléments de base du péché d'astrologie sont très facilement identifiables : il s'agit de la pratique des horoscopes ou de la détermination des jours favorables ou néfastes par la lecture des almanachs. Nous laissons de côté la question des jours favorables et néfastes, plus complexe d'approche car l'astrologie est loin d'en constituer le seul moyen d'identification, pour nous concentrer sur celle des horoscopes. Comme nous l'avons déjà souligné, l'une des spécificités des condamnations ecclésiales françaises de l'astrologie est qu'elles se fondent principalement sur la doctrine d'Augustin qui réprouve *a priori* toute pratique horoscopique, ce qui simplifie grandement la direction des confesseurs. Toutefois, le flou des statuts des conciles sur ce qui est entendu par « astrologie judiciaire » et l'usage habituel des confesseurs font que ceux-ci vont s'appuyer sur des manuels pour préciser cette question. Les statuts

⁸² « Dictionnaire de l'Ancien Régime ».

⁸³ Bernos, *Les sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, 21.

diocésains les obligent généralement à en posséder un, parfois un ouvrage précis imposé par l'évêque.

3.3.4.1 Les manuels espagnols : *Del Rio et Tomás Sánchez*

Or, en France, jusqu'aux années 1620, la production littéraire des manuels de confession est encore dominée par les écrits des moralistes espagnols qui possèdent en matière d'astrologie – leur réputation de laxisme n'est pas usurpée cette fois-ci – une interprétation beaucoup plus permissive que celles des théologiens et conciles français. De quoi semer le trouble vu que l'usage de ces manuels, dont certains sont traduits en français et imprimés avec les approbations nécessaires, est permis par plusieurs évêques.

Prenons deux exemples de manuels de confesseur parmi les plus consultés sur cette question, les *Disquisitiones magicæ* (1599-1600) du jésuite Martin Del Rio et l'*Opus morale in praecepta decalogi* de son confrère Tomás Sánchez (1613). D'autres tiennent des propos très similaires, comme l'*Instructio sacerdotum ac poenitentium* du cardinal ancien jésuite Francisco de Toledo (1601), traduite en français par le docteur en théologie Antoine Goffard sous le titre *L'instruction des prestres qui contient sommairement tous les cas de conscience* (Lyon 1628), ou la *Summa de la theologia moral y canonica* du cordelier Enrique de Villalobos (1623), traduite en français par le cordelier Léon Bacoué (ou Bacone) sous le titre de *Somme de la théologie morale et canonique* (Paris 1635)⁸⁴. Ces ouvrages sont généralement structurés de la manière suivante : ils répartissent les différents types de péchés en dix sections correspondant aux offenses faites à chacun des Dix commandements de Dieu ; l'astrologie y est abordée dans la section dédiée au premier commandement, c'est-à-dire les offenses faites au culte divin, dans la sous-section consacrée à la divination, qui reprend elle-même la structure des questions 92-95 de la *secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin.

Notre premier exemple, les *Disquisitiones magicæ* de Del Rio (1599-1600) n'adopte pas cette structure, étant donné qu'il est pensé en premier lieu comme un traité de démonologie, mais cela ne l'empêche pas d'être une référence très citée dans les manuels de confession, en particulier sur les questions liées à la divination. Sa traduction française de 1611 par André

⁸⁴ Francisco de Toledo, *L'instruction des prestres, qui contient sommairement tous les cas de conscience*, trad. par Antoine Goffard (Lyon : Antoine Pillehotte, 1628); Enrique de Villalobos et Léon Bacoué, *Somme de la theologie morale et canonique* (Paris : Denis de la Nouë, 1635). Tous ont été plusieurs fois réimprimés.

Du Chesne sous le titre *Les controverses et recherches magiques* acte cet usage en précisant sur la couverture que l'ouvrage est « [accommodé] à l'instruction des Confesseurs »⁸⁵. Del Rio y aborde les différents aspects de la pratique horoscopique qu'il classe en superstitieux ou non-superstitieux. Il reprend le cadre thomiste permettant tout ce qu'il y a de naturel dans l'astrologie en l'interprétant dans le sens le plus large, n'étant sévère qu'avec les infractions les plus évidentes au respect du libre arbitre. À propos de l'astrologie qui s'occupe des révolutions et prédit les vicissitudes de toute l'année de la guerre ou de la paix, la salubrité de l'air, le prix des vivres, les maladies des animaux, etc., Del Rio estime qu'elle n'est pas superstitieuse si elle fait profession de son opinion avec la crainte de l'opinion opposée (« astrologia species illa prima non est superstitiosa, si tantum profitetur opinionem cum formidine oppositi⁸⁶ »). À propos de l'astrologie qui contient le « magistère des nativités [*magisterium nativitatum*] », la condition est de faire seulement profession de doute (« secunda vero non est supersitiosa, si tantum profitetur suspicionem⁸⁷ »). À propos de l'astrologie des élections, elle n'est pas superstitieuse que dans le cas où elle se borne à affirmer que la chose se pliera aux circonstances (« tertia pars denique non est superstitiosa, si tantum dicat se aestimare, quod res bene sit cessura⁸⁸ »), et qu'en son for intérieur on ne lui en attribue pas plus que ces paroles (« revera animo suo non plus tribuat, quam verbis praese fert »). Cette dernière condition s'applique également aux cas précédents. Quant à l'astrologie qui outrepassé les trois précédentes manières, et qui prédit quelque chose comme devant advenir certainement, Del Rio la juge purement illicite et superstitieuse, et la qualifie dès lors de divination incertaine et vaine, indigne du nom d'art et de science⁸⁹.

Le célèbre *Opus morale in praecepta decalogi*, ouvrage posthume du jésuite de Cordoue Tomás Sánchez, publié pour la première en 1613 à Madrid puis très régulièrement réimprimé, suit la tendance affichée par Del Rio. Il donne d'ailleurs les positions de celui-ci sur les

⁸⁵ Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Louvain : Gerard Rivi, 1599). L'ouvrage a bénéficié d'au moins vingt-quatre éditions jusqu'à l'édition de Venise de 1747. Une traduction partielle en anglais de l'ouvrage est parue récemment : Martin Del Rio, *Investigations into magic*, éd. par P. G. Maxwell-Stuart (Manchester : Manchester University Press, 2000). Nous utilisons l'édition parue à Mayence chez Peter Henning en 1624 : Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Mayence : Peter Henning, 1624).

⁸⁶ Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, 1624, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570A.

⁸⁷ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570A.

⁸⁸ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 2, 570B.

⁸⁹ Del Rio, l. 4, c. 3, q. 1, conclusio 3, 570B. « Astrologia ullo istorum trium modorum ulterius tendens, et praedicans aliquid ut certo eventurum, mere illicita est, et superstitiosa. Totaque huiusmodi divinatio incerta est ac vana, nec artus aut scientiae digna nomine »

révolutions, les nativités et les élections qu'il donne comme référence en matière de discernement de la licéité des pratiques astrologiques⁹⁰. De son côté, Sánchez affirme que l'astrologie naturelle qui conjecture à partir des aspects des astres les choses naturelles qui tiennent à la médecine, l'agriculture ou la navigation est licite, et rajoute même qu'il s'agit là d'un fait évident : « ce dont personne ne doute [De qua re nemo dubitat] ». Quant à l'astrologie qui considère le « point de nativité », il affirme qu'elle n'est pas illicite lorsqu'elle considère les tempéraments et propensions des hommes. Il indique à cette occasion que la bulle de Sixte V ne condamne les astrologues que dans la mesure où ils prédisent les hasards fortuits ou ce qui dépend du libre arbitre : dans ce cas, il s'agit effectivement d'un pacte avec le démon, et donc un péché mortel. Mais il affirme également, en suivant Suarez, que lorsqu'un astrologue prétend dans ses prédictions à une plus grande certitude qu'il ne peut savoir, il n'y a là nulle superstition, mais simplement une erreur de témérité et de tromperie (*error temeritatis et mendacio*), puisqu'il commet une erreur dans des conclusions de physique en leur donnant plus de certitude qu'elles n'en ont réellement.

Ainsi, ces auteurs, qui s'appuient sur une interprétation très conciliante de la position thomiste parviennent à restreindre le caractère illicite de la pratique astrologique à des critères psychologiques de créance et d'adhésion à la « certitude » du discours astrologique. Ils laissent la porte ouverte à une approche tolérante de la pratique astrologique qui va l'autoriser dans la plupart des cas sauf ceux où la négation du libre-arbitre ou l'invocation des démons est manifeste.

3.3.4.2 Les manuels français : Jean Benedicti,

À l'inverse des productions espagnoles, les productions françaises abordent l'astrologie moins souvent, moins en longueur, avec moins de précision et de façon beaucoup plus sévère, signe peut-être que la pratique horoscopique y est de façon générale moins répandue que dans les autres pays, ou que déjà au début du 17^e siècle elle est en déclin⁹¹. Parmi les

⁹⁰ Tomás Sánchez, *Opus morale in praecepta decalogi* (Madrid : Ludovicus Sanchez et Joannes Hasreius, 1613).

⁹¹ Par exemple, l'important *Le directeur pacifique des consciences* du capucin Jean François de Reims (2^e édition : 1634) n'en parle pas et n'évoque que des superstitions qui ne sont pas de l'ordre de la divination : Jean François de Reims, *Le directeur pacifique des consciences*, vol. 2 (Paris : Samuel Thiboust, 1634), 96-108. Autre manuel très répandu, *La vraye guide, des curez vicaires et confesseurs* du bénédictin Pierre Milhard paru la première fois à Toulouse en 1597 affirme simplement dans son examen des péchés sur le premier commandement que le pécheur « S'il a appris, et s'est servy d'aucun art magique de divination, sortilege, enchantement, Physionomie, astrologie iudiciaire, et tels autres, peche mortellement : et de mesme s'il en tenoit des livres, ne pouvant estre

productions françaises que nous avons consultées, le seul ouvrage qui reprend la position des moralistes espagnols est la *Praxis fori poenitentialis ad directionem confessarii, in usu sacri sui muneris* du jésuite lyonnais Valère Regnault (1616)⁹². Pour les autres, la référence à Augustin est quasi systématique et il est préféré à Thomas d'Aquin, qui dans les rares cas où il est cité est de toute façon interprété dans un sens augustinien⁹³.

Le très populaire *La Somme des pechez et le remede d'iceux* du cordelier breton Jean Benedicti (1584) est un exemple important⁹⁴. On ne sait pas grand-chose de l'auteur, mis à part qu'il est prédicateur et professeur de théologie dans la ville de Lyon à partir de 1575 et occupe des charges de haute responsabilité dans son ordre de ces années jusqu'à sa mort en 1593⁹⁵. Il est réputé très érudit, maîtrisant le latin, le grec, l'hébreu et des rudiments d'arabe. L'usage des cordeliers et ses propos en matière de théologie inciteraient à penser qu'il fut formé à la Faculté de théologie de Paris, mais cela n'est pas certain. Son ouvrage, inspiré de *l'Enchiridion sive Manuale confessoriorum* du théologien Martín d'Azpilcueta (1553) dit « doctor Navarro » (ou « Navarre » en français) dont il copie le plan général, est l'un des plus érudits manuels de confession de la fin du 16^e siècle, malgré son usage de la langue vernaculaire. Cette double caractéristique, érudition et usage du français, explique vraisemblablement son succès auprès des prêtres : Lucie Humeau a dénombré quarante-six éditions et réimpressions du texte jusqu'en 1620⁹⁶.

La Somme des pechez et le remede d'iceux est imprimée pour la première fois à Lyon en 1584 et reçoit l'approbation des docteurs de la faculté de théologie d'Avignon, celle du provincial des cordeliers de cette ville Balthasar Brochet, docteur de Sorbonne, ainsi que l'autorisation signée de sa main du cardinal Georges d'Armagnac, archevêque d'Avignon et de

absous qu'il ne les ait quittez ou promis de les brusler incontinent. » (Pierre Milhard, *La vraye guide, des curez vicaires et confesseurs* (Rouen : Robert de Rouves, 1610), 70. Milhard renvoie en marge à la bulle de Sixte V.

⁹² Valère Regnault, *Praxis fori poenitentialis ad directionem confessarii in usum sacri sui muneris*, vol. 2 (Lyon : Horace Cardon, 1616), 50-54.

⁹³ Cela est particulièrement manifeste chez Thiers, qui considère que les choses « casuelles et non nécessaires » dont la prédiction est interdite selon Thomas se rapportent à tous les phénomènes qui ne sont pas de l'ordre de l'astronomie mathématique (éclipses, révolutions, saisons, cours des étoiles et planètes, conjonctions, aspects et oppositions) : Thiers, *Traité des superstitions*, 218-19.

⁹⁴ Benedicti est simplement la traduction latine de Benoît. Néanmoins, le cordelier est toujours désigné par ce nom, peut être afin d'éviter la confusion avec le théologien Jean Benoist, mort en 1573, curé de l'église des Saints-Innocents à Paris, connu pour son édition annotée et commentée de la Bible.

⁹⁵ Lucie Humeau, « Le regard porté sur les femmes par le franciscain Jean Benedicti à travers son manuel de confession *La somme des pechez et le remede d'iceux...* (1595, rééd.) » (mémoire de master, Lyon, ENSSIB, 2013), 49-60.

⁹⁶ Humeau, 61-69.

Toulouse. Comme les ouvrages des jésuites espagnols, le texte aborde le cas de l'astrologie dans le chapitre sur les offenses au premier commandement, toutefois il l'inclut au milieu d'une discussion sur les hérésies et non sur la divination. Il liste les appellations courantes des astrologues (« judiciaires », pronostiqueurs, « almanaquistes ») auxquelles il ajoute les appellations tirées d'Augustin (généthliques, et « planétaires ») et un surnom semblable à celui donné aux protestants (prédestinés). Il les accuse d'être des gens qui possèdent sur le libre arbitre une doctrine erronée.

Qui croit à une destinée fatale, pensant que toutes choses arrivent nécessairement, et qu'il n'y a aucune contingence és choses humaines : en quel erreur sont tombez nos Predestinés, Genethliaques, astrologues, ludiciaires, Pronostiqueurs, Almanaquistes, Planetaires et autres fatalistes, qui nyent le franc arbitre, et les facultez de la liberté, qui est compossible avec la Providence divine, laquelle n'impose aucune nécessité aux esprits raisonnables pouvans dominer Astres, Planettes, et toutes influences celestes. Péché mortel.

De façon très originale, l'auteur invoque contre eux une censure de la Sorbonne que nous n'avons pu identifier, mais qui semble d'origine médiévale et qui a peut-être été trouvée dans une des nombreuses collections de censures, les *monumenta*, composées par plusieurs docteurs de la Faculté de théologie au 16^e siècle, et circulant sous forme manuscrite.

Aussi est ce un des erreurs condamné par la Sorbonne de Paris. *Que le ciel ou son intelligence puisse agir en l'ame raisonnable comme au corps humain : Item que nos volontez et pensees soyent causees du ciel, etc.* Et par ainsi de dire, si un tel est né sous tel signe ou planete, il sera bon ou mauvais, il mourra par eau, par feu ou sera pendu, ou il aura telle fortune, ou aura telle femme, ou un tel mary.

Comme toujours dans les textes des théologiens français, il existe une ambiguïté à propos de ce qui est interdit ou non dans l'astrologie : est-ce toute forme de pratique horoscopique, ou simplement les affirmations revendiquant la certitude ? Benedicti parle également de la physionomie, la science interprétant les caractères des hommes à partir des traits de leur figure, dont la légitimité est alors débattue, quoiqu'avec moins de vigueur que pour l'astrologie, et pour celle-ci il concède qu'elle est permise à titre de conjecture, mais non de certitude.

Item de deviner selon la physiognomie, ce qui despend de la volonté. Il se pourroit faire, peut estre par coniecture, comme nous lisons de Socrates, mais non par certitude.

Cette concession pour la physiognomie s'applique-t-elle également à l'astrologie ? Nous pensons que non et qu'il s'agit au contraire d'une distinction qu'il établit entre l'une et l'autre science, comme le montre sa condamnation précédente de la simple affirmation qu' « un tel est né sous tel signe ou planete ». On retrouve un tel traitement différencié entre l'astrologie et la physiognomie dans d'autres ouvrages français⁹⁷. Benedicti poursuit en réaffirmant que l'astrologie judiciaire ne peut prétendre au statut de science, et qu'elle est non seulement une doctrine erronée, mais également une doctrine hérétique, dont la simple croyance est un péché mortel qui condamne au bûcher.

Celuy, qui non seulement adiouste foy à telle science (ie me mesprens de l'appeler science, veu qu'elle n'a aucun principes solides de vraye science) et astrologie peche mortellement : aussi celuy qui ose defendre que par tel art, on peut predire les choses futures, qui dependent du franc arbitre, lequel outre le péché mortel, est heretique et blasphemateur, et comme tel doit estre dedié à Vulcan, c'est à dire, bruslé : car il a fait paction avec le diable, comme feirent iadis Bardesanes et les Priscillianistes, etc. Péché mortel⁹⁸.

Ainsi, *La Somme des pechez et le remede* illustre bien l'écart de traitement sur l'astrologie entre une tradition française marquée par les autorités de la faculté de théologie de Paris et Augustin et une tradition espagnole beaucoup plus thomiste et conciliante avec la pratique des horoscopes individuels.

Un manuel plus tardif, *Le directeur des confesseurs* de Bertin Bertaut (1634) confirme cette différence. Bertin Bertaut, né en 1581, mort en 1658, dit avoir étudié la théologie avec Charles de Condren bien qu'on ne sache ni où ni comment, puis devient en 1627 curé d'Alleaume, près de Valognes en Normandie. Se qualifiant de théologien et prédicateur, il exerce comme confesseur principal et directeur des bénédictines. En 1634, il fait paraître *Le directeur des confesseurs* qui vise à offrir un guide pour la résolution des consciences sous une forme plus didactique en adoptant le format du « catéchisme » c'est-à-dire celui de la question-réponse. L'ouvrage, qui n'a apparemment pas reçu les approbations nécessaires, est blâmé dès sa sortie

⁹⁷ Bertaut Bertin, *Le directeur des confesseurs, en forme de Catechisme*, 25^e éd. (Lyon : Jean Certé, 1668), 266-67.

⁹⁸ Jean Benedicti, *La Somme des pechez et le remede d'iceux* (Lyon : Pesnot, 1584), liv. 1, c. 9, n° 17-18, 76-77.

par la faculté de théologie de Paris, néanmoins son cas est rapidement régularisé et dans l'édition de 1637 il fait figurer quatre approbations de docteurs de la Sorbonne résidant en Basse-Normandie. Ces déconvenues n'entravent pas son succès : en 1657, du vivant de l'auteur, l'ouvrage en est à sa vingt-deuxième édition, sans compter ses multiples réimpressions à Paris, Lyon, Rouen et Caen. De ce que nous avons pu voir, les propos de Bertaut sur l'astrologie ne sont pas modifiés entre l'édition de 1637 et la vingt-cinquième et dernière édition de 1668, l'une des plus répandues, que nous utilisons pour les citations.

Le plan général de l'ouvrage est très proche de celui des autres manuels. Bertaut discute de l'astrologie au milieu d'une discussion sur les différentes divinations, elle-même dans un chapitre consacré aux offenses faites au premier commandement de Dieu. La question qu'il pose et la réponse qu'il apporte sont les suivantes :

* *Est-ce péché de faire tirer son Horoscope ?*

1. Par vanité et sans créance, ce n'est que péché véniel.

2. Par créance à telles prédictions, c'est péché mortel ; car c'est attribuer au cas fortuit les choses futures contingentes, qui dépendent du franc arbitre de l'homme, et dont la connoissance est réservée au secret conseil de Dieu : Et quoy que les Astrologues alleguent quantité de raisons pour iustifier leurs predictions il doit suffire au Chrestien de sçavoir que l'Eglise par la Bulle de Sixte V ait condamné l'Astrologie iudiciaire, les horoscopes et leurs autheurs. *E iamsi non certe affirmare audeat* dit la Bulle⁹⁹.

La réponse apportée par Bertaut est extrêmement intéressante. Elle montre que pour le théologien toute pratique astrologique est un péché. Il exclut rapidement les cas où elle n'est faite que par amusement, c'est-à-dire les cas où il n'y a aucune adhésion de la conscience, en le punissant comme curiosité vénielle : il s'agit peut-être de qualifier un usage mondain et récréatif des horoscopes. Dans tous les autres cas, il s'agit d'un péché mortel. L'auteur écrit après 1630, c'est-à-dire les années à partir desquelles la bulle de Sixte V commence à être beaucoup mieux connue parmi les théologiens français, aussi cette référence n'est guère surprenante. Ce qui l'est plus est la façon dont Bertaut extrait une phrase de la bulle pour qu'elle serve d'autorité à son propos au mépris des concessions faites par la bulle elle-même envers la pratique astrologique : cela montre à quel point la position défendue par le

⁹⁹ Bertin, *Le directeur des confesseurs*, 266.

théologien est bien ancrée dans le monde théologique français. De plus, alors que dans toutes les autres questions sur la divination, Bertaut renvoie à l'interprétation de Del Rio, ici il ne renvoie à personne. Quant aux justifications du caractère illicite de la pratique astrologique, le théologien fait référence au cadre augustinien classique qualifiant la divination de pacte avec le démon.

Dans les éditions plus tardives de son ouvrage (la question n'est pas présente dans l'édition de 1637, elle l'est dans celle de 1652), Bertaut rajoute la question suivante répondant à l'objection des prédictions qui se réalisent où il reprend les mêmes mots que l'on a déjà vus chez Simon Vigor, Pereira et Del Rio affirmant que le diable a des capacités de connaissance supérieures et que Dieu peut également lui révéler certaines informations de l'ordre des futurs contingents afin de confondre le pécheur qui s'adonne à l'astrologie judiciaire :

** Mais on a veu souvent arriver l'effect des predictions ?*

Il est vray, mais ce n'a pas esté l'aspect des Astres qui l'a signifié, mais le demon qui l'a revelé : car encore qu'il ne connoisse pas les choses futures contingentes, qui dépendent de la libre volonté de l'homme, il a pourtant une grande connoissance de son temperament et inclination, pour prévoir les choses qui en peuvent provenir, comme querelles, maladies, morts, etc. que si quelque Astrologue a predict une chose future contingente, ç'a esté par le ministre du Demon qui l'avoit apprise par revelation d'un bon Ange, par la permission de Dieu qui se sert du Demon pour chastier la curiosité des hommes, disent *Delrio et Pererius*¹⁰⁰.

Notons que la référence à Del Rio est immédiatement complétée par celle à Pereira qui soutient sur l'astrologie la position la plus sévère des théologiens jésuites.

L'attitude radicale de Bertaut contre l'astrologie apparait également dans le formulaire de confession générale proposé en fin de son ouvrage. Au 17^e siècle, il est d'usage, dans un souci de pénitence et pour les très grandes occasions, de faire une confession générale de tous les péchés commis pendant son existence. Afin d'apaiser le souci d'exhaustivité du fidèle sans entrer dans un niveau de détail qui ferait basculer l'acte dans le scrupule, des formulaires de confession générale sont proposés : le pénitent n'a alors qu'à le répéter en choisissant les

¹⁰⁰ Bertin, 266-67.

items qui lui conviennent. Or, à propos des péchés de superstitions, Bertaut propose justement un item sur l'astrologie :

l'ay avec creance consulté ou conseillé autruy de consulter les devins pour apprendre d'eux quelque chose occulte, péché mortel, avec ignorance et bonne foy, péché véniel.

l'ay fait tirer mon horoscope avec creance et desir de sçavoir ce qui m'arriveroit, péché mortel : sans créance, et par la seule curiosité, péché véniel¹⁰¹.

Dernier exemple, encore plus tardif, qui montre le fondement augustinien du rapport à l'astrologie des confesseurs français, est celui de *l'Examen general de tous les états et conditions, et des pechez que l'on peut commettre* du « sieur de Saint-Germain »¹⁰². Cet autre manuel à succès rédigé par l'ancien protestant devenu prêtre membre de la compagnie de la Propagation de la foi Pierre de La Vergne de Tressan présente l'originalité de classer les péchés non plus selon les commandements, mais selon les états de vie : l'auteur propose ainsi près de quatre-vingts catégories allant des ecclésiastiques (clercs tonsurés, sous-diacres, prêtres, bénéficiers, curés, chanoines, confesseurs, prédicateurs, docteurs, missionnaires, etc.) aux laïcs (gens mariés, enfants, maîtres, domestiques, magistrats, officiers, militaires, artisans, etc.). La question de la pratique astrologique apparait dans la partie consacrée aux obligations des pères et mères, et l'auteur y réaffirme la condamnation de toute pratique astrologique :

[Que les confesseurs demandent] S'ils ont consulté et ajoûté foy à l'Astrologie judiciaire ; s'ils ont fait faire l'horoscope de leurs enfans, et si entre les jours de l'année ils ont crû que les uns estoient heureux et les autres malheureux, ayant fondé là-dessus la conduite et l'établissement de leur famille ; ce qui est un crime tres-enorme, qui attaque également la puissance, la providence, et la bonté Divine ; car il ne faut point chercher d'autre cause de tout ce qui arrive dans le monde, dit S. Augustin, que la toute-puissante volonté de Dieu, et on ne peut douter que tous les jours estans son ouvrage, ne soient également bons en eux-mesmes, et qu'à proprement parler, il n'y a que le peché qui les rende malheureux à nostre égard, comme il n'y a que la vertu qui les fasse heureux, disent les saints Peres¹⁰³.

¹⁰¹ Bertin, 514.

¹⁰² Le sieur de Saint-Germain [pseudo.], *Examen general de tous les états et conditions, et des pechez que l'on peut commettre* (Paris : Guillaume Desprez, 1670).

¹⁰³ Le sieur de Saint-Germain [pseudo.], 198-99.

En marge, l'auteur recopie le décret du concile de Braga de 561 « Si quelqu'un pense que les âmes humaines sont liées à des astres qui règlent leur destinée, comme les païens et Priscillien l'ont dit, qu'il soit anathème » ainsi que quatre passages de la *Cité de Dieu* (l. 5, c. 7 ; l. 5, c. 6, 7 et 12) et un passage du *De doctrina christiana* d'Augustin (l. 2, c. 22).

4 Conclusion : après 1610, une réforme des mœurs enfin prête ?

Ainsi, entre 1560 et 1610, l'épiscopat français a posé les bases d'une politique de lutte contre la pratique astrologique en France. Grâce à son militantisme, les juges civils doivent désormais punir tous les « devins et faiseurs de pronostications et almanachs excédans les termes de l'astrologie licite » (ordonnance de Blois), les prêtres doivent condamner en chaire l'astrologie judiciaire et encadrer les pratiques des fidèles en la matière. Désormais, il ne reste plus qu'à fixer définitivement les limites de l'astrologie judiciaire : une tâche qui va s'avérer plus ardue que prévue, notamment à cause des divergences théologiques entre traditions augustinienne et thomiste sur la question.

L'année 1610, qui marque un sommet dans l'investissement de l'épiscopat français contre l'astrologie, marque aussi la fin d'un effort collectif. Après cette date, la question cesse d'être au cœur des préoccupations de l'épiscopat français. Individuellement, plusieurs évêques continuent de prendre des mesures contre l'astrologie dans leur diocèse, mais après le concile provincial de Narbonne de 1609 plus aucune assemblée réunissant plusieurs évêques n'aborde la question. Aucune des nombreuses assemblées du clergé du 17^e siècle n'en traite plus, pas même les états généraux de 1614-1615, alors même que les représentants du tiers état ramènent plusieurs fois la question sur le devant de la scène, en particulier entre 1600 et 1630. Un *Avis de l'Assemblée-Générale du Clergé de France, à Messieurs les Archevêques et Evêques de ce Royaume* paru au terme de l'assemblée du clergé de 1625, qui comprend 158 articles sur le statut et les devoirs des évêques et des prêtres aborde en détail les questions disciplinaires. On y trouve des remarques disciplinaires sur la nourriture, l'avarice, la chasteté, les jeux de cartes et de dés, la tonsure, l'entretien des équipages de chasse, le fait de posséder des oiseaux ou d'assister à des comédies, et encore des dizaines d'autres remarques similaires, mais rien sur les horoscopes ou l'astrologie judiciaire. De même, dans l'article 138, il est recommandé en particulier aux curés de prononcer en chaire des anathèmes contre ceux

qui « consultent les devins, touchant le succès de leurs entreprises », mais rien une fois de plus sur l'astrologie.

Est-ce le signe d'un changement de préoccupation ? À l'évidence oui. Pour les évêques, la stratégie a changé. Après s'être surtout préoccupés de la lutte contre l'hérésie et les « superstitions savantes » comme la divination, les évêques estiment qu'il est temps de s'attaquer de front au problème des pratiques religieuses populaires dont le caractère non-chrétien, déjà dénoncé par les humanistes protestants, apparaît de plus en plus au grand jour. Dans son concile provincial de 1624, l'archidiocèse de Bordeaux, pourtant à la pointe des combats contre l'astrologie, n'aborde plus la question, ni celles de la divination et des arts magiques, et se concentre au contraire sur les superstitions ayant trait au culte chrétien.

Il faut également noter que les enjeux religieux liés à la prédiction de l'avenir ont perdu en intérêt depuis la fin des guerres de religion. Les historiens ont depuis longtemps mis en évidence la rupture opérée par l'ascension au trône d'Henri IV en 1594 et la fin des guerres franco-espagnoles en 1598 sur la façon dont la société française se perçoit elle-même. Même si l'édit de Nantes reste perçu par une frange importante de monde politique et religieux français comme une trêve plus que comme une paix, il demeure néanmoins que la fin des querelles dynastiques et la politique d'apaisement menée par le nouveau Roi ont pour conséquence le tarissement d'un imaginaire apocalyptique encouragé par un climat de peur eschatologique¹⁰⁴. Ce changement est appelé de ses vœux par le haut clergé français, tel l'évêque Jean-Pierre Camus qui invite les trois états dans l'une de ses homélies prononcées lors des états généraux de 1614-1615 à cesser de se préoccuper des « signes avant-couriers du terrible et dernier advenement du Messie¹⁰⁵ » pour se concentrer sur les problèmes plus urgents du royaume de France.

¹⁰⁴ Sans surprise, le retour des guerres civiles avec la Fronde ressuscite cet imaginaire apocalyptique et ravive la production astrologique, notamment lors de l'éclipse de Soleil du 12 août 1654 : Élisabeth Labrousse, *L'entrée de Saturne au Lion : l'éclipse de soleil du 12 août 1654* (La Haye : M. Nijhoff, 1974).

¹⁰⁵ Jean-Pierre Camus, *Homelie des trois simonies, Ecclesiastique, Militaire, et ludicielle. Prononcee en l'Assemblée generale des trois Estats de la France, en l'Eglise des Augustins à Paris, le premier Dimanche de l'Advent 1614* (Paris : Claude Chappelet, 1615), 9.

Mais une autre raison entre en jeu, laquelle nous allons maintenant détailler : l'action de plus en plus importante de la Robe, qui vient offrir une nouvelle réponse répressive contre l'astrologie.

Partie 2

Entre tolérance et répression :

La Robe et l'astrologie

(1560-1614)

4

La naissance d'un crime : l'astrologie dans le droit civil

En France, jusqu'à la seconde moitié du 16^e siècle, être astrologue et pratiquer l'astrologie judiciaire n'est pas illégal. Malgré l'existence de condamnations théologiques, les autorités judiciaires considèrent qu'elles n'empêchent pas *a priori* l'exercice de l'astrologie judiciaire. Certes, il peut exister un usage divinatoire des horoscopes, mais celui-ci est considéré comme un abus de la pratique ordinaire. Tout comme l'existence des charlatans ne remet pas en cause l'exercice de la médecine elle-même, la présence des sorciers parmi les astrologues ne remet pas en cause leur discipline.

Dans ce chapitre, nous nous intéressons à la genèse de la criminalisation civile de l'astrologie en France. Cette réflexion s'élabore en deux temps. Nous essayons tout d'abord de comprendre comment, entre 1560 et 1615, l'astrologie est passée du statut d'objet extérieur à la réflexion juridique au statut de crime qui doit être puni sous certaines conditions. Dans un second temps, nous détaillons les critères utilisés par les jurisconsultes pour définir les « mauvais astrologues ».

Le changement de statut de l'astrologie est le fruit d'une évolution lente de la réflexion juridique. Dans les années 1560-1574, si les théologiens et évêques français militent pour la répression des pratiques astrologiques afin de purifier la société des sources de l'hérésie et d'apaiser la colère de Dieu, le monde juridique est loin de partager les préoccupations du clergé. Plus sensibles à l'humanisme dans son versant scientifique, marqués par les idéaux néoplatoniciens et stoïciens, les magistrats français adhèrent plus facilement que les théologiens à une conception du monde dans laquelle les événements sublunaires sont régis par les mouvements des astres. Le contexte politique troublée et l'action du pouvoir royal vont peu à peu faire sortir les magistrats français de leur indifférence. Alors que les guerres

de religion font rage au sein du royaume et que la situation politique se détériore, la Robe s'interroge progressivement sur l'identité des « ennemis de l'intérieur » à qui l'on attribue l'origine des discordes civiles. Au même moment, le pouvoir royal promulgue les ordonnances de 1561 et 1579. Elles définissent le nouveau statut légal de l'astrologie, et stimule la réflexion des juristes français. Ainsi, entre 1574 et 1615, ces derniers débattent de la juste interprétation des articles concernant les almanachs et pronostications, et par là, du statut légal de l'astrologie en France.

Ensuite, les juristes fondent leurs débats sur des arguments très différents des théologiens : fidèle à la tradition de l'humanisme juridique et au principe que toute justice procède du Roi, leurs discussions visent avant tout à mettre en cohérence les ordonnances avec les autres références du droit, de façon à fonder l'autorité des textes de 1561 et 1579 et guider leur interprétation. Ils ne cherchent pas à définir philosophiquement ce qu'est la mauvaise astrologie, mais plutôt à identifier les comportements que la loi déclare illicites – ce qui est une façon de contourner la prérogative des théologiens sur la définition de la doctrine. Leurs conclusions s'orientent ainsi dans une direction différente : au lieu d'établir des critères de démarcation, ils élaborent des profils types de « mauvais astrologue ». Celui-ci est d'abord identifié aux figures traditionnelles du sorcier et du bohémien, avant de progressivement désigner à partir de 1600 l'astrologue dans le sens courant, c'est-à-dire le faiseur de pronostications.

1 Étudier le cadre juridique de l'astrologie à partir des commentaires de droit

La question du cadre légal régissant la pratique astrologique pendant la période 1560-1615 pose de nombreuses difficultés, et le choix du corpus possède une grande influence sur la réponse. C'est pourquoi, après avoir présenté les problèmes inhérents à la notion de norme juridique dans le droit non codifié des 16^e et 17^e siècles, nous allons présenter notre matériau d'étude, les commentaires de droit criminel.

1.1 Le problème de la norme juridique dans un droit non codifié

Sous l'Ancien Régime, le « cadre légal » des disciplines intellectuelles n'est pas défini de façon explicite. Cette situation s'explique premièrement par le fait que le droit n'est pas conçu comme un objet clos. Il existe une interconnexion entre le droit et les autres disciplines

savantes, si bien que la question du statut juridique de l'astrologie peut difficilement être décollée du débat philosophique et théologique sur le sujet¹. Du point de vue philosophique, le droit est une composante de philosophie morale, en étant l'application de l'éthique. Du point de vue théologique, il est le reflet humain de la justice divine. Le droit est donc fondé sur la vérité et doit s'appuyer à ce titre sur tous les discours la vérité. Les arguments issus de la théologie et de la philosophie ont donc toute leur légitimité dans le débat juridique. Malgré tout, le droit est une discipline autonome et considère que ces arguments ne peuvent être reçus comme tel : pour pouvoir être acceptés, ils doivent être proférés par une autorité reconnue, et c'est au jurisconsulte qu'il appartient de définir la liste et la hiérarchie relative des autorités. Au 16^e siècle, l'humanisme juridique s'est fait une spécialité de cette activité, entrant en compétition avec la théologie positive qui mène un travail similaire sur les lieux théologiques. D'innombrables querelles naissent alors sur l'autorité relative du droit civil sur le droit canon, des Pères sur les théologiens, des auteurs profanes sur les auteurs sacrés. Le « cadre légal » d'une discipline comme l'astrologie se trouve donc au carrefour d'une querelle d'autorité à laquelle les jurisconsultes offrent rarement une réponse claire.

Deuxièmement, il existe un écart entre la notion de législation telle qu'elle est conçue à la fin de la Renaissance et ce que nous entendons actuellement par ce terme. Malgré l'existence d'édits et d'ordonnances royales, le droit français d'Ancien Régime n'est pas codifié. Le droit civil (*jus civile*), qui désigne les règles qui s'appliquent aux sujets du Roi dans une juridiction donnée, repose avant tout sur des traditions locales et variables : les « coutumes », qui servent de référence pour les juges et les parlements locaux. Ceci est particulièrement vrai dans le nord de la France, pays de droit coutumier, alors que le Sud est beaucoup plus attaché

¹ Le statut juridique des savoirs à l'époque moderne, notamment le lien entre norme juridique civile et norme religieuse, a fait l'objet de nombreuses recherches récentes qui ont notamment montré l'interconnexion entre débats juridiques et débats philosophiques, et aussi l'importance des préoccupations philologiques et érudites dans l'élaboration de ces normes : Ian Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance : The Case of Law*, Ideas in Context (Cambridge [etc.] : Cambridge University Press, 1992); Lorraine J. Daston et Michael Stolleis, éd., *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy* (Farnham, Surrey (GB) & Burlington, VT : Ashgate, 2008). Le cas de l'astrologie n'a pas reçu de traitement direct. Le point a été indirectement abordé par Drévuillon à propos des almanachs : Hervé Drévuillon, *Lire et écrire l'avenir : l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*, Époques (Seysel [Paris] : Champ Vallon diff. Presses Universitaires de France, 1996). Pour la période médiévale, l'étude du procès de Simon de Pharès par Jean-Patrice Boudet aborde la question de l'attitude du Parlement vis-à-vis des condamnations théologiques : Jean-Patrice Boudet, éd., *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, vol. 2, Société de l'Histoire de France 515 (Paris : Honoré Champion, 1997). Le traitement légal de l'astrologie est initialement comparable à celui de l'alchimie dans le sens où ce n'est pas principalement l'alchimie, mais certaines pratiques (comme la fausse monnaie) qui font l'objet de condamnation.

au droit romain, codifié. Le droit criminel (*jus criminale*), qui concerne les infractions, ne repose pas quant à lui sur une base univoque. Même s'il est conçu comme émanant de la justice royale supposée s'exercer de manière uniforme sur l'ensemble du royaume, les juges chargés de l'appliquer peuvent s'appuyer sur une multitude de textes de référence allant de la Bible au droit romain, en passant par les ordonnances royales. Il possède donc une grande latitude d'interprétation.

Dans ce cadre, deux approches sont possibles pour définir un « cadre légal » régissant la pratique de l'astrologie pendant l'Ancien Régime. La première consiste à étudier les procès eux-mêmes. Toutefois, le matériau est ingrat. En effet, l'une des spécificités de la justice française d'Ancien Régime est le fait que les juges n'ont pas à motiver leurs décisions : les motifs invoqués pour juger un cas n'apparaissent donc pas dans les arrêts qu'ils rendent. Peut-être serait-il possible, au prix d'un dépouillement systématique des archives très lacunaires des juridictions d'Ancien Régime, d'espérer identifier certaines tendances. Mais nous ne possédons pas la statistique nécessaire : non seulement il n'existe pas de collections ou de répertoires de cas d'astrologues passés devant la justice comme cela existe à propos d'autres crimes, comme la sorcellerie, mais de plus, la quasi-intégralité des archives des procès criminels du Châtelet a été perdue, ce qui empêche d'identifier les éléments contextuels permettant de comprendre pourquoi on inculpe les astrologues². Il ne nous reste donc que la deuxième solution : étudier la pratique judiciaire à travers ses tentatives de normalisation aux 16^e et 17^e siècles : en particulier à travers les commentaires de droit criminel et les commentaires du droit romain.

1.2 Les commentaires de droit criminel

Les commentaires de droit criminel sont un type très commun de littérature juridique des 16^e et 17^e siècles. Il s'agit de recueils d'ordonnances et d'édits, où chaque texte est accompagné de commentaires juridiques. Composés par des jurisconsultes – un terme commun désignant tout spécialiste du droit – ils servent à la fois de code et de manuel de

² Comme nous le verrons par la suite, l'astrologie dépend de la juridiction « extraordinaire », c'est-à-dire celle du Grand Criminel, consacrée aux crimes graves et qui dépend en première instance du Grand Châtelet. Or les registres de la chambre criminelle du Grand Châtelet ne sont conservés qu'à partir de 1651 (et de façon lacunaire), et tous les sacs contenant les pièces des procès ont été perdus. Pour les procès amenés en appel devant le Parlement, la série des arrêts intermédiaires et des sentences définitives est quasiment intacte (environ 3000 cartons et registres), mais ils ne sont guère exploitables vu leur extrême laconisme (la nature du crime n'y est souvent pas précisée).

jurisprudence à destination des magistrats et avocats. À partir de la fin du 16^e siècle, dans une France en pleine unification administrative, ces commentaires – qui abandonnent le latin pour le français – cherchent à unifier et clarifier l'interprétation locale de la justice criminelle. Ils viennent orienter le travail des juges dans la caractérisation des délits et le choix des peines, et surtout les aider à trouver « l'esprit des lois et des ordonnances » (selon l'expression de Montesquieu) censé guider l'exercice de la justice criminelle à travers tout le royaume. Ils contribuent par leur large diffusion (on les retrouve aussi bien dans les bibliothèques des rois que dans celles de bourgeois ou de religieux) à harmoniser l'exercice de la justice à travers le royaume. Ils sont particulièrement nombreux dans la période 1580-1630, à la suite du grand mouvement de réformation de la plupart des coutumes locales du royaume lancé par les derniers Valois, poursuivi sous Henri IV, et achevé dans les premières années du règne de Louis XIII. Ils permettent de suivre l'évolution de la législation sur l'astrologie avec précision jusqu'aux années 1630.

Leurs auteurs comptent parmi les principaux jurisconsultes de la fin du 16^e siècle et du début du 17^e siècle : en particulier le président Barnabé Brisson, Louis Le Caron (dit Charondas)³, Pierre Guénois⁴, Guillaume Terrien⁵, Jean Duret⁶, Jean Tournet⁷, Gabriel Michel

³ Louis Le Caron (1534-1613) est l'un des plus importants jurisconsultes de la fin du 16^e siècle. Avocat spécialiste du droit civil, il est nommé lieutenant général au bailli de Clermont par Catherine de Médicis. Claude-Pierre Goujet, « Louis Le Caron dit Charondas », in *Bibliothèque française ou histoire de la littérature française*, vol. 14 (Paris : Guérin et Le Mercier, 1752), 272-74; Anicet Digard, « Etudes sur les jurisconsultes du seizième siècle : Louis Le Caron dit Charondas », *Revue historique de droit français et étranger* 7 (1861) : 177-92; Lucien Pinvert, « Louis Le Caron dit Charondas (1536-1613) », *Revue de la Renaissance* 1 (1901) : 1-9, 69-76, 181-88.

⁴ Pierre Guénois (1520-1600 ?). On sait peu de choses sur ce jurisconsulte. Lieutenant particulier au bailli d'Issoudin, près de Bourges, il est l'auteur de nombreuses compilations et de commentaires juridiques. Il a aussi collaboré avec Cujas dans ses éditions des codes théodosiens et justiniens, dont il a notamment réalisé les chronologies placées à la suite des recueils.

⁵ Guillaume Terrien (151...-1573 ou 1574). On ne sait quasiment rien de cet avocat et magistrat normand, principal jurisconsulte du parlement de Normandie, si ce n'est qu'il a été lieutenant général du bailli de Dieppe, et a vraisemblablement collaboré avec le président Claude Groulart issu de la même ville. Son œuvre sur la coutume normande fait autorité jusqu'au 18^e siècle. On trouve un homonyme au 15^e siècle, occupant la même charge, un homonyme en 1617 au poste d'échevin de Dieppe, ce qui montre que la famille fait partie de la vieille notabilité locale (David Asseline, *Les antiquitez et chroniques de la ville de Dieppe*, vol. 2 (Dieppe : Maisonneuve, 1874), 193.).

⁶ Jean Duret (1540-1605). Ne pas confondre avec Jean Duret médecin du Roi. D'une importante famille de magistrats de Moulins, il fait ses études à Poitiers avant de devenir avocat à Moulins. Voir : Henry Faure, *Antoine de Laval et les écrivains bourbonnais de son temps: seizième et dix-septième siècle* (Moulins : M. Place, 1870), 43-51.

⁷ Jean Tournet (15...-163.). Parisien, avocat au parlement, collaborateur de Michel de la Rochemaillet, il a publié plusieurs ouvrages sur le droit coutumier parisien, le droit civil et le droit ecclésiastique, pour lesquels il reçoit des gratifications de la part du clergé. Il a également le traducteur du latin vers le français des œuvres de René Chopin (avec Michel de la Rochemaillet), de Horace Turselin et de John Barclay. Voir : Pierre Taisand et Claude-

de La Rochemaillet⁸, René Choppin⁹, Adam Théveneau¹⁰ et Laurent Bouchel¹¹. Formés dans les grandes universités françaises de droit à Poitiers, Bourges, Toulouse ou Valence, ils ont pour la plupart exercé en tant qu'avocat au parlement de Paris avant de servir dans une juridiction de province. Souvent de passage à la capitale, où ils publient leurs ouvrages et rendent compte de leur juridiction, ils communiquent et échangent entre eux, formant ainsi une communauté érudite partageant des lectures et des objectifs communs.

Ces auteurs jouissent d'une grande renommée dans le milieu juridique. Cette renommée est généralement antérieure à la publication de leurs maitres-ouvrages, car l'exercice de commentaire, long et technique, est réservé à une élite possédant la reconnaissance de ses pairs, une certaine érudition, et une expérience de la publication juridique. Elle est aussi le fruit de la publication elle-même, car, une fois l'ouvrage publié, celui-ci est fréquemment utilisé par les juristes afin d'interpréter les textes légaux, rendant le nom de l'auteur

Joseph de Ferrière, *Les vies des plus célèbres jurisconsultes de toutes les nations, tant anciens que modernes... nouvelle édition augmentée* (Paris : Pierre Prault, 1737), 757-58.

⁸ Gabriel Michel de la Rochemaillet (1562-1642). Angevin, il fait ses humanités à Paris au collège de Clermont et au collège de Lisieux, puis part à Angers faire son droit. Il travaille ensuite sous la férule de René Choppin à Paris, où il se distingue en tant qu'avocat, avant que la surdité ne le force à se retirer. Il se consacre alors au cabinet et publie plusieurs ouvrages de droit et de jurisprudence, dont les œuvres de Choppin (avec Jean Tournet) et la suite des *Edicts et ordonnances des Roys de France* d'Antoine Fontanon, qui font de lui une personnalité du monde juridique parisien. Ami de Pierre Charron, il en édite les œuvres après la mort de celui-ci (en 1603), et c'est lui qui en communique la correspondance à Gassendi. Voir : Taisand et de Ferrière, 705-7; Louis Moréri, « Michel de la Roche-Maillet (Gabriel) », in *Le Grand dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* (Paris : Libraires Associés, 1759); Lucien Auvray et Charron, « Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de La Rochemaillet », *Revue d'Histoire littéraire de la France* 1, n° 3 (1894) : 308-29.

⁹ René Choppin (1537-1606). Né à Le Bailleul près de La Flèche, il fait ses humanités à Paris, puis part à Angers faire son droit. Il reçoit son bonnet de docteur en droit en 1554. Après avoir exercé comme avocat à Angers, il part à Paris, où il devient avocat au Parlement en 1560. Il se spécialise dans le droit ecclésiastique. En 1564, il devient seigneur d'Arnouville. Humaniste, ami d'Étienne Pasquier, maître de Gabriel Michel de la Rochemaillet, il est l'auteur de commentaires sur les coutumes d'Anjou et de Paris, et d'un traité sur la juridiction du domaine royal du Forez. Ce dernier lui vaut l'anoblissement par Henri III. Ligueur, il est exilé puis rappelé par Henri IV. Il finit sa vie à Cachan.

¹⁰ Adam Théveneau (15...-16...). Très peu d'informations nous restent à son sujet. Fils d'Adam Théveneau, sieur de Chevillon et de Perrette, il devient avocat au parlement de Paris vers 1600. En 1607-1608, il publie deux institutions du prince particulièrement appréciées. En 1629, il publie un commentaire des ordonnances dédié à Richelieu qui rencontre un grand succès. Catholique, anti-romain, proche de la propagande royale, il est un important représentant du gallicanisme juridique.

¹¹ Laurent Bouchel (1559-1629). Né à Crépy-en-Valois, fils d'un receveur ordinaire du duché de Valois, il fait ses humanités à Paris, puis devient avocat au Parlement. Son talent lui vaut d'entrer au conseil particulier de Catherine de Médicis. Catholique modéré, proche du pouvoir monarchique, partisan du Roi sous la Ligue, il devient maître des requêtes sous Henri IV, puis avocat au Conseil privé du roi en février 1615. À partir de 1608, il se lance dans la rédaction de plusieurs commentaires de droit ainsi que d'une des premières encyclopédies du droit, *La bibliothèque ou Thresor du droict françois* (1615), monument d'histoire juridique et immense succès de librairie. On possède de lui un *Journal* dans la veine de celui de Pierre de L'Estoile. Sur sa vie : Nicolas Le Roux, « Des bourgeois et des princes. Paris, 1614-1617 », *Dix-septième siècle* 276, n° 3 (2017) : 463-76, <https://doi.org/10.3917/dss.173.0463>.

extrêmement familier. Les meilleurs ouvrages sont régulièrement réédités, parfois une dizaine de fois en un demi-siècle, des collègues ou disciples de l'auteur se chargeant de mettre à jour les références juridiques, ajoutant si nécessaire d'autres commentaires (mais sans jamais rien soustraire), créant ainsi de prestigieuses lignées de jurisconsultes. C'est le cas par exemple de la lignée composée par quatre des plus grands jurisconsultes parisiens de la période 1580-1630 qui ont travaillé sur les éditions successives du célèbre *Code du roy Henry III*, la première tentative de codification du droit français sur le modèle romain. L'ouvrage est compilé à l'origine sous l'égide du président Brisson en 1587 avec des rééditions par son équipe (1593, 1594, 1597), puis est ensuite repris et commenté par Le Caron (1601, 1605, 1609), Tournet (1615), et enfin Michel de La Rochemaillet (1622, 1623, 1628).

Nous nous appuyons également sur les commentaires du droit romain. Le droit romain désigne un ensemble de textes juridiques hérités de la Rome antique encore utilisés comme référence légale par les juridictions européennes. Ils sont réunis dans une compilation désignée au 16^e siècle sous le titre *Corpus juris civilis* qui contient notamment le Code Justinien (*Codex Iustinianus*), un recueil de constitutions impériales (Codes Grégorien, Hermogénien et Théodosien) édité sous l'empereur Justinien au 6^e siècle. En France, contrairement à l'Italie, le droit romain n'a pas de préséance, mais il demeure la base de la formation juridique des étudiants en droit, et son enseignement à l'université connaît un renouveau important au 16^e siècle. À propos de l'astrologie et de la divination, l'édit *De maleficis et mathematicis* du code Justinien constitue une référence importante, qui est commentée par les grands professeurs de droit romain de la fin du 16^e siècle et du début du 17^e siècle, en particulier Pierre Grégoire, Jacques Cujas et Giulio Pace (dit Jules Pacius), qui ont été les maîtres des principales figures de la magistrature française sous Henri IV et la régence de Marie de Médicis.

1.3 Le corpus

Les commentaires de droit criminel forment un corpus large et mal référencé et nous avons dû opérer une sélection parmi les ouvrages disponibles. Pour les ouvrages parus avant 1600, notre choix a été guidé par des contraintes pratiques. Nous n'avons trouvé que deux commentaires abordant (et de manière modeste) la question de l'astrologie pendant cette période¹² : le *Commentaire du droit civil... observé au pays et duché de Normandie* de

¹² Nous nous sommes appuyés sur la liste des principaux ouvrages de droit criminel et de jurisprudence français pour les 16^e-18^e siècles donnée par : Jean-Marie Carbasse et Pascal Vielfaure, *Histoire du droit pénal et de la*

Guillaume Terrien (1^{re} édition 1574)¹³ ; et l'*Advertissemens sur l'edict... de Blois* de Jean Duret (1^{re} édition 1586)¹⁴. Nous leur ajoutons le *Syntagma iuris universi* de Pierre Grégoire (1^{re} édition 1582), imposant manuel de droit oscillant entre l'encyclopédie et le commentaire, qui aborde à quelques reprises la question des astrologues¹⁵. Pour la période après 1600, où la question est plus couramment discutée, nous nous sommes intéressés aux ouvrages à plus forte diffusion : le *Corps du droit françois* compilation réalisée sous l'égide l'imprimeur genevois Jean de Laon (1^{re} édition 1600)¹⁶ ; *Le code du roy Henry III* commenté par le Louis Le Caron (1^{re} édition 1601)¹⁷ ; *La pratique judiciaire de Jean Imbert... illustrée et enrichie* de Pierre Guénois (1^{re} édition 1602)¹⁸ ; *La bibliothèque ou thresor du droict françois* de Laurent Bouchel (1^{re} édition 1615)¹⁹ ; et le *Commentaire sur les ordonnances* de Adam Théveneau (1^{re} édition 1629)²⁰.

justice criminelle (Presses Universitaires de France, 2014), 147-50; Armand-Gaston Camus et André Dupin, *Lettres sur la profession d'avocat*, vol. 2 (Paris : B. Warée, oncle, 1818), 166-68. Nous y avons ajouté également les ouvrages les plus fréquemment trouvés en bibliothèque.

¹³ Guillaume Terrien, *Commentaires du droict civil tant public que privé, observé au pays et Duché de Normandie* (Paris : Jean du Puys, 1574), liv. 12, ch. 10, pp. 476-477. Autres éditions en 1578 et 1654.

¹⁴ Jean Duret, *Advertissemens sur l'edict d'Henry Roy de France et de Pologne, faisant droict aux Remonstrances proposées par les Estats du Royaume assemblez par son commandement enn la ville de Bloys l'an 1576* (Lyon : Benoist Rigaud, 1586), art. 36, pp. 87r-88r. Autres éditions en 1587 et 1602.

¹⁵ Pierre Grégoire, *Syntagma iuris universi*, 2^e éd., 3 vol. (Lyon : Ioannem Pillehotte, 1587), vol. 2, liv. 18, ch. 8, pp. 259-260 ; vol. 3, liv. 34, ch. 1, pp. 321-322, ch. 14, pp. 335-336. La première édition date de 1582, mais elle est rare, aussi nous préférons citer celle de 1587. Autres éditions en 1591, 1599, 1606, 1609, 1611, 1623 et 1639. D'une édition à l'autre la pagination change totalement.

¹⁶ *Le corps du droict françois, contenant un recueil de tous les édicts, ordonnances, stil, et pratique observée tant aux Cours souveraines qu'ès justice inférieures et subalternes du Royaume de France* (Genève : Jean de Laon, 1600), tit. 12, pp. 521-522. Nous avons trouvé différentes éditions réimprimées en gardant la même date. Certaines présentent Paris comme lieu d'édition. Il est difficile de savoir si l'ouvrage d'origine n'est pas une impression parisienne pirate qui aurait été maquillée à Genève.

¹⁷ Louis Le Caron, *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne, augmenté par L. Charondas Le Caron* (Paris : Jamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1601), 179v-80. Autres éditions en 1605, 1609, 1615, 1622, 1623 et 1628.

¹⁸ Pierre Guénois, *La pratique & ordre judiciaire és causes tant civiles que criminelles observée en toute la France, composée par M. Jean Imbert..., illustrés & enrichis de doctes commentaires... par Pierre Guenois...* (Paris : Nicolas Buon, 1602). Autres éditions en 1604, 1606, 1611, 1615, 1619, 1625, 1627, 1641 et 1661. Le texte d'origine de Jean Imbert date de 1535.

¹⁹ Laurent Bouchel, *La biblioteque ou Thresor du droict françois* (Paris : Veuve M. Guillemot et S. Thiboult, 1615), « Almanacs », pp. 150-151, « Astrologie », pp. 302. Autres éditions en 1629, 1666, 1667 et 1671.

²⁰ Adam Théveneau, *Commentaire de M. Adam Théveneau, advocat en Parlement, sur les Ordonnances* (Paris : Jean Guignard, 1629), tit. 3, art. 1-2, pp. 849-853. Autres éditions en 1641, 1647, 1648, 1666 et 1676.

2 L'apparition de l'astrologie dans la législation française

2.1 La législation sur la divination : les *mathematici* dans le droit romain

Qu'en est-il du droit sur la divination ? La réflexion juridique sur l'astrologie qui naît dans la seconde moitié du 16^e siècle n'apparaît pas sur un terrain vierge. Depuis le 15^e siècle qui a vu la répression de la divination ôtée des prérogatives des tribunaux ecclésiastiques pour être transférée aux tribunaux civils, celle-ci est un objet d'investigation par les juristes laïcs qui s'attachent à identifier quelles pratiques sont désignées par ce terme. Or, contrairement à ce que l'on pourrait supposer vu la condamnation traditionnelle de l'astrologie judiciaire en tant que divination par les théologiens, l'astrologie n'est jamais mentionnée dans le droit gallican sur le sujet. Le principal texte légal sur la divination, l'ordonnance de Charles VIII de 1490 mentionne les « ensorceleurs, devins, invocateurs d'esprits mauvais et nécromants », mais pas les généthliques, les mathématiciens ou les astrologues. C'est dans le droit romain que l'on trouve la seule condamnation des *mathematici*, dans les lois « artem » et « nemo » de l'édit du code Justinien *De maleficis et mathematicis et caeteris similibus* (C. 9, tit. 18). Elles stipulent :

[2] Artem geometriae discere atque exercere publice interest. Ars autem mathematica damnabilis est, interdicta omnino.

[...]

[5] Nemo auruspicem consulat, aut mathematicum, nemo ariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei, ac magi, et caeteri quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicio capitis ferietur gladio ultore prostratus quicumque iussis nostris obsequium denegaverit²¹.

Ces lois ne sont pas isolées. Elles s'insèrent dans une succession de six articles condamnant les sorciers, les aruspices, les magiciens ou encore les devins, et établissant les peines pour chacun d'eux.

²¹ Nous donnons le texte dans la version de Denys Godefroy (*Dionysius Gothofredus*), souvent rééditée, et qui sert de référence jusqu'au 18^e siècle. Toutefois, notons que de façon générale, il n'existe quasiment aucune variation sur cet édit entre les auteurs (et elles ne sont pas sur les lois 2 et 5). Denys Godefroy, *Codicis D. N. Iustiniani sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII*, 1^{re} éd. (Francfort : Feyerabend, 1587), C. 9, tit. 18, col. 779-781.

Au 16^e siècle, les magistrats – qui privilégient le droit gallican – considèrent que l’ordonnance de 1490 fait plus autorité que l’édit *De maleficis et mathematicis* et, s’il est cité comme référence, il est rarement commenté lui-même. C’est une caractéristique notable de la littérature légale française des 16^e et 17^e siècles que l’édit *De maleficis et mathematicis* ne constitue pas un lieu commun de réflexion sur l’astrologie, contrairement aux mondes germanique ou italien, où il constitue un sujet classique de thèse, par exemple. Au contraire, en France, seuls ceux qui commentent de façon exhaustive le code Justinien s’attaquent à cet édit, qui est d’ailleurs vu comme très secondaire : dans toute l’œuvre juridique du jurisconsulte Hugues Doneau, l’un des plus importants professeurs de droit du 16^e siècle, auteur de commentaires de la quasi-intégralité du *Corpus Juris Civilis*, le texte n’est jamais abordé. Ceci permet de comprendre le contexte d’élaboration du discours juridique sur l’astrologie : alors que dans le Saint-Empire ou en Italie c’est la législation sur la divination qui constitue le lieu commun de réflexion sur les *mathematici*, ce n’est pas le cas en France, où cette législation n’en fait pas mention. C’est la législation sur les almanachs qui joue ce rôle.

Malgré tout, il existe quelques interprétations françaises de l’édit *De maleficis et mathematicis* : certains professeurs de droit de la seconde moitié du 16^e siècle se donnant pour objectif de commenter linéairement l’intégralité du code Justinien, essaient de reconstruire le sens du texte. On retrouve ainsi chez Pierre Grégoire, Jacques Cujas ou Jules Pacius des remarques sur celui-ci. Celles-ci, faites mécaniquement, sont particulièrement intéressantes, car elles traduisent les réflexes juridiques des maîtres du droit français dès qu’il s’agit d’aborder la question de l’astrologie. Analysons-les brièvement.

Une première remarque s’impose : avant 1570, les jurisconsultes français ne s’intéressent qu’aux seuls articles de l’édit qui traitent des *maleficis*, tandis que ceux qui traitent des *mathematici* ne sont pas commentés. Ce désintérêt s’observe également dans d’autres types de publications juridiques françaises. Dans son dictionnaire des termes juridiques latins de 1558, François Hotman ne définit pas les *mathematici* alors qu’il s’intéresse au *maleficium*, au *medicus* ou à la *philosophia*²².

²² François Hotman, *Commentarius verborum iuris, antiquitatum Ro[manorum] elementis amplificatus* (Bâle : Nicolaum Episcopium iuniorum, 1558).

Après 1575, les juristes français commencent à commenter les articles sur les *mathematici*. Mais ils s'intéressent seulement à l'identification du sens du terme dans une perspective historique et philologique. Dans le *Syntagma iuris universi* (1576), Pierre Grégoire met en doute le fait qu'il ait un quelconque lien avec les mathématiques. Après avoir comparé les usages du terme dans les différentes législations antiques, il estime que celui-ci dérive d'une terminologie en usage dans le bas-peuple consistant à désigner par le terme *matematici* (sans « h ») « ceux qui, par d'excessivement curieuses et vaines recherches et observations, se nuisent à eux-mêmes, mais non aux autres ». Quant à ce dernier terme, il n'est pas sûr que celui-ci soit dérivé du terme grec *mathesis*²³. Le raisonnement étymologique de Grégoire n'est pas une pure invention de son esprit. Il s'appuie très vraisemblablement sur une distinction que l'on trouve dans un ouvrage du grammairien du 13^e siècle Évrard de Béthune, le *Graecismus*, qui est ensuite reprise par le juriste du 14^e siècle Jean Faure dans son commentaire du code Justinien réédité à Lyon en 1550 – la source vraisemblable de Grégoire²⁴. Dans le *Graecismus*, Évrard de Béthune affirme ainsi : « scire facit mathesis, sed divinare matesis/Philosophie matesim, magici dixere mathesim ». Cette distinction reposait sur la distinction orale entre *mathěsis* ayant une deuxième syllabe brève et *mathēsis* ayant une deuxième syllabe longue. Or, à la Renaissance, à la suite d'une évolution dans la prononciation du latin, cette distinction disparaît. C'est ce qui explique peut-être les hésitations de Grégoire et pourquoi ses réflexions ne sont pas reprises par ses successeurs. Les autres commentateurs de l'édit *De maleficis et mathematicis* préférèrent plutôt considérer que ce terme est une usurpation. Le terme *mathematici* est bien dérivé du terme grec *mathesis* et désigne bien les véritables mathématiciens ; toutefois, son utilisation dans ce texte témoigne du fait qu'au temps de la Rome antique, certains devins peu scrupuleux n'ayant pas les compétences des mathématiciens se faisaient passer pour tels auprès du peuple afin de gagner sa confiance ; ils s'adonnaient néanmoins à des pratiques désapprouvées par les mathématiciens. Dans les *Paratitla in libros IX. Codicis Justiniani* (1579), Cujas considère ainsi que les *mathematici* de l'édit sont des « imposteurs [qui] abusent du

²³ Grégoire, *Syntagma iuris universi*, vol. 3, liv. 34, ch. 1, p. 321AB. « Qua ratione maleficia distingui possunt a vanis quibusdam et curiosis nimium perquisitionibus et observationibus, quarum sectatores matematici quoque vulgo dicti sunt aliquando, seipsos tantum, non alios laedentes. Verum cum T. non cum th. Graecorum nominum declinatio et formatio ad amussim non se opponat. »

²⁴ Jean Faure, *In Iustiniani Imperatoris Codicem Breviarium* (Lyon, 1550), 238.

nom honorable des mathématiques par leurs inepties imaginaires »²⁵. Denys Godefroy le copie sur ce point²⁶. Pour Pacius, dans l'*Analysis codicis* (1616), les *mathematici* de l'édit se comparent aux « vrais mathématiciens, comme les sophistes aux philosophes, les charlatans aux médecins, les mauvais orateurs [*rabulae*] aux avocats, les hérétiques aux théologiens²⁷ ». Dans un autre commentaire de 1606, il utilise également le terme de *pseudo-mathematici* pour les désigner²⁸.

À quelles pratiques illicites s'adonnaient les *mathematici* usurpateurs ? Un point important est que pour tous ces auteurs, l'assimilation de celles-ci avec l'astrologie judiciaire n'est pas immédiate. Pour Cujas, ceux qui sont condamnés dans l'édit le sont d'abord à cause de leur curiosité pour le destin, qui inclut de façon secondaire l'observation des étoiles²⁹. La même observation peut être faite chez Pierre Grégoire : ce n'est qu'au moment où il mentionne le récit fait par Tacite de l'expulsion des *mathematici* de Rome qu'il pense que le terme pourrait désigner plus spécifiquement dans ce contexte ceux qui s'adonnent à « l'astrologie divinatrice ou curiosité judiciaire³⁰ ». Pour Pacius, il faut distinguer les *mathematici* des *Chaldaeis* : les Chaldéens font des prédictions à partir des nativités et de l'aspect des étoiles, tandis que les mathématiciens de l'édit vaticinent également au moyen de la géomancie, la chiromancie et la physionomie³¹. Aucun de ces auteurs, d'ailleurs, n'utilise le terme *astrologi*, ne condamne la pratique des horoscopes ou ne reprend la distinction astronomie/astrologie. Le cas de Denys Godefroy est plus intéressant : dans les deux premières éditions de son commentaire (1587 et 1594), il se contente de reprendre Cujas³² ; à partir de la troisième édition (1602) il spécifie en s'appuyant sur le vers de Juvénal « *Nota mathematicis genesis tua* » (*Satires*, 14)

²⁵ Jacques Cujas, *Paratitla in libros IX. Codicis Justiniani* (Paris : Sébastien Nivelles, 1579), c. 9, tit. 19, pp. 742-743. « Mathematici autem sunt impostores qui mathematicorum liberali nomine adumbrantes inepsias suas profitentur »

²⁶ Il existe de très nombreuses éditions de code Justinien de Godefroy. Nous indiquons les références des ouvrages consultés. Pour la 1^{re} édition : Godefroy, *Codicis Iustiniani Libri XII*, 1587, col. 779, n. [lettre m]. Pour la 3^e édition : Denys Godefroy, *Codicis Iustiniani D. N. sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII*, 3^e éd. (Lyon : Eustache Vignon, 1602), col. 703, n. [lettre c]. Pour la 4^e édition : Denys Godefroy, *Codicis Iustiniani D. N. sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII* (Lyon : Jean Vignon, 1614), col. 779, n. [lettre a].

²⁷ Giulio Pace, *Analysis Codicis, Oeconomia iuris utriusque* (Lyon : Antoine de Harsy, 1616), 389A.

²⁸ Giulio Pace, *Isagogicorum in Institutiones Imperiales, libri 4. In Digesta seu Pandectas, libri 50. In Codicem, libri 12. In Decretales, libri 5.* (Lyon : In bibliopolio Vincentii, 1606), col. 369.

²⁹ Cujas, *Paratitla in libros IX. Codicis Justiniani*, 743.

³⁰ Grégoire, *Syntagma iuris universi*, vol. 3, liv. 34, ch. 1, p. 321B.

³¹ Pace, *Analysis Codicis*, 389A.

³² Godefroy, *Codicis Iustiniani Libri XII*, 1587, col. 779 n. [lettre m].

que les *mathematici* peuvent être ceux qui prédisent les destinées particulières (*futura singulis*) et qu'ils sont « très menteurs³³ » ; dans la quatrième édition (1607), il temporeise en précisant que les mathématiques sont louées selon leurs différents usages³⁴.

Ainsi, on peut conclure de ces observations qu'en France, jusqu'aux premières années du 17^e siècle, l'édit *De maleficis et mathematicis* n'est pas considéré comme visant particulièrement les astrologues, et encore moins tous les astrologues. Le fait est particulièrement perceptible lorsqu'on compare ces commentaires avec ceux parus après 1615. En effet, dans les seconds, l'assimilation des *mathematici* avec les astrologues est quasi automatique. Dans *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (1622), Pierre de Lancre affirme ainsi, comme si c'était une évidence, que l'article 4 (en réalité l'article 5) de l'édit fait référence, non seulement aux mathématiciens, magiciens, sorciers, Chaldéens, devins, augures, mais aussi aux « Genethliaques », « tireurs d'horoscopes » et « expliqueurs de songes »³⁵. Dans *l'Apologie pour tous les grands personnages*, Naudé, qui à la suite de Pereira distingue très clairement astronomie et astrologie, explique que l'édit traite des divinations « et de cette Astrologie, laquelle a esté condamnée sous le nom des Mathématiques, parce que l'Empereur Justinian voulant rendre ses Constitutions claires et intelligibles, se servit aussi des mots les plus usitez et vulgaires³⁶ ». Dans son édition des œuvres de Cujas de 1658, Charles-Annibal Fabrot, d'habitude très fidèle au maître dans le choix de sa terminologie, se croit obligé de placer une note à chaque mention des *mathematici* pour préciser qu'ils désignent les *astrologi*, justifiant le tout à grand renfort de citations patristiques.

Ce passage par les commentaires de l'édit *De maleficis et mathematicis* entre 1570 et 1614 nous a permis de montrer les enjeux sémantiques qui entourent le débat sur les *mathematici* et le fait qu'avant 1614 l'édit n'est pas considéré comme visant particulièrement les astrologues. Toutefois, en France, pendant cette période, l'édit n'est plus le support privilégié

³³ Godefroy, *Codicis Iustiniani Libri XII*, 1602, col. 703 n. [lettre c]. « Mendacissimi homines erant. Seneca [...]. Fuerint igitur hic mathematici, non Geometrae, Arithmetici, Musici vel Astrorum periti, sed qui illis artibus abutuntur ad futura singulis praedicanda. Juvenal [...] »

³⁴ Godefroy, *Codicis Iustiniani Libri XII*, 1614, col. 779 n. [lettre a]. « Mathematicae alioqui artes modis omnibus propter utilitates varias laudandae »

³⁵ Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (Paris : Nicolas Buon, 1622), 764.

³⁶ Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (Paris : François Targa, 1625).

de la réflexion juridique sur les astrologues. En effet, la législation sur les almanachs a pris cette place dans le droit français. Le spécialiste du droit romain Bernard Automne ne s'y trompe pas : dans sa première édition de *La conférence du droict françois avec le droict romain* (1610), au lieu de discuter du statut des *mathematici* en partant de l'édit *De maleficis et mathematicis*, il préfère directement renvoyer le lecteur aux ordonnances sur les almanachs. Contrairement à ce qui s'observe dans d'autres pays, en France c'est le droit en langue vulgaire qui conditionne l'interprétation du droit romain.

2.2 L'astrologie : un impensé du droit gallican

Intéressons-nous maintenant à la place et au statut de l'astrologie dans le droit gallican. Jusqu'aux années 1610, le statut juridique des astrologues et de l'astrologie n'est pas une question centrale pour les juristes français. Avant l'ordonnance d'Orléans de 1561, le mot « astrologie » n'a jamais été prononcé dans un acte royal, et de façon générale, les grands traités juridiques du 16^e siècle n'abordent pas la question³⁷.

Être astrologue n'est pas une profession au sens juridique. Même si le terme existe dans le langage courant et dans le droit canon, il n'existe pas de guildes ou de corporations d'astrologue

³⁷ La question des almanachs, de l'astrologie et des astrologues est ignorée par les principaux traités de droit criminel (ou « pratique criminelle ») du 16^e siècle : pas de mention dans *L'ordre, formalité et instruction judiciaire* de Pierre Ayrault (1^{re} édition 1576, rééditions régulières jusqu'en 1642) ; pas de mention dans *La pratique criminelle* de Jean Imbert (1^{re} édition latine 1535, 1^{re} édition française 1545, rééditions régulières jusqu'en 1661) sauf à partir de l'édition de 1602 où Pierre Guénois ajoute une note au sujet des almanachs ; pas de mention dans *Le Code du tres-chrestien et tres-victorieux roy de France et de Navarre, Henry VIII* de Thomas Cormier (1603, 1608, 1613), pourtant très complet ; les ordonnances sont mentionnées, mais ne sont pas commentées dans le classique *Les Édicts et ordonnances des roys de France depuis l'an 1226 jusques à présent* de Pierre Rebuffi (1547, 1571, 1573, 1580) et sa mise à jour par Gabriel Michel de La Rochemaillet sous le titre *Les Édicts et ordonnances des roys de France depuis Louis VI, dit le Gros, jusques à present* (1611) ; même chose dans *La Conférence des ordonnances royales* de Pierre Guénois (1593, 1596, 1599, 1603, 1607, 1619, 1620, 1626, 1627, 1641, 1644, 1660, 1678) sauf à partir de l'édition de 1607 où Gabriel Michel de La Rochemaillet ajoute un petit commentaire. Même situation pour la jurisprudence : aucune mention dans le *Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France* (1^{re} édition 1556, rééditions régulières jusqu'en 1648) de Jean Papon, ni dans les *Deux livres de la jurisprudence françoise* de Pierre de L'Hommeau (1605, 1607) ou sa suite les *Maximes generales du droict françois* (1610, 1614, 1616, 1619, 1624, 1629, 1657, 1665). On peut opposer cette situation à celle du 18^e siècle, où la question des astrologues est systématiquement abordée dans les principaux traités de droit criminel : par exemple les *Observations et maximes sur les matières criminelles* d'Antoine Bruneau (Paris, 1^{re} édition 1704), qui contiennent une intéressante réfutation personnelle, le *Traité des matières criminelles* de Guy du Rousseau de La Combe (Paris, 1^{re} édition 1741), ou encore le *Traité de la justice criminelle en France* de Daniel Jousse (Paris, 1771). De même pour les principaux traités de jurisprudence : Claude de La Ville, *Ordre alphabétique, ou Dictionnaire contenant les principales maximes et décisions du palais, confirmées par les arrests du Parlement de Paris, & des autres parlemens de France* (Paris : G. Cavalier, 1692), 77 ; Pierre Jacques Brillon, *Dictionnaire des arrêts, ou jurisprudence universelle des parlemens de France, et autres tribunaux: contenant par ordre alphabétique les matières bénéficiales, civiles et criminelles, les maximes du droit ecclésiastique, du droit Romain, du droit public, des coutumes, ordonnances, édits et déclarations* (chez Guillaume Cavelier, 1727), 301.

et le statut n'est généralement pas mentionné dans les actes notariés. Or, dans la société d'Ancien Régime où l'individu est défini par le corps auquel il appartient et qui définit le régime de lois auquel il est soumis, cette absence de reconnaissance équivaut à une inexistence légale et il n'existe pas dès lors de loi définissant ce qu'est un astrologue. Au mieux, il s'agit d'un titre honorifique, comme pour les médecins Jean Thibault ou Nostradamus, actifs dans la première moitié du 16^e siècle et qui se désignent tous deux sous le titre exceptionnel de « médecin et astrologue du Roi » dans les contrats qu'ils passent avec des éditeurs d'almanachs devant des notaires parisiens. Dans ce cas, l'appellation n'a aucune valeur juridique, et il s'agit simplement d'un titre d'usage, et le notaire a probablement rechigné à en faire usage dans le document. Pour un magistrat, un médecin astrologue est d'abord un médecin, un prêtre astrologue d'abord un prêtre, et ainsi de suite.

La seule profession qui possède une existence légale est celle de mathématicien, c'est-à-dire le fait d'enseigner ou pratiquer les disciplines du *quadrivium* : l'arithmétique, la musique, l'astrologie et la géométrie. Le juriste Pierre Grégoire, l'un des rares à s'intéresser au statut des *mathematici* dans son énorme synthèse sur le droit *Syntagma iuris universi* (1576) les rattache aux « personnes publiques et séculières », c'est-à-dire aux laïcs exerçant une activité légale dans la société, et qui inclut aussi bien les magistrats, les laboureurs, les architectes que les médecins et les prophètes. Dans cette liste, les mathématiciens occupent une place quelconque, entre deux professions universitaires, les philosophes et les physiciens³⁸. Dans ce cadre, l'astrologue n'est qu'une sous-catégorie : il est le mathématicien dont la discipline principale est l'astrologie.

Tout comme l'astrologue, l'astrologie ne fait pas non plus l'objet de l'attention des juristes. Elle demeure une pratique savante et institutionnalisée, et les questions liées à ses normes sont suffisamment marginales pour ne pas faire l'objet d'un traitement juridique spécifique. Si, au 16^e siècle, quelques (rares) magistrats abordent parfois dans leurs écrits la question de l'astrologie, ils ne le font pas dans leurs écrits juridiques et considèrent qu'il s'agit d'un débat philosophique. Ainsi, lorsqu'il débat du statut des *mathematici*, Grégoire précise qu'il existe des arts mathématiques prohibés, mais il se contente de renvoyer à un autre de ses ouvrages, le *Syntaxes artis mirabilis* (1575-1576), où est exposé tout un cours sur les arts libéraux. À

³⁸ Grégoire, *Syntagma iuris universi*, liv. 18, ch. 8, p. 259.

propos de l'astrologie, il reprend les instructions aux éphémérides de Johann Schöner, c'est-à-dire un cours d'astrologie ptoléméenne classique³⁹. Et si Grégoire y débat des limites de l'astrologie judiciaire, il ne relie pas ce sujet à de quelconques préoccupations juridiques.

Pour un juriste, si les astrologues ou les mathématiciens sont parfois condamnés dans la littérature c'est d'abord à cause du mauvais usage que le vulgaire fait de ces termes lorsqu'il les emploie pour désigner les sorciers. Cette sémantique n'est pas appréciée, car elle revient à utiliser un terme impropre et à confondre le légitime et l'illégitime. Le droit criminel français n'en fait d'ailleurs pas mention au 16^e siècle. Parmi les nombreuses *Pratiques criminelles* qui circulent en France et servent de manuels aux juristes français pour la répression des crimes une seule indique que les termes *astrologi* et *genethliaci* peuvent servir à nommer les auteurs des arts magiques : la *Practique judiciare es causes criminelles* (1555) traduite de la *Praxis rerum criminalium* du juriste de Bruges Joost de Damhoudere (1554). Mais le texte, tiré du droit impérial flamand (c'est-à-dire un droit étranger) n'a aucune valeur en France, et sa circulation est simplement due à la curiosité des magistrats français pour le droit étranger⁴⁰.

2.3 La première occurrence législative du terme « astrologie » : les ordonnances sur les almanachs et pronostications de 1560 et 1579

Où s'élabore principalement la réflexion juridique française sur l'astrologie ? La réponse est simple : dans la législation sur les almanachs et les pronostications. La première occurrence du terme « astrologie » dans un texte législatif se trouve en effet dans deux ordonnances datées de 1560 et 1579 visant à contrôler l'édition des almanachs et des pronostications. Nous avons déjà étudié le rôle joué par le clergé dans l'élaboration de ces textes. Nous abordons ici plus spécifiquement celui du tiers état. En voici les textes :

Article 26 de l'ordonnance d'Orléans du 31 janvier 1560 (Charles IX, par le chancelier Michel de l'Hospital)*

Et parce que ceux qui se meslent de prognostiquer les choses advenuës, publians leurs almanachs et prognostications, passent les termes d'astrologie, contre l'express commandement de Dieu, chose qui ne doit estre tolérée par les princes chrétiens : nous défendons à tous imprimeurs et libraires, à peine de prise et d'amende arbitraire,

³⁹ Pierre Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis*, vol. 2, 2 vol. (Lyon : A. Gryphium, 1576), liv. 8, pp. 5-102. Voir notamment le liv. 8, ch. 52, où sont débattues les limites de la bonne astrologie.

⁴⁰ Joost de Damhoudere, *Practique judiciare es causes criminelles ...* (Galiot du Pré, 1555), 75r, 77v.

d'imprimer ou exposer en vente aucuns almanachs et prognostications, que premièrement ils n'ayent été visitez par l'archévêque ou évêque, ou ceux qu'il commettra : et contre celui qui aura fait et composé lesdits almanachs, sera procédé par nos juges extraordinairement et par punition corporelle⁴¹.

Article 36 de l'ordonnance de Blois de mai 1579 (Henri III, par le garde des sceaux Pierre Hurault de Cheverny)

Tous devins et faiseurs de prognostications et almanachs excédans les termes de l'astrologie licite, seront punis extraordinairement et corporellement : et défendons à tous imprimeurs et libraires sur les mêmes peines, d'imprimer ou exposer en vente aucuns almanachs ou prognostications, que premièrement n'ayent esté vus et visitez par l'archévêque, évêque, ou ceux qu'ils auront députez expressément à cet effet, approuvez par leurs certificats et signez de leurs mains, et qu'il n'y ait aussi permission de nous ou de nos juges ordinaires⁴².

Ces mesures prises en plein milieu des guerres de religion visent à répondre à la multiplication de ce type de production utilisée pour véhiculer des messages politiques sous couvert de prédictions astrologiques⁴³. Invoquant le « commandement de Dieu », l'ordonnance de 1560* assigne aux évêques locaux la mission de contrôler la licéité des almanachs, dans la droite ligne de la bulle de Léon X du 4 mai 1515, demandant à ce qu'aucun livre ne soit mis en lumière qu'il ne soit vu et visité. L'ordonnance de 1579 reprend les termes de la précédente, fixe deux cibles (les devins et les « faiseurs de prognostications et almanachs excédans les termes de l'astrologie »), rend plus sévère la peine contre les libraires désormais eux aussi punis corporellement, et ajoute le contrôle royal de ces productions par l'intermédiaire des juges locaux, c'est-à-dire la permission par « petit sceau de cire », le pendant local du privilège royal. On est donc face un texte tenant de la police du livre, qui s'insère dans le mouvement général de prise de contrôle du mécanisme de censure par le pouvoir royal à partir de la seconde moitié du 16^e siècle. La justification de ces mesures est cependant peu claire : si la version de 1560* reprend les termes de la lutte contre

⁴¹ François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, vol. 16 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 71.

⁴² Isambert, Jourdan, et Taillandier, 16 : 390-91.

⁴³ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Epoques (Seyssel : Champ Vallon, 1990), 143; Jean-Louis Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVIe-XVIIe siècles) », in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, éd. par Gigliola Fragnito et Alain Tallon (Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017), 166-67.

l'hétérodoxie et la divination, la version 1579 distingue le devin du faiseur de pronostications et supprime la référence religieuse pour ce dernier. En outre elle assigne au magistrat la charge de déterminer « les termes de l'astrologie licite » sans préciser ce sur quoi s'appuyer. Du point de vue juridique, le texte est ouvert à des interprétations multiples.

Ces deux ordonnances vont constituer la base juridique des discussions sur l'astrologie parmi les magistrats. Cela peut paraître surprenant vu que ces textes semblent se focaliser sur un type restreint de productions astrologiques, les almanachs et pronostications. Toutefois, jusqu'à l'édit de bannissement des astrologues de 1682, ils sont la principale (et souvent unique) référence légale sur l'astrologie : l'entrée « astrologie » des ouvrages de droit renvoie en priorité à ces textes et lorsqu'un magistrat discute de la licéité de l'astrologie, c'est d'abord sur leur autorité qu'il s'appuie. Le fait peut sembler curieux du point de vue du raisonnement juridique, car il revient à utiliser une discussion sur des pamphlets politiques pour réfléchir au problème de la légitimité d'un savoir. Néanmoins, cela n'est pas extraordinaire dans une législation d'Ancien Régime où les textes législatifs sont une denrée rare et où une grande latitude est accordée aux magistrats pour interpréter « l'esprit des lois » qui préside à l'application des textes. Cela permet également de comprendre pourquoi la conclusion juridique des scandales sur l'astrologie des années 1614-1628 est la promulgation de l'édit de 1628 sur les almanachs : la législation sur les almanachs constitue la base juridique de la réflexion sur l'astrologie en France.

2.4 Un intérêt progressif pour la législation sur l'astrologie (1600-1615)

Comment sont reçus les articles sur les almanachs des deux ordonnances ? Ils suscitent d'abord peu de commentaire chez les juriconsultes⁴⁴. Avant 1600, nous n'avons trouvé que deux : celui de Guillaume Terrien en 1574 et celui de Jean Duret en 1587.

Le premier apparaît dans le *Commentaires du droict civil... observé au pays et duché de Normandie* (Rouen, 1574) de Guillaume Terrien, lieutenant général au bailliage de Dieppe et principal juriconsulte du parlement de Rouen. Cet imposant recueil de divers textes assortis de commentaires explicatifs en application dans le duché de Normandie, qui pouvait se targuer de posséder l'un des plus anciens coutumiers de France, possède une certaine autorité

⁴⁴ Ils ne sont pas commentés dans le recueil de loi. Le *Syntagma iuris universi* de Pierre Grégoire n'en parle pas, ni le traité *De l'Imposture et tromperie des diables* de Pierre Massé.

dans le monde juridique (on retrouve des exemplaires partout en France) ; cependant l'apparition dans ce recueil d'un commentaire de l'ordonnance de 1560* semble plus due au traitement systématique que l'auteur fait des articles de l'ordonnance de Blois qu'à un réel intérêt pour le sujet. Le deuxième commentaire se trouve dans *l'Advertissemens sur l'edict... de Blois* de Jean Duret (Lyon, 1587), avocat et jurisconsulte au siège présidial de Moulins (présidé par son frère Guillaume Duret). Comme son titre l'indique, l'ouvrage commente article après article l'édit de Blois, et l'auteur n'accorde pas une place particulière à l'édit contre les almanachs. Cependant, à la différence de Terrien, l'auteur semble porter plus d'attention à la question du contrôle de ces productions écrites puisqu'il revient également sur le sujet dans la deuxième édition de son *Traicté des peines et amendes*, petit manuel de droit très souvent réédité, où il réaffirme la nécessité pour les évêques de contrôler les almanachs « le plus souvent contenans plusieurs blasphemes contre l'honneur de nostre Dieu »⁴⁵.

Cette absence de commentaire, qui contraste avec la rapidité avec laquelle l'Église de France entérine les ordonnances contre les almanachs, est due au désintérêt des jurisconsultes français des années 1570-1600 pour la question des almanachs et de l'astrologie dans le contexte des guerres civiles. En effet, la plupart ont été formés avant les Guerres de Religion dans les foyers de l'humanisme que sont les universités d'Angers, Bourges et Orléans, et ont été sensibilisés à la pratique de l'astrologie dès leurs études. En outre, à la différence d'autres franges de la Robe particulièrement sensibles aux enjeux de la Contre-Réforme, ils ne voient pas d'un bon œil les chasses aux sorciers de la fin du 16^e siècle. Proches doctrinalement du pouvoir royal, catholiques modérés, ils cherchent avant tout à concilier les partis en place et régler les différends au moyen de l'exercice ordinaire de la justice.

La situation change à partir de l'année 1600. Un commentaire des deux ordonnances apparaît d'abord dans la compilation du *Corps du droit françois* (1600), important recueil d'édits, d'ordonnances et de pratiques observés par les cours de justice en France, probablement réalisé par des juristes français exilés à Genève, travaillant avec l'imprimeur Jean de Laon et gardant un prudent anonymat. Un an après Louis le Caron fait de même dans sa réédition du *Code du roy Henry III* de Barnabé Brisson. Pierre Guénois, qui avait mentionné

⁴⁵ Jean Duret, *Traicté des peines et amendes, tant pour les matieres criminelles que civiles*, 2^e éd. (Lyon : Benoist Rigaud, 1583), f° 104v, 154v.

sans les commenter les ordonnances dans *La Conférence des ordonnances royaux* (1593), les aborde brièvement dans sa réédition de 1602 de *La pratique judiciaire* de Jean Imbert⁴⁶. Gabriel Michel de La Rochemaillet, qui reprend l'édition de *La Conférence des ordonnances royaux* à partir de 1607, répare l'oubli de Guénois et ajoute un bref commentaire sur les ordonnances. Le phénomène dépasse même les frontières de la France. L'un des premiers décrets passés par James I^{er} après son couronnement en tant que roi d'Angleterre et d'Écosse en avril 1603, est un décret contre les « conjurers and framers of almanachs and prophecies » qui est la traduction mot à mot de l'édit de 1579⁴⁷.

Comment expliquer cet intérêt soudain pour ces textes ? On peut fournir une explication en remarquant que l'année 1600 est également la date de publication des *Impostures d'impiété* de François de l'Alouëte, le premier ouvrage dédié à la controverse anti-astrologique écrit par un robin, qui se plaint du flot d'almanachs parus à l'occasion de l'entrée au nouveau siècle. Étant donné que ces almanachs ont été pour la plupart perdus, il ne nous est pas possible de voir dans leur contenu ce qui pouvait irriter le calviniste l'Alouëte, mais le fait que lui et les rédacteurs genevois du *Corps du droit françois* soient les premiers à réagir contre les almanachs nous incite à penser que ces publications étaient principalement antiprotestantes. Ceci s'accorde également avec le contexte géopolitique. Dans les premiers mois de l'année 1600 débute la guerre tripartite entre le royaume de France, la République de Genève et le duché de Savoie, à l'occasion de laquelle paraissent une multitude de pamphlets de propagande. Antoine de Laval raconte notamment comment lors du passage du Roi à Moulins lors de la campagne de Savoie en juin 1600, un des principaux seigneurs du Conseil le sollicite pour trouver « un homme de Bourbonnois qui se mêloit de deviner, ou par Magie, ou par Astrologie⁴⁸ ». Or Laval répond à cette demande en écrivant une réfutation contre les almanachs, ce qui incite à penser que la demande de ce seigneur résultait de la lecture de prédictions politiques. Un an après, le catholique Louis Le Caron va dans le même sens puisqu'il se plaint de « ceux qui publient des almanachs pleins d'impostures et vaines prédictions⁴⁹ », tout en adoptant une position plus modérée puisqu'il exhume un arrêt de

⁴⁶ Pierre Guénois, *La Pratique judiciaire tant civile que criminelle, receue et observée par tout le royaume de France* (Paris : Guillaume Chaudiere, 1604), 788.

⁴⁷ Patrick Curry, *Prophecy and power: Astrology in Early Modern England* (Princeton University Press, 1989), 20.

⁴⁸ Antoine de Laval, « Examen des almanachz, prédictions, présages et divinations », in *Desseins de professions nobles et publiques contenans plusieurs traités divers et rares*, 2^e éd. (Paris : Abel L'Angelier, 1605), 397.

⁴⁹ Le Caron, *Le code du Roy Henry III roi de France et de Pologne*, 180.

1569 rappelant que la publication d'almanach n'est pas soumise à autorisation tant qu'elle reste dans « les bornes de l'honneste Astrologie⁵⁰ ».

La crise semble néanmoins ne toucher que quelques magistrats de province. Le Caron est le seul parisien à s'intéresser à ces ordonnances sur les almanachs, et il ne fait peut-être que répondre aux demandes de confrères. On ne trouve pas de mention des ordonnances ni dans *Le Code du tres-chrestien et tres-victorieux roy de France et de Navarre, Henry VIII* de Thomas Cormier (1603), pourtant très complet, ni dans les classiques *Deux livres de la jurisprudence françoise* de Pierre de L'Hommeau (1605), ni dans leur suite, les *Maximes generalles du droict françois*, publiées à partir de 1610⁵¹. Ni Scipion Dupleix, ni Pierre de Lancre, ni Pierre Le Loyer n'en font mention lorsqu'ils abordent la question de l'astrologie. Il faut donc attendre les scandales de 1614-1625 pour que la Robe parisienne prenne conscience de façon plus générale de problème de la législation sur l'astrologie, prise de conscience qui s'accompagne d'une diffusion de l'édit de 1579 hors du milieu de la Robe : l'article du *Mercuré françois* sur l'affaire Morgard, publié en 1617, est introduit par une transcription de l'édit⁵² ; Antoine de Villon commence par expliciter les termes de l'édit lorsqu'il défend la légalité de l'astrologie dans son apologie en sa faveur de 1624⁵³. Néanmoins, le travail des commentateurs d'avant 1615 est essentiel pour comprendre comment la figure de l'astrologue fait son entrée dans la juridiction française au début du 17^e siècle, mais aussi comment les ordonnances sur les almanachs de 1561 et 1579 se sont imposées comme la base de tout débat sur la légitimité de l'astrologie dans la Robe, conditionnant par là la perception juridique du problème de l'astrologie.

Ainsi, comment s'élabore la législation française sur l'astrologie ? Malgré la présence d'une condamnation des *mathematici* dans le droit romain, celle-ci n'est pas prise en compte par les jurisconsultes français avant 1574. La situation change après cette date, dans le contexte des

⁵⁰ Le Caron, 180.

⁵¹ Thomas Cormier, *Le Code du tres-chrestien et tres-victorieux roy de France et de Navarre, Henry VIII* (Lyon : Jean Arnaud, 1603). Autres éditions Genève, Colligni et Rouen en 1608, 1613, 1620. Pierre de L'Hommeau, *Deux livres de la jurisprudence françoise, avec belles remarques et décisions notables* (Saumur : P. Loteau, 1605). Autre édition à La Flèche en 1607. Pierre de L'Hommeau, *Les Maximes générales du droict françois divisé en 3 livres* (Saumur : P. Loteau, 1610). Autres éditions à Saumur, Rouen, Lyon et Paris en 1614, 1616, 1620, 1624, 1629, 1657, 1665, 1675

⁵² « Seconde continuation du Mercuré françois, 1614 », in *Mercuré françois*, vol. 3 (Paris : Étienne Richer, 1617), 215-16.

⁵³ Antoine de Villon, « Apologie contre les calomnieateurs de l'Astrologie », in *L'usage des éphémérides*, vol. 1 (Paris : Jean Moreau, 1624), xxii (non paginée).

guerres civiles et religieuse, et alors que l'Église de France se mobilise de plus en plus sur la question astrologique. Les états généraux de 1576-1577 suivis de la promulgation de l'ordonnance de 1579 poussent les juriconsultes à se pencher sur législation encadrant les almanachs, aussi bien en droit français qu'en droit romain. Il faut néanmoins attendre 1600 pour voir germer un réel intérêt sur le problème, et considérer que les textes des ordonnances de 1561 et 1579 visent les astrologues, ou « faiseurs de pronostications ».

3 Qui sont les mauvais astrologues ? Construire les stéréotypes judiciaires

Les ordonnances de 1561 et 1579, en condamnant ceux qui dépassent les « termes de l'astrologie licite » créent une nouvelle catégorie criminelle : les mauvais astrologues. Toutefois, ceux-ci ne sont pas définis, et il importe aux juriconsultes de donner à ceux qui les lisent les moyens de les identifier, c'est-à-dire à dresser une typologie du « mauvais astrologue ». C'est à cette réflexion typologique sur les cibles des ordonnances que nous nous intéressons dans cette partie. Elle reflète la façon dont les juriconsultes abordent la question de la légitimité de l'astrologie, permettant d'identifier les critères et les arguments qui fondent leur réflexion ainsi que l'évolution de celle-ci dans le temps. Nous voulons montrer que les juriconsultes se rallient peu à peu, à partir des années 1600, à la condamnation des astrologues judiciaires et que ce ralliement est appuyé sur une réflexion légale de mise en cohérence des textes des ordonnances avec les autres références du droit.

Après avoir montré la fonction des stéréotypes juridiques dans l'interprétation des ordonnances, nous montrons comment les commentateurs des édits de 1560 et 1579 identifient d'abord le « mauvais astrologue » aux figures traditionnelles du sorcier et du bohémien, puis font émerger entre 1600 et 1615 une nouvelle figure juridique, le « faiseur de pronostications » dont la description coïncide avec la figure sociale de l'astrologue⁵⁴. Puis, dans un second temps, nous montrons comment la croissance de l'intérêt pour le « faiseur de

⁵⁴ Ce changement d'état juridique de l'astrologue, qui passe de personne publique à catégorie criminelle, coïncide également avec le processus de différenciation sémantique entre astronomie et astrologie qui se stabilise justement au début du 17^e siècle. Il est très probable que ce changement de statut ait contribué à renforcer l'antagonisme entre les deux termes dans le vocabulaire courant, et explique également pourquoi le terme astrologie s'est mis à désigner par métonymie l'astrologie judiciaire : rare sont les juristes qui utilisent le qualificatif de « judiciaire », ils se contentent d'utiliser le terme astrologie seul, vraisemblablement pas imitation de l'usage antique. Notons que certains jésuites tentent de populariser le terme « astromantie », mais il n'a guère de succès chez les robins (seul Charles Molière l'utilise).

pronostications » s'accompagne de la mise en place d'une argumentation par les autorités visant à inscrire la cohérence juridique du texte et vient remplacer une argumentation philosophique supposée réservée aux théologiens.

3.1 La construction des stéréotypes judiciaires dans les commentaires de droit

Dans la seconde moitié du 16^e siècle, le commentaire juridique possède une forme standardisée héritière à la fois de la tradition médiévale du commentaire mot à mot et de la philologie humaniste. Il se focalise principalement sur l'éclaircissement des difficultés lexicales des textes de lois par la définition des termes problématiques du texte ou sur la mise en évidence de sa visée. Dans le cas des commentaires de droit criminel, la difficulté se porte sur l'identification des criminels. En effet, le droit français d'Ancien Régime, à l'image du droit romain, ne condamne pas des crimes mais des criminels : ce n'est pas le vol qui est condamné, mais les voleurs, non pas la sorcellerie, mais les sorciers, etc. Dans ce cadre, il importe au commentateur d'identifier quelles mœurs et quelles pratiques se cachent sous le profil criminel, ce qui revient à construire des profils types ou des stéréotypes judiciaires.

Les commentateurs des ordonnances sur les almanachs de 1560 et 1579, ne s'éloignent pas de cette tradition. En effet, dès les premiers commentaires de Terrien ou Duret, on observe une réinterprétation de l'objet des ordonnances : le motif de la condamnation des almanachs est utilisé pour condamner des individus incarnant des pratiques illicites⁵⁵. Cela montre, premièrement, que la législation sur les almanachs est interprétée comme la plateforme d'une législation sur l'astrologie, mais aussi que la lutte contre la mauvaise astrologie se concentre moins sur l'identification des mauvaises doctrines – qui est la compétence des théologiens – que celles des mauvaises mœurs : deux perspectives équivalentes pour une justice d'Ancien Régime qui ne sépare pas la corruption des mœurs de la corruption de l'esprit, mais qui aboutit à déplacer le problème de la mauvaise astrologie vers celui des mauvais astrologues.

⁵⁵ Cet usage est si courant que Le Caron ira jusqu'à séparer le texte des ordonnances en deux articles, un constitué uniquement de la phrase « Tous devins et faiseurs de pronostications et almanachs excédans les termes de l'astrologie licite, seront punis extraordinairement et corporellement » qu'il commente, et un deuxième constitué du reste de l'article (qu'il ne commente pas) : « défendons à tous imprimeurs et libraires sur les mêmes peines, d'imprimer ou exposer en vente aucuns almanachs ou pronostications, que premièrement n'ayent esté vus et visitez par l'archevêque, évêque, ou ceux qu'ils auront députez expressément à cet effet, approuvez par leurs certificats et signez de leurs mains, et qu'il n'y ait aussi permission de nous ou de nos juges ordinaires. » : Le Caron, *Le code du Roy Henry III roi de France et de Pologne*, 179v-80.

Ainsi, alors même que la notion d'almanach est extrêmement problématique du point de vue juridique, en étant au carrefour de différentes législations sur le droit du livre ou le colportage, elle n'est quasiment jamais commentée. Au contraire, les juristes préfèrent se concentrer sur le problème des personnes visées par ces ordonnances, c'est-à-dire l'identification du profil criminel que sous-entendent les trois termes utilisés dans les textes : « devins », « faiseurs de pronostications » et « faiseurs d'almanachs ». De fait, les multiples acceptations de ces termes dans le langage courant rendent nécessaire une clarification, ce qui amène les juristes à élaborer des profils type de criminels qui constituent les stéréotypes juridiques de ceux qui dépassent « les termes de l'astrologie licite ». Différents types de commentaires existent : certains cherchent à définir les termes problématiques des ordonnances comme « devins », « faiseurs de pronostications », « almanach » ou « astrologie licite » (*Advertissemens sur l'edict... de Blois* de Jean Duret (1587), *Corps du droit françois* de 1600, *Commentaire sur les ordonnances* de Adam Théveneau (1629)) ; d'autres établissent des réflexions générales sur les ordonnances (*Commentaire du droit civil... observé au... duché de Normandie* de Guillaume Terrien (1578), *Le code du roy Henri III* (1601), *La pratique judiciaire de Jean Imbert... illustrée et enrichie* de Pierre Guénois (1602)) ; d'autres ont la forme d'un dictionnaire thématique avec les entrées « almanach » et « astrologie » (*La bibliothèque ou thresor du droict françois* de Laurent Bouchel (1615)).

3.2 L'élaboration des premiers profils types du mauvais astrologue avant 1615 : le sorcier, le charlatan et le pronostiqueur

3.2.1 Typologie du mauvais astrologue chez Guillaume Terrien (1574) et dans le Corps du droit françois (1600)

Jusqu'en 1615, les commentateurs identifient généralement trois profils types de ce que nous pouvons qualifier de « mauvais astrologues » :

- Le devin ou sorcier faisant de la divination diabolique ;
- Le trompeur des « gens simples », charlatan et vagabond (on ne le retrouve pas dans tous les commentaires)⁵⁶ ;

⁵⁶ Notons que le terme de charlatan ne se répand en France qu'à partir du début du 17^e siècle, même si l'imaginaire qui l'entoure se stabilise dès la fin du 16^e siècle, voir **Matteo Leta**

- Le pronostiqueur ou faiseur de prédiction s'arrogeant le privilège divin de la connaissance de l'avenir.

Prenons un premier exemple : le *Commentaires du droict civil... observé au pays et duché de Normandie* de Guillaume Terrien (1574). L'auteur n'y cite que l'ordonnance de 1560, qu'il inclut dans une section intitulée « des pronostiqueurs et divinateurs et Aegyptiens », dans laquelle il insère également une ordonnance de bannissement des bohémiens (les « aegyptiens » du titre)⁵⁷. Trois cibles sont identifiées pour ces textes. Terrien déduit les deux premières de l'association qu'il fait entre l'ordonnance de 1560 et l'édit *De maleficis et mathematicis*. Il y a ainsi les « pronostiqueurs », appelés « mathematiciens », définis comme ceux « qui par l'Astrologie judiciaire se meslent de prédirent les choses à venir reservées à la cognoissance du seul Dieu⁵⁸ ». Ensuite, les « devins, invocateurs des diables et necromanciens » (les *maleficis*), également visés par l'ordonnance de Charles VIII de 1490. Enfin, la troisième cible, la plus développée par l'auteur, est déduite du lien avec l'édit de 1560 sur les bohémiens : ce sont les charlatans, identifiés aux bohémiens, et accusés d'être des « Gens larrons, se meslans de deviner, & principalement leurs femmes, abusans les simples gens en leur bonne aventure par la chiromancie, & inspection de leur mains⁵⁹ », à qui il est donc reproché de faire un usage trompeur de l'astrologie. Ici on ne sait pas si l'auteur restreint l'astrologie des charlatans à la chiromancie, mais l'assimilation de celle-ci à une astrologie appliquée est extrêmement courante⁶⁰.

Un deuxième exemple particulièrement intéressant est la compilation genevoise du *Corps du droit françois* (1600). Le commentateur y associe sous l'intitulé « des devins, enchanteurs et faiseurs de prognostications et Almanachs » l'ordonnance de 1490 et l'ordonnance de 1560 (celle de 1579 est citée en note). On retrouve ainsi : les « devins qui surpassent les termes d'astrologie » identifiés à des sorciers ; les faiseurs de « prognostications » décrits comme les auteurs de « mille impostures et subtils larecins, suggerans, qu'ils avoyent cognoissance des heurs ou malheurs des personnes, qu'ils savoyent presager les morts et les vies [...] » ; et les faiseurs « d'almanachs », qui « par une fureur ou trop élevée speculation et haute

⁵⁷ Terrien, *Commentaires du droict civil... de Normandie*, 476-77.

⁵⁸ Terrien, 476.

⁵⁹ Terrien, 477.

⁶⁰ Voir par exemple le chapitre « De l'excellence et propriété de la main » dans la 4^e édition des *Diverses leçons* d'Antoine du Verdier : Antoine Du Verdier, *Les Diverses leçons d'Antoine Du Verdier, suyvens celles de Pierre Messie*, 4^e éd. (Lyon : Thomas Soubron, 1592), 571-81.

contemplation des choses » vont « passant la capacité des cerveaux humains, se fourvoyer, desborder et bailler epouvantemens au peuple bas et ignare », allant ainsi contre le privilège du « seul Seigneur de cognoistre le temps, les heures, et momens ».

Dans ces deux textes, malgré quelques différences de terminologie (« pronostiqueur » pour « faiseur d'almanach », « aegyptiens » pour « faiseur de prédictions »), les commentateurs s'accordent pour identifier trois profils types : le devin, le trompeur et le faiseur de prédiction.

3.2.2 Un traitement inégal des profils types

Ces profils types ne bénéficient pas du même traitement. En effet, si les commentateurs sont à l'aise avec les figures du devin et du trompeur/bohémien – catégories criminelles fréquemment visées par la justice française – ils hésitent sur le statut du faiseur de pronostications, essayant de le rapprocher du *mathematicus* visée par l'édit *De maleficis et mathematicis*.

On voit ainsi que le devin et le charlatan sont décrits en faisant appel à un imaginaire vivant et des griefs concrets. Pour Jean Duret, qui est repris par le *Corps du droit françois*, les « devins » sont ainsi des « meschants qui (à parler en reverence) baisent le cul au Diable, enchantent les fruicts, appellent les gresles et autres inclemences de l'air, travaillent les femmes, les contraignent de s'abandonner, font image pour rendre perclus⁶¹ [...] ». De même, les pronostiqueurs sont décrits comme des vagabonds, voleurs, trompeurs, qui « faisoient les maquignons, et courratiers de chevaux par les bourgs et les villages, jouoyent de la cordelette et pipoyent les villageois⁶² ». Ils sont identifiés à un peuple à part, caractérisé par son physique et son langage : « [ils] ont apprins, pour mieux exercer leur métier, tel langage d'eux seulement entendu, et font avec leurs poils longs et barbes hydeuses meurtres, saccagements, larecins infinis, et ne servent que de piller le Royaume⁶³ ». Pour Terrien, ils s'identifient aux bohémiens « gens errans et vagabons, ramassez de toutes nations qui se disent Aegyptiens ou Bohemiens⁶⁴ », mais l'auteur du *Corps du droit françois* considère ceci comme un leurre : « ils se disoyent nez de la petite Egypte. Mais à la vérité la plupart sont François ou maillorquins deguisez ».

⁶¹ Duret, *Advertissemens sur l'edict... de Bloys*, 87v.

⁶² *Le corps du droit françois*, 521A.

⁶³ *Le corps du droit françois*, 521A.

⁶⁴ Terrien, *Commentaires du droit civil... de Normandie*, 477.

Au contraire, le faiseur de pronostications est défini ou bien en paraphrasant simplement le texte de l'ordonnance, ou bien en le rapprochant à la fois de la condamnation biblique de la curiosité pour l'avenir (en paraphrasant Actes des apôtres 1, 7) et des législations antiques. Contrairement au devin ou au charlatan, il n'est pas décrit comme une personnalité concrète, mais est abordé à travers un discours théorique légitimant sa condamnation par l'exemple de l'histoire. On le voit par exemple chez Jean Duret :

Ce sont ceux que l'Edict appelle Devins qui surpassent les termes d'Astrologie, et s'embesoignent à vouloir predire ce qu'ils cuident devoir advenir : ne songeant point que c'est au seul Dieu de cognoistre et dresser le temps et les moments. Les Empereurs Diocletian et Maximian recogneurent que cest abus avoit cours durant leur regne, lors qu'ils declarerent l'art de Geometrie util et profitable à la Republique, permirent à tous de l'apprendre et enseigner, et condannèrent les Mathematiques, comme sciences pernicieuses et damnables, quand on presume par le moyen d'icelle pouvoir comprendre l'advenir⁶⁵.

Ou encore dans l'article sur les « astrologues » de Bouchel :

Toutesfois je scay qu'il n'y a hommes soubs la concavité des cieux plus pernicious à la République que les Astrologues. Parquoy, disoit Cornelius Tacitus (les appellant Mathematiques), c'est un genre d'hommes infidelle aux Princes, trompeur aux pauvres et simples et ignares, qu'il faut expeller d'une Republique. Varro dit que du sein et giron de l'Astrologie toutes les superstitions vaines et damnables sont procedees. Jesus-Christ a dit que ce n'est point aux hommes de juger du futur, ne de sçavoir les heures et moments que Dieu seul a mis et reservé en sa puissance⁶⁶.

Parfois, la différence entre les astrologues et les autres figures n'est pas nette, témoignant de la difficulté qu'ont les jurisconsultes à donner un statut à part aux faiseurs de prédictions. Certains, comme l'auteur du *Corps du droit françois*, essaient de le rattacher à la figure du sorcier en précisant que « la plupart mêlent la Magie avec l'Astrologie, et ainsi prédisent des choses prodigieuses, estranges et admirables, et qui adviennent bien souvent⁶⁷. D'autres défendent l'équivalence en gravité des crimes, comme Le Caron qui place côte à côte celui qui

⁶⁵ Duret, *Advertissemens sur l'edict... de Bloys*, 87v.

⁶⁶ Bouchel, *La bibliothèque ou Thresor du droit françois*, 151A.

⁶⁷ *Le corps du droit françois*, 521B.

se mêle des « curiosités judiciaires » et celui qui s'adonne aux « incantations diaboliques », remarquant que le premier peut également être appelé *malefici* ou devin :

Toutesfois les abus qu'aucuns ont commis en voulant introduire une fatalité de la necessaire influence des Astres, et usant des vaines et superstitieuses divinations, ont esté cause de reprover, blamer et rejeter ceste science [d'Astrologie], et tenir le nom des Mathematiciens odieux, comme d'imposteurs, magiciens et maleficiels : ainsi mon vieil praticien escrit à la main rend le mot, *malefici*. C'est pourquoy *B. Augustunus eos vocat genethliacos et planetarios* [...]. Et sont ceux desquels est traicté *tit[ulus] de maleficis et mathematicis C[odici]* lesquels on peut aussi appeler devins, pour les divinations desquelles ils abusent par imposture et faulses predictions, qu'ils assurent si imprudemment, qu'ils veulent faire croire, que les Astres et les estoilles leurs donnent la cognoissance et prevoyance de toutes choses⁶⁸.

Ainsi on remarque une volonté d'autonomiser la figure de l'astrologue par rapport à celles du sorcier et du charlatan, des classiques de la littérature juridique, et cette autonomisation passe par l'élaboration d'un nouveau discours – une nouvelle jurisprudence – qui appuie cette condamnation sur un récit historique et des autorités civiles et religieuses. Néanmoins, cette nouvelle jurisprudence se caractérise par la faiblesse de son imaginaire et l'absence d'exemples concrets, qui traduisent le fait qu'avant 1614, il n'y a pas encore de mémoire juridique de mauvais astrologues. Un manque que viendront combler les scandales de 1614-1623.

3.3 L'intérêt progressif pour les faiseurs de prédictions

Cette absence de cas concret n'empêche pourtant pas les jurisconsultes à s'intéresser profondément au statut du faiseur de prédictions, qui occupe de plus en plus de place dans les commentaires à partir de 1600. Qualitativement, c'est également le cas qui est le plus développé et affiné entre 1579 et 1615, l'absence de jurisprudence moderne étant compensée par un développement des références classiques. Ce phénomène est en outre accéléré par le fait que les commentateurs reprennent systématiquement les références des commentaires précédents (tout en restant originaux dans leurs propres analyses).

⁶⁸ Le Caron, *Le code du Roy Henry III roi de France et de Pologne*, 179v.

Ce développement qualitatif est ainsi particulièrement remarquable. Par exemple, le commentaire de Terrien (1578) ne contient que deux références légales (l'ordonnance de 1490 contre les devins et l'édit *De maleficis et mathematicis* du code Justinien) et deux références bibliques (Deutéronome 18 et Lévitique 19-20). Pareillement, le commentaire de Jean Duret (1587) ne mentionne que le *De maleficis et mathematicis*, et le *Syntagma iuris universi* de Pierre Grégoire (notons que la référence au *Syntagma iuris* est fautive à cause d'une erreur de pagination et n'est pas reprise par les lecteurs de Duret). Le commentaire du *Corps du droit françois* (1600) reprend les deux références légales précédentes et y ajoute quatre références patristiques sans titres précis (Augustin, Jérôme, Cyprien, Chrysostome). Le commentaire de Le Caron (1601) marque un franchissement décisif : une vingtaine de références juridiques, poétiques (Ovide), historiques (Tacite, Valère Maxime, Agellium Phavorinus), philosophiques (Plotin, Ptolémée), et patristiques (surtout Augustin, mais également Jérôme, Tertullien, Basile de Césarée). Bouchel (1615) poursuit l'effort sous un format différent : l'entrée « almanach » de son dictionnaire *Le thresor du droict françois* reprend les références du *Corps du droit françois* (sans celle du *Syntagma* de Grégoire) auxquelles il ajoute plusieurs noms d'astronomes et d'astrologues tirés de l'article sur l'astronomie des *Paradoxe sur l'incertitude, vanité et abus des sciences* d'Henri Corneille Agrippa (dans la traduction française de Turquet-Mayerne), et l'entrée « astrologie » du *Thresor* compte également une soixantaine de références bibliques, patristiques, canoniques, juridiques, théologiques, philosophiques, médicales et poétiques (beaucoup tirées de Le Caron, mais il semble y avoir d'autres sources) ; le tout structuré selon la hiérarchisation des autorités choisie par Pereira dans *Adversus fallaces et superstitiosas artes*.

Les articles de Bouchel, rendus particulièrement accessibles grâce au format de son ouvrage (un des premiers dictionnaires juridiques de l'époque et vraisemblablement le plus diffusé), sont l'une des sources les plus utilisées lorsqu'il s'agit d'écrire à propos de l'astrologie jusqu'à la fin du 17^e siècle⁶⁹ : en français, plus riches en références que ses concurrents, il est préféré aux dictionnaires de lieux communs latins, et constitue moyen de diffusion de l'approche juridique sur l'astrologie hors des cercles de la Robe⁷⁰.

⁶⁹ Colomby, dont le volume paraît quelques mois à peine après celui de Bouchel, copie mot à mot ses références lorsqu'il s'agit de donner des autorités sur l'astrologie.

⁷⁰ Même Mersenne s'en sert de base dans les *Quaestiones in Genesim*. Voir chapitre 14.3.

3.4 Les critères de légitimité en suspens

Alors que les juristes se passionnent pour la collation des sources historiques et des autorités sur l'astrologie, ils délaissent totalement les arguments liés à la philosophie naturelle. La question des limites de la bonne astrologie est laissée en suspens, et celle-ci est bien souvent définie de façon tautologique. L'astrologie permise est ainsi « l'astrologie licite », « l'astrologie légitime », celle qui ne dépasse pas « les termes d'astrologie » ou les « règles communes ». On peut remarquer également une attitude contradictoire sur son rôle : si dans le texte de l'ordonnance, l'astrologie joue un rôle normatif en définissant les prédictions acceptables, dans le commentaire l'astrologie devient l'instrument du méfait (« prédire... par l'astrologie »).

Il existe bien une catégorisation générale de l'astrologie, qui apparaît dans la différenciation du terme avec d'autres disciplines. Par exemple, les juristes font très bien la différence entre l'astrologie, la divination et la magie. Tout ce qui a trait aux invocations, à la magie spirituelle ou angélique, ou aux talismans n'est que très rarement associé au terme astrologie, dont on peut considérer qu'elle est entendue dans sa version classique et ptolémaïque. Cependant, à part cela, les juristes sont très peu restrictifs sur les limites de cette astrologie. À la différence des théologiens, ils sont rares à condamner explicitement certaines pratiques comme les nativités, les interrogations ou les élections. Ils se contentent généralement de spécifier l'illégalité des prédictions déterministes, c'est-à-dire le plus banal des interdits chrétiens sur l'astrologie, dont le professeur de philosophie Antoine de Villon peut soutenir en 1624 qu'il n'a jamais été enfreint par des astrologues chrétiens⁷¹.

Ce silence peut être mis en relation avec le fait que l'expertise sur les almanachs est confiée à l'évêque, les juges locaux étant ensuite chargés d'appliquer ces mesures, une directive vraisemblablement inspirée par la loi « mathematicos » de l'édit *De episcopali audientia* du code Justinien (c. 1, tit. 4, l. 10) qui spécifie que les livres des mathématiciens doivent être jetés au feu « en présence des évêques ». À l'image de la répression des sorciers dont elle suit le modèle, la police de l'astrologie est donc un domaine de collaboration entre la puissance civile et la puissance ecclésiastique, où l'une constitue le bras armé de l'autre. Ainsi, la Robe n'a pas à se prononcer sur les limites de la bonne astrologie, qui est le domaine des

⁷¹ Villon, « Apologie contre les calomnieurs de l'Astrologie », p. xxiv (non paginée).

théologiens. Ceci montre qu'à la fin du 16^e siècle, les limites de l'astrologie continuent d'être alignées sur la séparation entre pratiques naturelles et pratiques diaboliques, et son encadrement est calqué sur celui de la divination, dont l'identification est une prérogative de la Faculté de Théologie dans la juridiction du Parlement de Paris. Cela illustre aussi le fait que parmi les trois profils types identifiés précédemment, c'est celui du devin/sorcier qui incarne encore le mauvais astrologue pour les magistrats. L'usage d'expression comme « l'astrologie licite » ou les « termes d'astrologie » ne prend donc sens que dans le cadre d'une norme extérieure définie par l'Église. Notons que la primauté de l'expertise théologique sur les almanachs est une innovation des guerres de religion. Auparavant, la censure des almanachs était confiée à la Faculté de médecine, ce que le Parlement rappelle lors du procès de 1538 de l'Espagnol Michel Servet de Villanueva⁷².

On peut donc constater que domine parmi les juriconsultes une conception légaliste qui va reconnaître la primauté des institutions normatives traditionnelles comme l'Église ou l'Université sur la définition de l'astrologie licite. Cette attitude est parfaitement incarnée par Charles Molière qui, dans sa réfutation de l'astrologie de 1622, distingue les différentes sortes d'astrologie ainsi :

Ceste Astronomie ou Astrologie, se divise en trois especes : la premiere est naturelle, qui est une cognoissance des Astres, selon qu'elle est necessaire pour ceux qui font profession de la Medecine, et laquelle est recommandée par Galien ; à ceux qui desirent en faire profession [...] : La seconde est appellée ordinaire, laquelle est enseignée aux escoles approuvées et bien instituées, et de laquelle plusieurs excellens Mathematiciens ont escrit. La troisieme est appellee iudiciaire ou divinatrice, les Professeurs de laquelle par les diverses conionctions, oppositions, lever, ou coucher des astres, ou bien par les impressions aërees sont si outre cuicuidez de vouloir predire et asseurer plusieurs choses occultes et cachees devoir advenir, comme de guerre, de mort, de maladie, bonne ou mauvaise fortune, prenans subject des Nativitez et origine des personnes⁷³.

Ce qui est important ici n'est pas le flou dans les propos de l'auteur sur la différence entre astrologie naturelle et judiciaire (l'astrologie nécessaire aux médecins étant techniquement une astrologie judiciaire), mais le fait que la limite entre le licite et l'illicite se trouve définie

⁷² Voir chapitre 3, section 2.2.1.

⁷³ Charles Molière, *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1622), 8-9.

par ce qui est enseigné « aux écoles approuvées » et qui n'est pas explicité. Si Molière est extrême dans sa définition presque sociologique des critères de démarcations, on peut remarquer que, même après 1615, plusieurs robins respectent l'autorité de la Faculté de théologie sur le sujet en acceptant de se soumettre à sa censure dans leurs écrits anti-astrologiques, alors même qu'ils n'ont pas l'habitude de le faire pour leurs autres écrits. On peut donc en conclure qu'il existe chez les robins un dédouanement vis-à-vis de l'élaboration des critères philosophiques permettant de distinguer l'astrologie licite de l'astrologie illicite.

Cependant, ce dédouanement n'est pas un désintérêt. Tout d'abord, signalons que nous avons affaire à des textes normatifs d'hommes de loi : cette attitude légaliste, qui respecte les prérogatives de la Faculté, est donc attendue par le lecteur. On peut remarquer que l'un des rares magistrats à développer une critique indépendante de la Faculté de Théologie est un protestant, François de l'Alouëte, qui justement ne reconnaît pas cette autorité. Son texte est d'ailleurs publié à Sedan, c'est-à-dire hors de la juridiction de la Faculté. Deuxièmement, si les commentaires ne développent pas les aspects liés à la philosophie naturelle, ils s'attardent sur les aspects historiques et les références anciennes, en accordant peu de place aux textes conciliaires et aux écrits de théologiens (hors des Pères de l'Église). Il y a donc bien, autour des années 1615, une volonté d'établir un discours juridique sur l'astrologie distinct de celui des autorités ecclésiastiques.

5

Discerner les signes du ciel : astrologie et histoire dans la culture parlementaire

« Plusieurs choses belles, rares, estranges et emerveillables [...] sont advenuës et se sont rencontrées en ce Royaume depuis la misere de ces guerres civiles, voire depuis l'an mil cinq cens trente jusques à present, soit par la force et puissance des Cieux, spheres celestes, astres, conjonctions des planettes, eclipses de Soleil et de Lune, nombres pairs ou impairs des annees de la source et origine de nostredict Royaume, soit par casuelle et fortuite rencontre, ou plustost comme il est plus vray semblable par la sagesse, providence, et Justice du Dieu vivant, offensé et irrité par noz vices et pechez¹. »

Claude Duret, *Discours de la verité des causes et effets des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des monarchies, empires, royaumes et republicues*, 1594

Le chapitre précédent a montré l'attitude à la fois sévère et ambivalente des jurisconsultes à l'égard des astrologues dans les commentaires juridiques. Dans ce chapitre, nous voulons mettre en évidence un autre aspect de la culture parlementaire des années 1570 et 1615 : la reconnaissance de l'influence des astres sur les événements historiques.

Depuis le commencement des Guerres de Religion, la Robe française mène une réflexion intense sur les liens entre politique et histoire : l'enjeu est de comprendre l'origine des mutations politiques afin de concevoir un meilleur modèle de royauté. La question de la Providence et des prodiges y joue un grand rôle². L'astrologie, en prétendant expliquer les

¹ Claude Duret, « L'imprimeur, aux benevoles lecteurs, s[alut] », in *Discours de la verité des causes et effets des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des monarchies, empires, royaumes et republicues* (Lyon : Benoist Rigaud, 1594). Le texte est attribué à l'imprimeur mais son auteur est bien Claude Duret.

² Si plusieurs travaux ont mis en avant l'importance des prodiges et de la question de la Providence chez les parlementaires français à la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle, l'aspect spécifique de l'astrologie n'a pas été abordé, sauf pour la figure de Jean Bodin : Claude-Gilbert Dubois, « Pré-voyance et liberté divines dans la conception de l'Histoire (1560-1610) », in *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études*

événements terrestres au moyen des mouvements des astres, apparaît être un élément à prendre en compte pour les théoriciens du pouvoir politique. Alors que dans la Cour se développe, à la suite des théoriciens italiens du pouvoir princier Machiavel et Francesco Patrizi, un modèle du Prince attentif aux signes donnés par les astres des mutations à venir, plusieurs figures du monde parlementaire français comme Jean Bodin, Florimond de Raemon, René de Lucinge, Lancelot Voisin de La Popelinière, Jacques-Auguste de Thou, Guillaume du Vair, Pierre de Lancre ou Scipion Dupleix, s'interrogent sur la part de la causalité céleste dans les troubles politiques et sur la possibilité d'interpréter les événements cosmiques comme des signes donnés par Dieu pour prévenir les hommes des malheurs à venir. Dans ce débat, le problème des prédictions astrologiques politiques occupe une place particulière. Quelle place faut-il accorder à ces prédictions qui, en prenant pour objet la destinée collective, constituent un entre-deux entre les prédictions individuelles condamnées par les théologiens, et les prédictions météorologiques considérées comme inoffensives ?

Nous montrons les réponses divergentes offertes par les magistrats à la question des liens entre astrologie et histoires : alors que certains magistrats comme Jean Bodin et Florimond de Raemon présentent l'astrologie comme une clé de l'histoire, d'autres comme René de Lucinge et Lancelot Voisin de La Popelinière, tout en reconnaissant le rôle des astres dans les mutations politiques, contestent la possibilité de faire correspondre des événements politiques à des phénomènes astrologiques précis. On constate ainsi une vision nuancée de la place de l'astrologue dans la société. Contre la figure de l'astrologue adonné à une mauvaise curiosité pour l'avenir, agent corrupteur de la société, plusieurs magistrats admettent l'existence d'une autre figure, celle de l'astrologue interprète privilégié de la Providence divine. Sa présence dans la société est non seulement légitime, mais également nécessaire : lui seul est capable de discerner certaines mises en garde divines contre les châtements à venir. Dans ce contexte, les inquiétudes de la Robe se portent moins sur l'astrologie elle-même que

*humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique, 2007, consultable à l'adresse umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/; Alain Legros, « Montaigne entre Fortune et Providence », *id.* ; John O'Brien, « Hasard et providence dans le Sud-Ouest : Montaigne et ses amis et voisins », *id.* ; Aurélie Plaut, « Signes de Dieu, Signes du diable : la lecture providentielle de la naissance du « monstre » protestant chez Florimond de Raemon », *id.* ; Alexandre Tarrête, « Présages et prodiges chez Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) », *id.* ; Myriam Yardeni, « Prédestination, vocation et décisions morales et politiques chez Théodore de Bèze », *id.* . Sur Bodin voir plus spécifiquement : Marian J. Tooley, « Bodin and the Mediaeval Theory of Climate », *Speculum* 28, n° 1 (1953) : 64-83; Marie-Dominique Couzinet, « Hasard, providence et politique chez Jean Bodin », *Studi in memoria di Enzo Sciacca* 2 Liber amicorum (2008) : 23-39.*

sur la capacité des autorités à identifier les bons astrologues et les bonnes prédictions. Alors que dans la seconde moitié du 16^e siècle, ceux-ci semblent faire confiance aux circuits institutionnels et aux preuves de compétences techniques, entérinant la distinction entre astrologues savants et astrologues populaires, la situation change dans la première décennie du 17^e siècle : le principe même des prédictions politiques semble alors nuisible au royaume.

1 Providence, déterminisme et histoire

Intéressons-nous en premier lieu à la façon dont les magistrats développent une réflexion théorique sur la place de l'astrologie dans l'écriture de l'histoire. Pour l'élite juridique et administrative du royaume, la période allant de la seconde moitié du 16^e siècle jusqu'à la fin du règne d'Henri IV constitue un temps intense d'interrogation sur le sens de l'histoire et le rôle qu'y joue la Providence divine. L'histoire dans sa forme littéraire se résume alors aux chroniques dynastiques et à la narration des événements politiques. Elle est l'expression de la Providence divine : c'est Dieu qui fait les rois, en particulier les rois chrétiens qui reçoivent par le sacre la confirmation de leur mission divine. La royauté n'est pas l'expression des choix humains, mais s'inscrit dans un ordre cosmique supérieur voulu. Toutefois, pour les témoins des événements de la seconde moitié du 16^e siècle, en particulier les hommes de loi placés aux premières loges des conflits de légitimité entre partis, la question se pose : où se trouve la Providence dans les événements chaotiques des guerres de religion ? Si les rois sont choisis par Dieu, *quid* de la mort prématurée de François II et Charles IX, de l'assassinat des Guises et d'Henri III, du changement dynastique Valois-Bourbon, et finalement de l'assassinat d'Henri IV ?

L'influence des astres sur les événements historiques est un des principaux thèmes de réflexion des magistrats à propos de l'astrologie. Elle se situe au croisement de deux problématiques philosophiques : la première, remontant à l'Antiquité, sur les modalités de la Providence divine ; et la deuxième, caractéristique de la seconde moitié du 16^e siècle, sur l'écriture de l'histoire. Pour les magistrats actifs pendant les années 1570-1615, ces questions possèdent une résonance particulière. Il s'agit pour eux d'intégrer le chaos des guerres de religion et des changements de royauté dans le cadre d'un ordre cosmique supérieur incarné par la régularité du cours des astres, tout en accordant une place à l'indétermination des affaires humaines, base de l'action politique. Dans ce cadre, l'histoire sert à la fois de source

de connaissance et de critère de légitimité politique dans un contexte d'essor de la diplomatie et de l'érudition historique³.

Ce raisonnement sur les liens entre Providence, déterminisme et histoire soulève naturellement la question de l'astrologie⁴. En effet, non seulement les astres apparaissent comme des médiateurs privilégiés dans la réalisation du dessein de Dieu, mais leur mouvement cyclique est mis en relation avec le caractère cyclique de l'essor et du déclin des sociétés humaines. En outre, une importante littérature héritée de l'Antiquité met en avant la correspondance entre des événements historiques majeurs et des manifestations cosmiques extraordinaires, comme les comètes apparaissant lors de la mort des empereurs. Alors que les dernières décennies des Guerres de Religion ont vu se produire une profusion d'événements similaires, depuis les nouvelles étoiles de 1572 et 1604, la comète de 1577, jusqu'aux innombrables récits d'apparitions célestes relayés par les propagandes religieuses, les cieux apparaissent comme un moyen d'expression privilégié de la volonté divine qu'il faut interpréter.

1.1 Les astres médiateurs de la Providence divine

1.1.1 Les traditions philosophiques

L'action médiatrice des astres dans la réalisation de la Providence divine est avant tout appuyée sur la tradition aristotélécienne scolastique, que n'avait fait que renforcer la redécouverte des textes néoplatoniciens et stoïciens particulièrement appréciés dans les milieux parlementaires.

Thomas d'Aquin a notamment élaboré une doctrine du « gouvernement divin », où Dieu, n'usant pas habituellement du miracle, préfère agir sur le monde au moyen des causes

³ Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance* (New York London : Columbia University Press, 1970); Blandine Kriegel, *La défaite de l'érudition, Les historiens et la monarchie 2* (Paris : Presses universitaires de France, 1988); Gerald J. Toomer, *John Selden: A Life in Scholarship*, vol. 1, 2 vol., Oxford-Warburg Studies (Oxford New York Auckland [etc.] : Oxford University Press, 2009).

⁴ Eugenio Garin, *Le zodiaque de la vie : Polémiques antiastrologiques à la Renaissance*, trad. par Jeannie Carlier (Paris : Les Belles Lettres, 1991); Paola Zambelli, « Astrologers' Theory of History », in « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, éd. par Paola Zambelli (Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986), 1-28; Pomian Krzystof, « Astrology as a Naturalistic Theology of History », in « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, éd. par Paola Zambelli (Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986), 29-43; Germana Ernst, « From the Watery Trigon to the Fiery Trigon: Celestial Signs, Prophecies and History », in « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, éd. par Paola Zambelli (Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986), 265-80.

secondes pour le guider selon ses desseins. Dans ce cadre, les influences des planètes, gouvernées par les Intelligences contemplant l'Intelligence divine, servent d'intermédiaire causal entre le Premier Mobile, de qui procède toute causalité, et le monde sublunaire. En particulier, les astres, à l'origine de la génération et de la corruption des êtres vivants, gouvernent également la croissance et le déclin des royaumes et des empires, selon les volontés de Dieu qui a institué les astres comme signes des événements à venir comme l'illustre l'exemple de l'étoile des mages ou de l'éclipse lors de la crucifixion. L'action efficace des influences célestes sur les mouvements des royaumes est alors possible en tant qu'elle est conséquence des influences sur les corps matériels et non sur l'âme immortelle. D'autres interprétations plus radicales de la doctrine d'Aristote, issues de l'université de Padoue et défendues par les philosophes comme Pomponazzi, Cardan ou Cremonini, mettent en avant l'influence des astres sur les âmes, mais elles sont généralement jugées hétérodoxes et n'apparaissent pas dans les écrits des robins.

Ces conceptions astrales de la Providence bénéficient également de l'engouement qu'exercent les philosophes stoïciens en cette fin de Renaissance. Si les robins les lisent surtout pour leur pensée politique et morale, les cosmologies stoïciennes et les doctrines du destin se font connaître à travers le classique *De natura deorum* de Cicéron ou le *De providentia* de Sénèque. Si ces auteurs sont rarement cités directement comme autorités, le fatalisme stoïcien étant toujours présenté dans sa version la plus radicale comme contraire à la doctrine chrétienne, des versions aménagées de celui-ci sont élaborées par des auteurs comme Juste Lipse ou Guillaume du Vair qui sont particulièrement influents chez les magistrats.

D'autre part, les conceptions néoplatoniciennes de la Providence connaissent également un regain d'intérêt, notamment car les Pères de l'Église adhèrent pour une bonne part aux cosmologies néoplatoniciennes, en particulier Origène et Eusèbe de Césarée. En dehors des Pères de l'Église, les références sont rares. Le Caron cite Plotin, mais il est un des seuls à le faire. Ficin n'est pas cité, vraisemblablement car sa défense de la magie céleste prête le flanc aux accusations d'hétérodoxie. Néanmoins, les auteurs profanes sont probablement mieux connus que ne le laissent deviner les citations. On peut noter également quelques références au schéma cosmologique de pseudo-Denys l'Aréopagite, identifié à l'évêque Saint Denis et érigé au rang d'icône gallicane : malgré les critiques de plus en plus nombreuses accusant ses

œuvres d'être pseudépigraphiques, on trouve des mentions de sa *Hiérarchie céleste*, où l'auteur attribue à chaque degré de la hiérarchie angélique la domination sur un niveau du ciel⁵. L'une des autorités les plus appréciées sur le sujet reste toutefois Philon d'Alexandrie, généralement désigné sous le nom de « Philon Juif », que l'on retrouve constamment cité dès qu'il s'agit de défendre la domination des astres sur le monde sublunaire⁶. Une anthologie de ses œuvres bénéficie d'une traduction du grec au français par le « docteur en droit » Pierre Bellier en 1575, à laquelle l'helléniste Frédéric Morel procure bientôt de nouvelles éditions « revues, corrigées et augmentées » en 1588, 1612 et 1619⁷. Juif hellénisé, au croisement de la tradition biblique et du néoplatonisme alexandrin, Philon fait l'objet, selon les mots de Fumaroli, de « tout l'effort de l'érudition gallicane attachée à restituer dans leur pureté originelle et dans leur concordance les deux révélations, celle de Moïse, père de la philosophie grecque comme de la théologie biblique, et celle du Christ⁸ ». Or Philon développe longuement la question des fondements du pouvoir et de la royauté, qu'il insère dans un ordre cosmique où les magistrats conduisent la cité des hommes, tout comme les astres gouvernent les choses sublunaires⁹.

1.1.2 L'histoire astrologique des royaumes

Si l'action médiatrice des astres dans l'expression de la Providence est de façon générale reconnue et acceptée, l'interprétation astrologique de l'histoire constitue un saut conceptuel beaucoup moins consensuel.

⁵ Notons que l'on donne aussi aux démons le pouvoir d'agir par la médiation sur les astres : Adam Théveneau, *Les morales de Me A. Theveneau, avocat en Parlement* (Paris : Toussaint du Bray, 1607), 119.

⁶ Dans la *Physique françoise* de l'avocat Jean de Champaignac, un cours de physique en français essentiellement destiné un public de robins, Philon d'Alexandrie est la principale autorité citée à propos du statut des astres dans l'organisation du monde : Jean de Champaignac, *Physique Françoise, Expliquant Universellement La Cognoissance de Toutes Choses Naturelles... Avec Un Brief Traicté de l'immortalité de l'âme* (Bordeaux : Simon Millanges, 1595), 138. « Car aussi jaçoit que suyvant le dire de Philon le Juif en son livre du monde, les corps celestes soyent comme magistrats de ceste ample cité mondaine, pour l'autorité qu'ils ont sur les effets et mutations qui y arrivent ».

⁷ Philon d'Alexandrie, *Les Œuvres de Philon Juif, auteur très éloquent et philosophe très grave, contenant l'interpretation de plusieurs divins et sacrez mysteres...*, trad. par Pierre Bellier (Paris : Michel Sonnius, 1575).

⁸ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, 3e (1e édition 1980) (Genève : Droz, 2009), 479.

⁹ Voir notamment l'introduction du traité *De la monarchie*. Philon d'Alexandrie, *Les Œuvres de Philon Juif, auteur très éloquent et philosophe très grave, contenant l'interpretation de plusieurs divins et sacrez mysteres...*, 261.

Cette interprétation est principalement appuyée sur la théorie dite des grandes conjonctions¹⁰. C'est un fait astronomique que tous les 20 ans, les planètes considérées alors comme les plus extérieures du système solaire, Jupiter et Saturne, se rencontrent au même degré de longitude du Zodiaque, ce qu'on appelle une grande conjonction. Et, de façon remarquable, ces conjonctions se reproduisent selon un motif triangulaire dans le ciel, de telle sorte qu'elles évoluent à l'intérieur d'une même triplicité élémentaire pendant environ 240 ans (c'est-à-dire douze grandes conjonctions), aux termes desquels elles basculent dans une nouvelle triplicité élémentaire, marquant ainsi une « plus grande » conjonction. Enfin, après 960 ans, les conjonctions retournent à leur point de départ, marquant ainsi une « très grande » conjonction, et la fin du cycle des triplicités.

Au cours du Moyen-âge, plusieurs savants ont tenté d'intégrer les principaux événements de l'histoire dans le cadre de ce modèle. En particulier les principales transformations politiques et religieuses, qui sont associées aux plus grandes et très grandes conjonctions. Cette lecture de l'histoire a été introduite par l'astrologue juif persan Messalah au tournant du 9^e siècle, et diffusée peu de temps après par Albumasar. En occident chrétien, le principal promoteur de cette théorie est le cardinal Pierre d'Ailly, ancien chancelier de l'Université de Paris et maître de Jean Gerson, qui l'utilise comme clé d'interprétation des événements dramatiques de la papauté avignonnaise et du grand schisme d'Occident dans le *Concordantia astronomie cum theologia* imprimé pour la première fois à Paris en 1490.

La théorie des grandes conjonctions n'est pas sans poser de problème théologique, en particulier parce qu'il était possible de les faire correspondre avec l'avènement des grandes religions, ce que le sulfureux philosophe italien Pietro Pomponazzi n'a pas manqué de souligner dans son *De incantationibus*. L'origine persane de la théorie ne milite pas non plus en sa faveur : à la fin du 16^e siècle, les philosophes et astrologues de langue arabe sont fréquemment accusés d'avoir corrompu la doctrine aristotélicienne par des superstitions¹¹. Cependant, l'avantage semble être à Pierre d'Ailly, qui en tant qu'icône gallicane bénéficie de

¹⁰ Sur ce point, nous reprenons l'explication de Darrel Rutkin : Darrel H. Rutkin, *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, Archimedes. New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology (Cham : Springer, 2019), 424-425.

¹¹ Dag Nikolaus Hasse, *Success and suppression: Arabic sciences and philosophy in the Renaissance*, I Tatti studies in Italian Renaissance history (Cambridge (MA) Londres : Harvard University Press, 2016).

la bienveillance des robins, d'autant plus que les thèses de Pomponazzi ne sont guère connues avant leurs diffusions par Vanini autour de 1615.

1.2 L'astrologie comme clé de l'histoire

1.2.1 Jean Bodin

L'importante production historique des années 1570-1630 est un lieu d'expression privilégié pour l'interprétation astrologique de la Providence. En effet, à partir de la seconde moitié du 16^e siècle, le milieu parlementaire se réapproprie la problématique de l'écriture de l'histoire, celle-ci devenant une source d'autorité dans les controverses politiques et religieuses, que ce soit pour asseoir des prétentions dynastiques, justifier de l'antiquité d'une coutume ou légitimer la continuité de la succession apostolique¹². Cette réappropriation s'associe à une réflexion sur l'histoire, plusieurs historiens cherchant à identifier les causes des mutations politiques et religieuses. Parmi eux, deux importants auteurs particulièrement appréciés du monde parlementaire français jusqu'au milieu du 17^e siècle, Louis le Roy dans les *Douze livres de la vicissitude ou variété des choses de l'univers* (1575) et Jean Bodin dans *Les six livres de la République* (1576), défendent la dépendance des événements terrestres vis-à-vis des mouvements des astres, tout en s'opposant sur le rôle précis de l'astrologie comme clé d'interprétation de l'histoire.

Jean Bodin en particulier est favorable à l'utilisation de l'astrologie pour prédire les changements politiques. L'important magistrat français, lecteur assidu de Cardan, de la kabbale juive et peut-être ancien élève de Pierre de La Ramée, possède une culture riche sur le sujet. Dans son ouvrage majeur sur l'histoire des états, *Les six livres de la République* (1576), régulièrement rééditée jusqu'en 1629, l'auteur oppose au mythe de l'âge d'or et à une lecture décliniste de l'histoire celle d'un progrès ininterrompu allant des origines de l'histoire humaine jusqu'au nouvel âge d'or de la Renaissance, et pouvant se poursuivre jusqu'à la fin des temps¹³. Dans cette histoire linéaire s'intercale néanmoins une histoire cyclique, celle de la naissance, grandeur, décadence et disparition des états, assimilés à des organismes vivants

¹² Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*; Kriegel, *La défaite de l'érudition*.

¹³ Nous utilisons l'édition de 1608.

et s'organisant suivant différents schémas qui se répètent à travers l'histoire et dans lesquels les astres jouent un rôle fondamental¹⁴.

Reprenant une longue tradition ptolémaïque et galénique, Bodin attribue à la causalité céleste les particularismes des climats, ainsi que la disposition et le caractère des états ou des peuples. S'il en reprend le principe général – l'influence spécifique exercée par une partie du ciel sur chaque région – il en modifie néanmoins le détail, en rejetant les lois d'associations énoncées par Ptolémée et débattues par ses successeurs d'Albumasar à Pierre d'Ailly. Ainsi, il rejette la division de la zone habitable du monde en sept sections parallèles longitudinalement (les climats) associées aux sept planètes, et l'association de chaque point cardinal à une triplicité zodiacale, pour lui préférer un autre découpage du monde en trois grandes zones dominées chacune par l'influence d'un couple de planètes¹⁵.

Ce nouveau découpage n'est pas appuyé sur une nouvelle philosophie de la nature, mais sur une mise à jour de la géographie ptoléméenne par de nouvelles descriptions des climats et des mœurs des hommes à partir de sources modernes, comme le témoignage de Las Casas sur les peuples du Nouveau Monde, le récit du voyage de Francesco Alvarez en Éthiopie, ou encore l'histoire des moscovites du baron Sigmund von Herberstein, mais aussi les relations diplomatiques sur les Italiens par l'ambassadeur de la France auprès de Charles V, des discussions avec un ambassadeur polonais venu de Lituanie, ou le propre voyage de l'auteur en Angleterre¹⁶.

Ce travail de réinterprétation des thèses astrologiques à la lueur des nouvelles *historiae* s'observe également lorsque Bodin aborde le problème de l'origine des mutations dans les états, qui est intimement lié à sa théorie des climats. En effet, la forme de la République correspond aux aptitudes naturelles du peuple, et les astres, en influant sur les mœurs, peuvent entraîner des changements politiques. Si Bodin se montre critique envers les théories astrologiques de son temps, et appelle à leurs corrections et leurs réformes, il voit néanmoins dans l'astrologie un moyen de prédire les changements de régime des peuples au cours de

¹⁴ Tooley, « Bodin and the Mediaeval Theory of Climate »; Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance: une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin* (Paris : Vrin, 1996), 303-6.

¹⁵ Jean Bodin, *Les six livres de la République* ([Genève] : Gabriel Cartier, 1608), 690-91.

¹⁶ Bodin, 668, 669, 673. La visite en Angleterre, où Bodin note le climat, est mentionnée dans la version latine de Francfort de 1609 (p. 777).

l'histoire¹⁷. Dans le quatrième livre de la *République*, reprenant Pierre d'Ailly, il considère que les grandes conjonctions offrent une clé de lecture pertinente de l'histoire politique du monde depuis la Création. À l'inverse, il se montre très sévère envers les prédictions politiques de l'astrologue allemand Cyprian von Leowitz, largement diffusées en France, à qui il reproche de prédire la fin du monde pour 1584, ce qui échappe aux règles d'astrologie.

Cette lecture astrologique de l'histoire suscite peu de remarques si ce n'est chez le médecin astrologue de Toulouse Auger Ferrier, proche du pouvoir, qui reproche à Bodin certaines de ses réticences contre l'astrologie. Ferrier cherche surtout la polémique et ses critiques seraient tombées dans l'oubli si Bodin n'avait voulu leur répondre sous le pseudonyme de René Herpin dans *l'Apologie de René Herpin pour la République de Bodin* (1581). Au début du 17^e siècle, plusieurs éditions de la *République* incluent cette apologie, illustrant l'intérêt du public pour les liens entre astrologie et histoire.

1.2.2 Les signes du ciel pour prévenir des bouleversements religieux : Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle* (1605)

Parmi les sujets de prédilection des historiens-parlementaires, les guerres de religion sont particulièrement propices à la mise en avant de l'importance des signes célestes envoyés pour prévenir les hommes des conséquences de leurs vices et des œuvres du démon. La Ligue a particulièrement favorisé le traitement eschatologique de la crise religieuse, en faisant du combat entre vraie religion et hérésie le prototype de celui des derniers temps inaugurant le retour du Christ. Or, dans le livre de l'Apocalypse, la profusion des signes célestes est une des caractéristiques des temps derniers, et il semble logique pour les plus pieux des parlementaires de voir dans les nombreux événements cosmiques du 16^e siècle la preuve que les Guerres de Religion ne sont que le prélude à l'avènement du Christ.

Au tournant du siècle, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle* de Florimond de Raemond ou Raymond (1605) s'impose comme l'une des principales œuvres défendant cette lecture¹⁸. Raemond est une importante figure de l'humanisme parlementaire. Issu de la vieille noblesse toulousaine, protestant converti au catholicisme

¹⁷ Bodin, 542.

¹⁸ Sur Florimond de Raymond, voir Philippe Tamizey de Larroque, *Essai sur la vie et les ouvrages de Florimond de Raymond* (Auguste Aubry, 1867); Barbara Sher Tinsley, *History and Polemics in the French Reformation: Florimond de Raemond, Defender of the Church* (Selinsgrove : Susquehanna University Press, 1992).

après avoir vu de ses propres yeux un miracle, ancien disciple de La Ramée, ami de Blaise de Montluc et de Montaigne, il obtient de ce dernier la charge de président au parlement de Bordeaux en 1570. Époux de Catherine de Rosteguy de Lancre, sœur de Pierre de Lancre, il est une figure majeure de la magistrature bordelaise, où il s'illustre par sa sévérité à l'égard des protestants et sa proximité avec la Ligue. Qualifié par Étienne Pasquier de l'une des quatre grandes plumes de la Gascogne (avec Montluc, Montaigne et Du Bartas), ses réflexions sur l'astrologie apparaissent particulièrement dans les dernières années de sa vie où, revenant sur les événements ayant précédé les troubles religieux, il essaie de discerner rétrospectivement les signes envoyés par Dieu pour prévenir les hommes de l'embrasement de la chrétienté.

Ainsi, dans son chef-d'œuvre dédié à l'histoire et à la réfutation de la Réforme, *L'histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*, paru à titre posthume à Paris en 1605, dédié au pape Paul V (qui encouragera sa lecture) et au cardinal de Joyeuse, régulièrement réédité jusqu'au 18^e siècle, traduit en latin, allemand et néerlandais, l'auteur met en avant l'utilisation par Dieu des astres afin de prévenir les hommes des bouleversements religieux qui ont meurtri le 16^e siècle¹⁹. Dès le second chapitre de l'ouvrage, juste après avoir présenté le temps de paix dont jouissait l'Église avant la Réforme, l'auteur s'attache ainsi à montrer « comment le ciel par divers presages avoit montré les grands remuemens qui devoient avenir au monde, pour la diversité des Religions », l'objectif étant aussi bien de montrer la prévenance de Dieu que le peu d'attention accordé par l'Église à ses divines mises en garde²⁰.

L'argumentation de Raemond mêle l'autorité de l'Écriture et l'apport des sources profanes dans la plus pure tradition de l'humanisme parlementaire. Il s'appuie en premier lieu sur des sources patristiques, particulièrement le neuvième livre de la *Démonstration évangélique*

¹⁹ Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, Progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle, divisée en huit livres* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1605). Nous utilisons l'édition de 1610 conservée à la BNF. Malgré le soin apporté à la présentation, les citations et les notes de l'ouvrage sont truffées d'erreurs et de coquilles, au point d'être parfois absolument illisibles. Les rééditions successives de l'ouvrage ne font qu'augmenter le phénomène. Max Engammare émet l'hypothèse que François de Raemond, fils de Florimond, qui se charge de l'édition de l'ouvrage après sa mort, avait particulièrement du mal à déchiffrer l'écriture de son père : Max Engammare, « Les horoscopes de Calvin, Mélancton et Luther: Une forme inattendue de polémique catholique post-tridentine », in *Les deux réformes chrétiennes: propagation et diffusion*, éd. par Ilana Zinguer et Myriam Yardeni (Leiden : Brill, 2004), 184-85.

²⁰ Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, Progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle, divisée en huit livres* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1610), 6.

d'Eusèbe de Césarée, qui à partir de l'exemple de l'étoile des mages fait des signes célestes la preuve du caractère universel du message divin²¹. Il en déduit la fonction annonciatrice des astres, « Huissiers et Heraus de ce Roy souverain », chargés de prévenir les hommes des malheurs à venir. L'auteur s'éloigne ensuite de sa source patristique pour défendre une conception déterministe de l'histoire. Ainsi, dès le commencement du monde, Dieu a inscrit dans le ciel la liste des calamités à venir :

Ces lumieres celestes luy servent de Tabletes, de Livres, de Raisons, de Registres, de Memoriaux pour nous y faire voir les saints decrets, et ordonnances de sa Majesté, les traits et les fleaux de son ire menassante : et puis que les fruits de sa bien-veillance et reconciliation. Et ne faut pas douter que le branle mesme de ces grans cors étoillez ne verse continuellement son influence sur la matiere elementaire, et n'imprime ses vertus, actions, et qualitez sur les choses inferieures, lesquelles malgré qu'elles en ayent, sont obligées se composer à leur cadence, suivant l'ordonnance du TOUT-UISSANT. Toutes les parties de cet Univers, sont cimentées et associées par cet heureux Mariage, que Dieu comme le Paranymse y a etably dès le commencement du monde. Elle s'entre-communiquent reciproquement leurs actions et passions, par les prises et étraintes, dont ils se lient et entretiennent, manifestent, et perpetuent les loix et les effets de leur aliance perdurable²².

Ce déterminisme est moins une fatalité que le résultat d'une harmonie préétablie : Dieu est le « Paranymse », un terme rare forgé par Guy Le Fèvre de la Boderie à partir du latin *paranymsus* (maître de chœur ?) dans sa traduction française du *De harmonia mundi* de Francesco Zorzi. Cet usage permet d'inscrire le déterminisme astrologique de Raemond dans la filiation du thème kabbaliste du « livre du ciel », dont l'auteur voit la preuve dans la multitude d'exemples énumérés par l'auteur, tirés de l'histoire aussi bien sacrée que profane, qui montrent que souvent la puissance céleste annonce « la naissance, changement et ruine des Republicues, la perte des batailles, conflagration des Etats, la mort des Rois et des

²¹ Raemond, 7. La *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée, quoique moins connue que la *Préparation évangélique*, est alors disponibles sous deux éditions : une traduction latine par Bernardino Donato publiée à Venise en 1536, plusieurs fois rééditée, et une magnifique édition grecque publiée par Robert Estienne à Paris en 1545.

²² Raemond, 7-8.

Princes²³ ». Cependant, l'auteur va plus loin, et assigne aux astres la signification des mutations religieuses.

Mais ce qui est plus admirable, ces mêmes astres nous ont souvent montré les changemens et altérations venues en la Religion, soit pour la manifestation de la gloire du vrai Dieu, soit que pour la punition des méchants, et l'exercice des bons, il ait abandonné les peuples à la merci de Sathan.

D'où l'auteur tire-t-il cette théorie ? Mis à part une référence floue aux *Annales* de Caesar Baronius, à un illisible « Fi Bergomen. Mancuam. », sa principale source est officiellement l'*Introductorium in astronomiam* d'Albumasar, vraisemblablement dans l'édition latine vénitienne de 1506²⁴. S'il ne semble pas connaître Pierre D'Ailly ou Pomponazzi, il omet de préciser qu'il a également lu le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini et les *Aphorismorum astronomicorum segmenta septem* de Cardan, qu'il invoque dans un autre chapitre pour établir les horoscopes de Luther et Calvin²⁵. Mais comme pour la thèse de la domination des astres, sa principale preuve est dans l'accumulation d'exemples historiques comme la comète apparue dans le ciel de Jérusalem avant la mise à sac du Temple par les troupes romaines, la grande conjonction dans le signe du Scorpion prédisant la venue de « l'imposteur Mahomet » ou l'apparition de croix chrétiennes dans le ciel de Constantinople au moment de la bataille de Lépante en 1571²⁶.

Ainsi, pour l'auteur, c'est dans l'histoire que se trouve la preuve du rôle des astres sur les vies humaines, tout comme c'est l'histoire qui révèle l'erreur de l'hérésie protestante. Les deux ne sont d'ailleurs pas découplées : si les signes célestes sont si nombreux au 16^e siècle, c'est qu'ils correspondent aux signes promis par Dieu dans le livre de l'Apocalypse pour préfigurer l'avènement de l'Anti-Christ et de sa fausse religion. Le caractère universel des bouleversements religieux, qui touchent non seulement l'Europe, mais également le reste du monde, sont en effet semblable à « un déluge de sang », déluge annoncé par la grande

²³ Raemond, 8.

²⁴ Raemond, 8. Ici encore, les citations sont truffées d'erreurs et de coquille, ce qui les rend souvent illisibles. Pour Albumasar, la référence est « Abuusa. lib. 6. introduct. in astro. penat. signo. » ; le « penat. signo. » correspond vraisemblablement à « per Jacobum Pentium », l'imprimeur vénitien à l'origine de l'édition de 1506. Cette dernière reformulation nous laisse également entendre que Raemond possédait lui-même l'ouvrage.

²⁵ Sur la réutilisation de ces horoscopes par Raemond, voir : Engammare, « Les horoscopes de Calvin, Mélanchton et Luther: Une forme inattendue de polémique catholique post-tridentine ».

²⁶ Raemond, *L'histoire de la naissance, Progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, 1610, 8.

conjonction de Saturne, Jupiter et Mars dans le signe des Poissons en 1524, et interprété à tort par les astrologues comme signifiant un déluge d'eau²⁷. À bien des égards, les positions de Raemond sur l'astrologie dépassent les limites de l'orthodoxie. Il est vraisemblable que la sincérité de son catholicisme et la puissance apologétique de son œuvre ont incité les censeurs à fermer les yeux sur des formulations ambiguës.

Le texte de Raemond est particulièrement important parce qu'il illustre les enjeux aussi bien philosophiques que politiques et religieux de l'interprétation astrologique de l'histoire. Alors que dans le monde germanique, Melanchthon et ses disciples ont fait de l'astrologie un instrument de propagande pour la Réforme, la discipline apparaît comme un moyen de légitimation confessionnelle distinct du discours théologique et qui offre en plus une clé d'interprétation des événements du 16^e siècle. On comprend dès lors l'intérêt qu'elle présente pour l'historien, alors que le discours historique ne peut être découplé d'une perspective moralisante et légitimatrice pour un parti ou une confession : l'astrologie rend intelligible le chaos des événements humains tout en témoignant de la prévoyance de Dieu pour les siens. Néanmoins, on devine les difficultés posées par ce rôle : cette intelligibilité est-elle celle qui est recherchée par les historiens ? Et peut-on faire confiance aux astrologues faillibles et aux doctrines astrologiques incertaines pour dévoiler les secrets de Dieu ?

1.3 La réception contrastée de l'interprétation astrologique de l'histoire

1.3.1 L'astrologie est-elle nécessaire à l'histoire ?

Si la part de la causalité céleste dans les mutations politiques est un fait généralement accepté dans le monde de la Robe (même le sceptique Naudé le reconnaît dans *l'Addition à l'histoire de Louis XI* de 1630²⁸), l'utilisation de l'astrologie dans l'écriture de l'histoire est loin de faire l'unanimité chez les historiens. Celle-ci découle aussi bien d'une remise en cause des capacités de l'astrologie à établir un discours certain que de l'adhésion à une conception différente de l'historiographie, mettant l'accent non pas sur les causes lointaines des événements terrestres, mais sur les causes proches et dépendantes des hommes.

²⁷ Raemond, 10. « Tous resterent en effroy et en attente d'un second Deluge d'eau, mais ce fut un deluge de sang, qui s'épandit sur toutes les parties du monde, pour les disputes des Religions, lors que les esprits nouveaux et malencontreux, voulurent troubler la conscience des Peuples »

²⁸ Gabriel Naudé, *Addition à l'histoire de Louis XI* (Paris : François Targa, 1630), 136.

Cette critique est notamment formulée par le juriste et diplomate René de Lucinge, représentant de la Savoie à Paris et auteur de plusieurs ouvrages de réflexion sur l'histoire des états²⁹. Dans son traité *De la naissance, durée et cheutte des estats* (1588) qui s'intéresse particulièrement à l'histoire de l'empire des Turcs, il affirme ainsi l'impossibilité pour un historien de s'appuyer avec certitude sur l'astrologie :

Et mesmes, tout ce qui en pourroit estre rapporté aux jugemens du ciel, à l'influence des astres et à leur vertu, d'autant que ce sçavoir est plein d'ombrage et contrarietez en ses escriptz, je ne m'y veux fonder guierres avant ; encor qu'il faille estimer que rien n'a esté fait en vain, et que ces corps celestes ne se remuent fortuitemment, ains par l'ordre et disposition divine. D'avantage, les erreurs de leurs Ephemerides, et les supputations indifferentes des premiers maistres de cette profession, ostent la certitude de la science, et les resolutions contraires ses maximes bien et seurement fondees³⁰. Laissons donc là les aspects des astres et les nativitez des estats ; regardons et considerons les effects de ce qui est à nostre porte, sans voler si haut³¹.

Mais sa critique porte en réalité sur l'objectif du récit historique. En effet, s'il reconnaît pieusement le rôle prééminent de Dieu dans la fortune des états, et la domination exercée par la Providence divine, Lucinge veut avant tout montrer le rôle de la coopération humaine.

C'est une même critique sur la fonction de l'histoire que l'on retrouve exprimée par l'écrivain Lancelot Voisin de La Popelinière, dans *l'Histoire des histoires* (1599), que Zachary Schiffman considère comme la première tentative d'histoire de l'historiographie³². Partageant avec Bodin, selon les mots de Couzinet, « l'idéal méthodique, mais non les objets », il lui

²⁹ René de Lucinge (1553-1615). Seigneur d'Allymes sur les marches de la Savoie, il se forme en droit à Turin puis à Toulouse, où il obtient son doctorat en 1576. Il met ensuite ses compétences juridiques au service du duc Charles-Emmanuel de Savoie pour qui il exécute des missions diplomatiques à partir de 1581. D'abord envoyé à Constantinople, puis à Paris à la cour d'Henri III puis d'Henri IV, il concilie diplomatie et écriture en publiant plusieurs ouvrages de réflexion sur l'histoire politique. Négociateur de la paix de Lyon qui met fin au guerres franco-savoyarde de 1600-1601, il est disgracié et se réfugie sur son fief (passé en territoire français), où il continue son activité érudite jusqu'à sa mort.

³⁰ Le texte de Lucinge comporte ici une obscurité : la version originale dit « les resolutions contraires ces maximes bien et seurement fondées », ce que Michael J. Heath interprète comme voulant dire « les resolutions contraires [ostent à] ces maximes bien et seurement fondées ». Nous préférons la correction d'Olivier Zegna Rata qui considère que le *ces* est un *ses*, et considère que l'auteur oppose les « maximes bien et seurement fondées » de la science aux divergences des principes astrologiques (les « suppositions contraires »). Olivier Zegna Rata, *René de Lucinge : entre l'écriture et l'histoire* (Genève : Droz, 1993), 94 n. 5.

³¹ René De Lucinge, *De la Naissance, durée et chute des estats*, éd. par Michael John Heath (Genève : Droz, 1984), 200.

³² Zachary Sayre Schiffman, « An Anatomy of the Historical Revolution in Renaissance France », *Renaissance Quarterly* 42, n° 3 (1989) : 507-33.

reproche notamment d'inclure dans son histoire des états, qu'il considère être le véritable objet de l'histoire, divers éléments qui lui sont extérieurs³³. Alors que Bodin envisage l'histoire sous un quadruple aspect humain, naturel, divin et mathématique, La Popelinière considère que cette approche n'est que le fruit d'un esprit de grammairien et de juriste, qui envisage l'histoire sous tous les sens que les Anciens ont donnés à ce mot, aboutissant à des définitions contradictoires de l'objet. Or si Bodin s'est donné comme objectif d'écrire l'histoire des états, il doit adapter sa méthode à son objet, et non faire l'inverse :

Car comme celui qui discourt de quelque chose, la doit prendre en sa commune signification : Bodin aussi, devoit prendre l'histoire, pour un Narré des actions humaines, non des divines ny d'autres. Et par ainsi, accomoder sa methode à ceste histoire particuliere, non à l'universelle. De laquelle il parle dès l'entree. La definissant, un Narré des choses faictes, puis la deduisant en quatre especes, Divine, Naturelle, Humaine et Mathematique. A laquelle partition il accomode sa methode, traittant des qualitez, forces et changements des provinces, de l'Univers, du Ciel, de l'Air, des Astres, des Peuples, des sources et progrez, periodes et changements des Republicues : des nombres, disposition, armonie et force d'iceux : et telles autres curieuses recherches fort esloignees de la cognoissance et action des hommes : à laquelle neantmoins puis apres, il restreint le mot d'Histoire³⁴.

Mais derrière cette critique de méthodologie, La Popelinière exprime en fait une autre conception de ce qui fait l'intérêt de l'histoire des états, c'est-à-dire « la cognoissance et action des hommes ». Contre Bodin considérant que les mutations des états ne se comprennent qu'à la lumière de différentes chaînes causales dont les hommes ne sont qu'un maillon, La Popelinière considère que l'état est d'abord une organisation humaine, et que l'historien ne doit s'intéresser qu'à ce qui tient de sa contingence, c'est-à-dire non seulement les actions politiques, mais aussi les diverses règles et organisations que la société a adoptées :

Sçavoir est les ordres Ecclesiastics, Noblesse, Justice, Finances, marchandise, artisanerie, trafic, et telles autres vacations desquelles est composé tout Estat³⁵.

³³ Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, 291-96.

³⁴ Lancelot Voisin de La Popelinière, *L'histoire des histoires* (Paris : Jean Houzé, 1599), 28-29.

³⁵ La Popelinière, 30.

En effet, pour l'auteur, la finalité n'est pas une compréhension de l'ordre, mais un discours moral pour montrer « le bien et le mal qui en vient à l'Etat, pour estre bien ou mal réglé³⁶ ».

Cependant, ces critiques masquent l'un des problèmes fondamentaux que pose l'écriture d'une histoire astrologique du monde, qui est l'importante compétence technique que demande l'établissement d'une carte du ciel pour les événements passés : sans éphémérides, même un mathématicien chevronné peut passer plusieurs heures pour établir un seul horoscope, et en l'absence de dates précises (comme pour la plupart des événements anciens), il faut être un maître en astronomie pour pouvoir identifier les possibles motifs astrologiques intéressants sur une période donnée. Pour un magistrat, pour qui la pratique des mathématiques n'est pas une spécialité, la spéculation sur les événements astrologiques du passé est inapplicable en pratique, d'autant plus que la génération des astronomes post-Regiomontanus a montré l'importance de la maîtrise technique dans l'exercice de l'astrologie. Il peut seulement prétendre mettre en relation des calculs déjà existants avec des faits historiques qu'il peut critiquer. Plus d'un siècle plus tard, en 1715, le comte Henri de Boulainvilliers, désireux d'écrire une histoire astrologique et politique du monde, résout cette impasse en recrutant à son service l'excellent astronome Joseph-Nicolas Delisle, alors en mal d'argent, pour le faire effectuer tous les calculs dont il a besoin. Mais au tout début du 17^e siècle, les magistrats-historiens ne peuvent que confesser l'écart d'expertise qui les sépare des astrologues. Cela est particulièrement sensible chez Jacques-Auguste de Thou qui, soucieux de montrer l'origine de ses affirmations et s'il a pu la vérifier, prend toujours la peine de mentionner qu'il n'est pas astrologue dès qu'il fait référence à un point technique d'astronomie ou à une interprétation astrologique.

Ainsi on comprend les réticences qu'ont ces auteurs à intégrer dans leurs histoires des affirmations d'astrologues dont ils ne peuvent vérifier le contenu. Néanmoins, comme nous l'avons vu avec Florimond de Raemon, la nécessité apologétique peut inciter à passer outre les scrupules et rendre témoignage des prédictions réussies afin de ne pas passer sous silence les manifestations explicites de la prévoyance de Dieu. C'est pourquoi, comme on le voit plus loin, même le prudent Jacques-Auguste de Thou n'hésite pas à s'enthousiasmer face à la

³⁶ La Popelinière, 30-31.

réalisation de la prédiction pour l'année 1588 attribuée à Regiomontanus. Ce qui prime n'est pas alors la prudence critique, mais la volonté de ne pas taire les signes divins.

1.3.2 Déterminisme astral, liberté et Providence

Un autre sujet d'inquiétude à propos de l'interprétation astrologique de l'histoire est la négation du libre arbitre qu'elle peut sous-entendre. De fait, l'existence d'un déterminisme céleste entre directement en conflit avec le principe même de l'action des magistrats. Cela est évident à propos de l'exercice de la justice – sans liberté, pas de coupable ; néanmoins ce problème est facilement résolu par le consensus orthodoxe selon lequel « les astres inclinent mais ne forcent pas ». Mais, le conflit existe également à propos de l'action politique, avec cette fois-ci un dilemme plus délicat : si d'un côté les événements des Guerres de Religion ont montré le rôle crucial des initiatives parlementaires et le caractère facilement changeant de la situation politique, la Bible insiste sur la maîtrise exercée par Dieu sur les événements et la vie des royaumes.

Le lien entre déterminisme et Providence est ainsi un important sujet de réflexion chez les magistrats, notamment à propos de l'astrologie. En témoigne le succès du *De fato libri novem* de Giulio Sirenio (1563) dans les cercles robins, un ouvrage qui traite justement de ce sujet, et s'attarde en longueur sur le problème de l'astrologie. Si ce texte est aujourd'hui méconnu des historiens, il est abondamment lu et commenté jusqu'au milieu du 17^e siècle (Naudé considère Sirenio comme celui « dont les livres imprimés circulent et sont tenus dans les mains avec une vénération silencieuse³⁷ »). Lorsqu'il s'agit de citer une référence moderne à propos des liens entre astrologie et Providence, il est généralement la seule autorité donnée³⁸. Or Sirenio insiste particulièrement sur l'incompatibilité entre le magistère chrétien et la notion de fatalité, et dénonce toute forme de sujétion de l'histoire au mouvement des astres, en particulier chez Pomponazzi. La question est également abordée par le parlementaire Guillaume du Vair, dans le discours de *De la constance et desolation és calamitez publique* (1606). L'ouvrage se place dans le cadre du Paris assiégé de l'année 1590, où l'auteur échange ses méditations sur la Providence avec l'un de ses amis « consommé es bonnes lettres, mesme es sciences mathématiques » – aujourd'hui identifié au médecin Henri de

³⁷ Gabriel Naudé, « De Augustino Nipho iudicium », in *Opuscula moralia et politica*, par Agostino Nifo (Paris : Rolet le Duc, 1645), f° é/ij.

³⁸ Laurent Bouchel, *La bibliothèque ou Thresor du droit françois* (Paris : Veuve M. Guillemot et S. Thiboult, 1615), « Almanacs », pp. 150-151, « Astrologie », p. 302.

Monantheuil, titulaire de la chaire d'Oronce Finé au Collège Royal de 1577 à 1606. Défendant la maîtrise de Dieu sur les tribulations des royaumes, il fait des astres les responsables de la génération et de la corruption des « Empires et Royaumes »:

Rien de toutes les choses du monde ne lui [la Providence] échappe, pour si petites qu'elles soyent. Elle les manie et conduit, tient et retient au point où elles doivent estre, tant pour leur particulier, que pour le bien de l'univers. Or entre toutes il n'y en a point, à mon advis, sur lesquelles elle vieille plus attentivement, que sur les Empires et Royaumes, dont elle est la vraye mere et tutrice. Nous voyons leur origine et leur naissance comme marquées dans le Ciel, et introduites çà bas par la revolution des astres³⁹.

Les magistrats français possèdent donc sur les liens entre l'astrologie et les mutations politiques des avis contrastés : alors que certains magistrats comme Jean Bodin et Florimond de Raemonde présentent l'astrologie comme une clé de l'histoire, d'autres comme René de Lucinge et Lancelot Voisin de La Popelinière, tout en reconnaissant le rôle des astres dans les mutations politiques, contestent la possibilité de faire correspondre des événements politiques à des phénomènes astrologiques précis.

2 Le prophète dans la société : les astrologues sous le regard des magistrats

2.1 Les mathématiciens dans la sociabilité parlementaires

Comment interpréter l'attitude contradictoire des magistrats français à l'égard de l'astrologie pendant les années 1570-1615 ? D'une part, dans leurs productions philosophiques ou historiques, ils reconnaissent de façon générale le rôle joué par les astres dans les mutations politiques, tout en étant en désaccord sur la possibilité de faire correspondre des événements politiques à des phénomènes astrologiques précis ; d'autre part, dans leurs productions juridiques, ils condamnent les astrologues non seulement lorsqu'ils s'adonnent à la divination prohibée, mais aussi en tant que « faiseur de pronostication » qui s'arrogent le privilège divin de la connaissance de l'avenir. Reflète-t-elle les avis de communautés différentes ou traduit-elle une tension fondamentale au sein de la Robe ?

³⁹ Guillaume Du Vair, « De la constance et desolation és calamitez publique », in *Les œuvres de Messires Guillaume Du Vair* (Paris, 1625), 375.

Il semble que la deuxième réponse soit vraie. En effet, cette double attitude transparait dans le discours en apparence paradoxal que beaucoup de juristes entretiennent à l'égard de l'astrologie : tout en se répandant en diatribes contre les astrologues, ils veulent tout de même sauver une forme d'astrologie licite, comme l'illustre l'usage commun de la phrase-type « je ne veux pas dire que l'Astrologie judiciaire s'arrestant en ses termes propres et regles communes, ne soit à louer⁴⁰ », « L'Astrologie judiciaire n'est du tout defenduë par ceste Ordonnance, quand elle s'arreste en ses termes et regles communes⁴¹ », ou encore ces mots de Le Caron introduisant une longue liste de condamnations des *mathematici* : « Et ne faut estimer que ces beaux Astres ne soient mis au Ciel comme des clous, ains sont ouvrages de l'admirable providence de Dieu, par lesquels il demonstre et signifie aux hommes le grand soing qu'il a d'eux⁴² ».

De fait, les parlementaires font face à deux interrogations : existe-t-il de bons astrologues, et quelle place accorder à leurs prédictions ? Sur ce point, les réponses sont très diverses, allant de Bouchel considérant que même l'astronomie est une science incertaine à Reamond, postulant une correspondance entre les prédictions des astrologues et le cours de l'histoire. Toutefois, l'attitude générale nous semble aller dans le sens d'une reconnaissance des capacités prédictives des astrologues du moment que ceux-ci possèdent certains gages de respectabilité intellectuelle. Ceci est résumé par cette phrase tirée des mémoires du très sceptique Jacques-Auguste De Thou :

Nam divina Providentia fieri, ut insignes casus sive prudentia insita a viris bonis, sive metu praesago ab obnoxiiis, sive artis suae peritia, *si qua est*⁴³ (c'est nous qui soulignons), a

⁴⁰ Par exemple : *Le corps du droict françois, contenant un recueil de tous les édicts, ordonnances, stil, et pratique observée tant aux Cours souveraines qu'ès justice inférieures et subalternes du Royaume de France* (Genève : Jean de Laon, 1600), 522A; Bouchel, *La bibliothèque ou Thresor du droict françois*, 151A.

⁴¹ Pierre Néron et Estienne Girard, *Les Edicts et ordonnances des tres-chrestiens roys* (Paris : Jean & Estienne Richer, 1627), 144. (Cette note est ajout de la nouvelle édition par un commentateur anonyme).

⁴² Louis Le Caron, *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne, augmenté par L. Charondas Le Caron* (Paris : Jamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1601), 179v. Voici la citation complète : « C'est à ceste-cy [l'Astronomie ou Astrologie] que les divinations et prognostications se réfèrent, lesquelles estans reglees par les observations astronomiques, sans y mesler des curiositez iudiciaires, ou incantations diaboliques, peuvent servir de predictions pour les choses naturelles, et utilité des hommes , pour lesquels Dieu a créé le Ciel, le Soleil, la Lune et les estoilles : *quibus veluti litteris atque signis naturales venturos effectum describit et praesignat, ob mirabilem rerum connexionem, et superrerum cum inferioribus consensionem, ut scribit Plotinus lib. 3 Enneadis 2, cap. 7.* Et ne faut estimer que ces beaux Astres ne soient mis au Ciel comme des clous, ains sont ouvrages de l'admirable providence de Dieu, par lesquels il demonstre et signifie aux hommes le grand soing qu'il a d'eux. »

⁴³ C'est nous qui soulignons.

Mathematicis fere praesignificantur, ne se non monitos esse caussari homines, aut moniti ad ferenda quaecunque erunt, se comparare non possint⁴⁴ ;

Car la divine Providence fait en sorte que les événements remarquables soient quasiment signifiés d'avance, soit par les gens de bien, en raison de leur naturelle sagesse, soit par les méchants, à cause de leurs craintes prophétiques, soit enfin par les astrologues, par la maîtrise de leur art, à supposer qu'elle existe, afin que les hommes ne puissent alléguer qu'ils n'avaient pas été prévenus, ou qu'étant avertis, ils ne puissent pas ne pas se préparer à supporter tout ce qui les attend.

Toute la nuance est dans le « si qua est », difficile à traduire⁴⁵, qui établit une hiérarchie entre les astrologues qui sont compétents et ceux qui ne le sont pas.

Cette reconnaissance de validité de la science d'astrologie malgré la présence d'usurpateurs, qui reprend la rhétorique de la validité de la médecine malgré la présence de charlatans, résulte du fait que les magistrats côtoient deux mondes différents (ou ce qu'ils revendiquent comme étant deux mondes différents) : d'un côté le monde des prévenus qui inclut les mauvais astrologues, les magiciens et les sorciers ; de l'autre le monde respectable des universitaires, de la Cour et des Grands, où l'astrologie est également représentée que ce soit par d'importants médecins-astrologues, ou par des hommes de lettres favorables à la science des jugements comme Ronsard, Du Bartas ou La Boderie qui sont reconnus par certains rois comme de véritables autorités lorsqu'il s'agit de parler de l'astrologie⁴⁶. C'est donc la présence de barrières sociologiques et intellectuelles entre ces deux parties du monde astrologique – barrières qui vont voler en éclat avec les scandales de 1614-1628 – qui permet aux parlementaires de poursuivre leurs spéculations sur l'astrologie tout en maintenant un discours sévère à l'égard des « abuseurs ». Ce double discours apparaît par exemple chez Jacques-Auguste De Thou. D'un côté, dans le récit qu'il fait du procès de Cosimo Ruggieri en

⁴⁴ Jacques-Auguste de Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/l. Aug. Thuani vita*, trad. par Anne Teissier-Ensminger, Textes de la Renaissance 126 (Paris : Classiques Garnier, 2008), 252. Nous avons adapté la traduction de Anne Teissier-Ensminger.

⁴⁵ La traduction française de 1734 a notamment préféré transformer les propose de De Thou en critique de l'astrologie elle-même : « car on remarque que Dieu, par sa Providence, fait souvent connaître aux gens de bien, en aidant leur prudence naturelle, les choses extraordinaires qui doivent arriver, comme les méchants les prédisent par les mouvements d'une conscience intimidée, ou les Astrologues, par l'expérience de leur art (si cet art n'est pas une chimère) afin que les hommes avertis se préparent à supporter ces accidents avec plus de patience, sans se plaindre d'avoir été surpris ».

⁴⁶ Ce qu'on peut voir dans les *Apresdinees* de Nicolas de Cholières (1587), ou le *Discours de la verité des causes et effets des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des monarchies, empires, royaumes et republicques* de Claude Duret (1594).

1598, il met en avant son rappel au courtisan que l'astrologie judiciaire est « impie, indigne d'un Chrétien et, à plus forte raison, d'un prêtre⁴⁷ ». D'autre part, lorsqu'il fait l'éloge de son confrère Aymard de Ranconet, ancien conseiller au parlement de Bordeaux, puis second président aux enquêtes du parlement de Paris, il n'hésite pas à le louer pour avoir « pénétré profondément les secrets de la philosophie et des arts mathématiques⁴⁸ » et prédit sa fin en 1559 « à la Bastille, comme il l'avait depuis longtemps prévu par la grande connaissance qu'il avait du jugement des astres, science qu'il avait apprise avec Jérôme Cardan⁴⁹ ».

De fait, dès la fin du 16^e siècle, les principaux parlementaires français possèdent une proximité privilégiée avec les plus importants mathématiciens-astronomes français, dont le soutien envers l'astrologie n'est pas un mystère. On retrouve d'ailleurs une situation similaire en Angleterre, dont le monde parlementaire possède une organisation similaire au monde français à l'époque. En 1555, lorsque Nostradamus est invité à Paris par Catherine de Médicis, c'est en l'hôtel de Sens qu'il est accueilli, en la demeure du garde des sceaux Jean Bertrandi ; Bertrandi, issu d'une très ancienne famille de parlementaires toulousains, peut se vanter d'être le plus illustre parlementaire de son temps puisqu'il a été successivement premier président dans les trois principaux parlements de France, celui de Toulouse, de Bretagne et de Paris ; fin 1555, envoyé à Rome comme ambassadeur par le roi Henri II, il choisit d'être accompagné par le médecin et astrologue Auger Ferrier, son ami. À Paris, les classes de mathématiques du Collège Royal accueillent plusieurs jeunes de la Robe parisienne, comme Guillaume du Vair ancien élève de La Ramée ou Jacques-Auguste de Thou ancien élève d'Henri de Monantheuil⁵⁰. Le dramaturge Pierre de Larivey, ami de Francesco Giuntini, passé par les bans de la faculté de droit, est l'un des principaux rédacteurs d'almanachs du début du 17^e siècle (et peut-être même dès 1582 sous le pseudonyme de Morel⁵¹) ; il est protégé par plusieurs importantes figures du parlement de Paris, en particulier le procureur général Gilles Bourdin ; François Viète, avocat des grandes familles protestantes et maître des requêtes

⁴⁷ Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/I. Aug. Thuani vita*, 975-77.

⁴⁸ Jacques-Auguste de Thou, *Historia sui temporis*, vol. 1 (Londres : Samuel Buckley, 1733), 790. « tum omnis philosophiae et mathematicarum artium arcana percoluit »

⁴⁹ Thou, 1:790. « in Bastiliam arcem coniectus, quod ex astrorum judicio, scientiae etiam illius, quam cum Hieronymo Cardano excoluerat, apprime peritus, jampridem eventurum praesagiverat »

⁵⁰ Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/I. Aug. Thuani vita*, 220.

⁵¹ Pour l'attribution à Larivey des almanachs de Morel, voir la discussion : Richard Cooper, « Pierre de Larivey astrophile », in *Pierre de Larivey, Champenois: Chanoine, traducteur, auteur de comédies et astrologue (1541-1619) : actes des sixièmes Journées rémoises et troyenne, 25-27 janvier 1991*, éd. par Yvonne Bellenger (Paris : Klincksieck, 1993), 104-5.

d'Henri IV, est lui-même un mathématicien de talent ; le mathématicien royal et auteur de prédictions Francesco Liberati sert d'informateur pour le parti du Roi pendant la Ligue, ce qui lui vaudra d'être condamné à la pendaison par les Seize le 16 décembre 1591. Le prélat protecteur de Jean-Baptiste Morin et William Davisson, mais également de Pierre Charron, Monseigneur Claude Dormy, évêque de Boulogne (mais demeurant constamment à Paris), est l'un des rares évêques issus d'une grande famille de parlementaires parisiens. À Aix, Peiresc échange volontiers avec l'astronome Gaultier de La Valette, discutant même avec lui de l'horoscope de l'empereur Auguste⁵² ; de même, c'est Du Vair qui offre au jeune médecin et astrologue Jean-Baptiste Morin, élève de La Valette, son premier patronage savant ; leur ami le poète et magistrat Louis Galaup, seigneur de Chasteuil, nommé conseiller d'État par Henri IV, est lui-même un proche des Nostradamus père et fils ; son fils François Galaup de Chasteuil – un autre élève de La Valette – s'adonne à l'astrologie avant d'abandonner les vanités du monde et devenir vers 1630 le célèbre « solitaire du Mont-Liban » en Syrie. Le gouverneur de Provence de 1594 à 1631 est alors Charles I^{er} de Lorraine, duc de Guise, qui nomme Robert Fludd précepteur de ses enfants, et qui est lui-même le neveu du célèbre cardinal Charles de Lorraine, protecteur d'Oronce Finé, Antoine Mizauld et Jean Pena. À Moulin, le médecin-astrologue Antoine Mizauld ainsi que les mathématiciens Blaise de Vigenère, Claude Duret et Noël Duret sont issus de grandes familles de la Robe. À Bordeaux, le cercle des humanistes locaux fait se côtoyer plusieurs admirateurs de l'astronomie : le président Florimond de Raemon, le professeur Élie Vinet, qui a collaboré avec Mizauld, et son successeur l'écossais Robert Balfour, traducteur de l'astronome stoïcien Cléomède, et l'évêque d'Aire François Foix de Candale, traducteur du *Pimandre*, qui fonde sur place une chaire de mathématiques en 1591⁵³. Puis, c'est Jean d'Espagnet, président à mortier à partir de 1601, conseiller d'État, proche ami de De Lancre, féru d'alchimie et de mathématiques, qui accueille chez lui savants et parlementaires. C'est chez lui que se rencontrent vers 1627 le jeune Pierre de Fermat, alors avocat au parlement de Bordeaux, et le mathématicien et secrétaire du Roi Jean de Beaugrand qui initie vraisemblablement le premier à l'art analytique de Viète. À Caen, de 1613 à 1638, l'avocat François-Gille Macé, grand lecteur et admirateur de Tycho-Brahé, occupe la chaire

⁵² Gaultier à Peiresc, 18 novembre 1609 : Joseph Gaultier, *Joseph Gaultier, prieur de la Valette, lettres inédites, écrites d'Aix à Peiresc, de 1609 à 1632*, Les Correspondants de Peiresc 4 (Aix : Marius Illy, 1881), 11-14.

⁵³ Jacques-Auguste De Thou, qui avait personnellement connu François Foix de Candale, se souvient de lui essentiellement comme d'un mathématicien dans son *Historia*.

royale de mathématiques (fondée en 1586) de l'université de la ville⁵⁴. Tout en exerçant au barreau, il mène des observations astronomiques et compose des prédictions pour le passage de la comète de 1618⁵⁵. À Grenoble, autour du gouverneur François de Bonne, duc de Lesdiguières, féru d'astrologie, se réunissent avocats et juges locaux. Lesdiguières lui-même est avocat et ne dédaigne pas parfois plaider au parlement. Il accueille dans sa maison l'astrologue d'origine écossaise Jacques Valois, ami de Gassendi et Boulliau, qui devient trésorier du Dauphiné en 1630 à 1652. Morin le soigne peu de temps avant sa mort en 1626⁵⁶. Ces marques de sociabilité constituent un témoignage important lorsque l'on connaît le désintérêt pour les mathématiques dans l'enseignement du début du 17^e siècle⁵⁷.

Il ne s'agit pas de simples proximités entre différentes élites intellectuelles. La sociabilité des horoscopes, qui s'échangent dans les cénacles mondains et l'entourage des grands, s'étend aussi aux robins : le procureur du roi à Grenoble Nicolas Chorier raconte ainsi comment en juin 1640, alors jeune avocat diplômé de Valence, il reçoit un jour une lettre de la part du médecin-astrologue lyonnais Lazarre Meysonnier contenant son horoscope « comme un gage de sa bienveillance⁵⁸ » ; les deux n'entretiennent alors pas de contacts, et Chorier, en remerciement, lui offre de traduire en latin un ouvrage sur l'usage médical du vin que Meysonnier avait composé en français. Jean-Jacques Renouard de Villayer, conseiller au parlement de Bretagne et de Paris, puis maître des requêtes à partir de 1636 raconte ainsi (par le biais de Tallement de Réaux) comment son père Guy de Renouard, maître à la chambre des comptes de Bretagne, puis secrétaire du Roi et contrôleur général de la grande

⁵⁴ Sur Macé, voir : Henri Prentout, *François-Gilles Macé : un professeur de mathématiques à l'Université de Caen au commencement du XVII^e siècle* (Caen : Henri Delesques, 1912). Au 16^e siècle, les mathématiques sont enseignées dans la faculté de médecine de l'université de Caen. Les élèves sont invités à observer le cours des astres, ce qui indique que cet enseignement incluait vraisemblablement l'étude de l'astrologie judiciaire : Prentout, 4.

⁵⁵ Gilles Macé, *Discours véritable des admirables apparences, mouvemens, et significations de la prodigieuse Comete de l'an 1618, avec les demonstrations de sa situation celeste, grandeur et distance de la terre* (Caen : Jacques Brenouset, 1619).

⁵⁶ Lesdiguières a pour médecin Antoine Davin (parfois appelé Jean Davin), qui est également médecin ordinaire du Roi. Il a notamment composé en 1629 un traité sur le peste qui fait des conjonctions astrologiques une cause importante de celle-ci. Les historiettes de Tallement attribuent également à l'épouse de Lesdiguières d'avoir fréquenté le cordelier Nobilibus, soupçonné de magie, brûlé en 1609 pour avoir célébré la messe sans avoir reçu les ordres. **Pierre Davity a aussi fait des horoscopes pour la famille Lesdiguières.**

⁵⁷ À titre d'exemple, le catalogue des classes jésuites de 1626 indique que sur les 12565 élèves instruits dans les 14 collèges de la province de Paris, il n'y a que 64 élèves dans les classes de mathématiques répartis entre La Flèche et Paris. François de Dainville, « L'enseignement des mathématiques dans les Collèges Jésuites de France du XVI^e au XVIII^e siècle. », *Revue d'histoire des sciences* 7, n° 1 (1954) : 11.

⁵⁸ Nicolas Chorier, *Mémoires de Nicolas Chorier de Vienne sur sa vie et ses affaires* (Grenoble : Prudhomme, 1868), 25.

Chancellerie voit sa malheureuse fortune prédite par son ami Nostradamus, en présence d'un notaire et de témoins⁵⁹. L'histoire a sûrement été enjolivée par Guy lui-même, mais ce qui est important pour nous c'est les deux hommes sont dits amis, c'est-à-dire dans le langage de la sociabilité d'Ancien Régime qu'ils entretiennent une forme d'égalité sociale et intellectuelle : Nostradamus n'agit pas ici comme les astrologues de cours cherchant à gagner la faveur des Grands, mais comme une personne s'adaptant aux usages légalistes de la Robe, en demandant un notaire pour certifier sa prédiction. C'est d'ailleurs à Guy de Renouard que le mathématicien Denis Henrion dédie sa traduction des *Tables des directions et profections de Jean de Montroyal* (Regiomontanus), ouvrage de mathématiques astrologiques, parues à Paris en 1624 « vue que les divines Mathématiques et la Philosophie vous sont familières ».

Dans certaines des plus illustres familles de parlementaires, qui possèdent un statut équivalent à celui de la plus haute noblesse, le lien avec l'astrologie devient même dynastique. Le plus remarquable exemple de ceci est la famille Bouthillier : on retrouve une proximité avec les astrologues et un goût pour les horoscopes aussi bien chez Claude Bouthillier de Chavigny (dit Chavigny), surintendant des finances de Louis XIII, chez son fils Léon, secrétaire d'État, ou son cousin Armand Jean Le Bouthillier (futur abbé de Rancé). De même il existe plusieurs exemples de parlementaires faisant usage régulier des horoscopes, comme l'important Eustache de Refuge, conseiller d'État sous Henri IV et Marie de Médicis⁶⁰, ou d'autres à qui

⁵⁹ Gédéon Tallemant des Réaux, *Les historiettes*, vol. 6 (Paris : J. Techener, 1862), 241-43. « Il y a icy un maistre des Requestes, nommé Villayer, qui dit que son père estoit fort des amys de Nostradamus, et voicy ce qu'il en conte. Un jour Nostradamus luy dit : « Je veux vous dire vostre fortune et celle de vos enfans ; mais je veux que cela soit passé par-devant notaire et en presence de six tesmoins, afin que vous ne doutiez pas de ma science. » Cela fut escrit chez un notaire, comme il l'avoit dit. Entre autres choses, il luy predict qu'il seroit marié deux fois (Villayer n'avoit alors que vingt ans), mais qu'il feroit couper la teste de sa premiere femme (cela est arrivé, il la luy fit couper pour adultere et pour empoisonnement ; en Bretagne l'adultere suffit, et Villayer estoit de ce pays-là et y demouroit). Il luy dit qu'il en auroit une fille qui sera mariée à un tel, dont j'ay oublié le nom ; cela arrivé encore. Il luy dit aprez que de sa seconde femme il auroit trois fils, que deux seroient tué à l'un guerre et l'un à un siège fameux ; ce fut à Casal, du temps du mareschal de Toiras. Il dit aussy que ses filles mourroient devant luy. Or Villayer en avoit une d'environ trente-deux ans qui estoit mariée, c'estoit une personnen fort enjouée, et qui badinoit tousjours avec le bonhomme. « Tu as beau faire, » luy disoit-il, « il faut que tu passes la premiere. » En effect, il l'enterra. »

⁶⁰ Tallemant des Réaux, 6:241-43. « Un autre maistre des Requestes, nommé M. de Refuges, croyoit fort à l'astrologie judiciaire : luy estant né un filz, il fit aussytost son horoscope. Le chancelier de Sillery, qui sçavoit comme il s'addonnoit à cette science, luy demanda ce que les astres promettoient à cet enfant. « J'en aury, » respondit-il, « beaucoup de satisfaction ; si je le puis sauver un certain jour qu'il est menacé d'un grand accident » (et il le luy marqua) ; « il doit estre tué d'un coup de pié de cheval. » Ce jour-là estant venu, Refuge s'enferme dans une chambre avec la nourrice et l'enfant, car cela luy devoit arriver avant que d'estre sevré. Par malheur, le chancelier de Sillery, qui avoit oublié le jour et la prediction, ayant à luy recommander une affaire qu'il devoit rapporter le lendemain, l'envoya prier de le venir trouver. Il s'excuse par trois et quatre fois, mais il n'osa luy mander pourquoy il restoit au logis, croyant que le Chancelier se mocqueroit de luy. Enfin, M. de Sillery lui mande que c'estoit pour le service du Roy. Il fallut donc sortir ; et au lieu d'emporter sa clef, il la donne à une servante,

l'on attribue des compétences de mathématiciens dans des contextes qui ne laissent souvent guère de doute sur leur caractère astrologique⁶¹. Même Pierre de l'Estoile, pourtant féroce contre les astrologues, conserve toujours près de lui, dans le tiroir du fond de son bureau, son propre horoscope, à côté du journal familial, de son épitaphe et des psaumes⁶². Enfin, le meilleur témoignage du respect qu'inspire la figure de l'astrologue-savant est l'important nombre d'ouvrages d'astrologie dans les bibliothèques parlementaires. On y trouve tous les grands noms anciens et modernes, depuis les astrologues arabes jusqu'aux mathématiciens allemands, dont les ouvrages présentent un intérêt évident pour les bibliophiles, mais également des almanachs et des pronostications. Les grands traités font même l'objet de discussions philologiques. L'ancien avocat Nicolas Le Fèvre, précepteur d'Henri II de Bourbon-Condé et de Louis XIII, raconte ainsi comment son ami Pierre Pithou lui montre, livres à l'appui, que le commentaire du *Tetrabiblos* par Giorgio Valla est essentiellement une collation d'autres sources⁶³.

2.2 Les parlementaires et les prédictions politiques

À la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle, l'art de la pronostication, c'est-à-dire de la prédiction astrologique écrite et diffusée sous forme imprimée ou manuscrite, a acquis une certaine notoriété. Les figures les plus connues de l'astrologie française, Nostradamus, Jean Thibault, Ruggieri ou Jean Belot, sont des pronostiqueurs et diffusent leurs prédictions par le biais d'almanachs ou tout simplement en les imprimant seules comme c'est le cas des *Centuries* de Nostradamus.

Ces pronostications sont généralement de l'ordre de l'astrologie mondaine, c'est-à-dire à l'échelle d'une région ou d'un royaume, et traitent d'aspects climatiques, comme les

avec défense d'ouvrir. La nourrice qui s'ennuyoit dans cette chambre, presse cette servante, deux heures durant de luy ouvrir : la servante le luy refuse. Enfin, le mary de cette femme, qui estoit de la campagne, arrive à cheval. La nourrice fait de nouveayx efforts, la servante luy ouvre ; la nourrice avoit son enfant à son cou. Pour aider à tirer un bissac qui estoit sur ce cheval, elle met son enfant à terre. Ce cheval rue et donne droit dans la teste de l'enfant, qui mourut sur l'heure. »

⁶¹ Les exemples sont nombreux et nous ne prétendons pas tous les lister ici. Citons par exemple Antoine Faure des Bleins, titulaire de la chaire de droit canon de l'Université de Valence à partir de 1598, est décrit par **Nicolas Chorier** ainsi « il n'excelloit pas moins dans l'étude de l'histoire, des médailles, des mathématiques et de l'astrologie ». Il a vraisemblablement été professeur de Gaffarel. Donnons également l'exemple de l'évêque d'Arles, Jean Jaubert de Barrault, licencié *in utroque jure* à Bordeaux en 1598, auteur d'une traduction du traité de magie angélique *Clavicula Salomonis*.

⁶² **Mémoires-journaux Brunet vol. 9, 141**

⁶³ « Pithoeana », in *Scaligerana, Thuanba, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana*, vol. 1 (Amsterdam : Covens et Mortier, 1740), 520.

sécheresses et les récoltes, ou politiques, comme les guerres ou les troubles, les deux étant évidemment liés. Elles peuvent interpréter des événements astrologiques à l'échelle d'un mois ou d'une année, comme c'est le cas dans les almanachs où il y a une pronostication pour chacun des douze mois, ou se concentrer sur des faits uniques comme les comètes ou les éclipses. Elles sont donc un vecteur idéal de propagande, et bénéficient de l'essor de l'impression à faible coût dans la première moitié du 17^e siècle. Si, au début du 18^e siècle, ces prédictions sont généralement considérées comme de la littérature de colportage, ce n'est pas le cas à la fin de la Renaissance, où leur statut est plus complexe. En effet, bien qu'elles soient de la littérature grand public, elles oscillent entre le statut d'astronomie appliquée, le texte de propagande et la prophétie. Et tout comme il existe un nuancier de « degrés de sérieux » dans le monde des almanachs, depuis les almanachs populaires jusqu'aux éphémérides savantes, il existe également une différence d'autorité entre les prédictions d'un faiseur d'almanachs troyen et celles du grand Kepler.

L'intérêt des robins pour ce genre de littérature est lié à sa dimension politique. Il s'observe particulièrement lors d'épisodes particulièrement dramatiques de l'histoire politique française. Si l'on ne retrouve que peu de parlementaires impliqués dans l'interprétation des phénomènes cosmiques comme les grandes comètes de 1577, 1580, 1582, 1585, 1607 ou 1618⁶⁴, ce sont surtout les épisodes politiques majeurs qui suscitent leur interrogation. Malherbe témoigne de cet usage dans une lettre à Peiresc du 11 décembre 1609, où à l'occasion de la fuite du prince de Condé en Flandres il s'exclame : « Dieu sait comme les almanachs sont consultés sur le sujet⁶⁵ ». Lui qui est d'habitude sévère à l'encontre de faiseurs de prédiction, en profite alors pour transmettre au parlementaire d'Aix un quatrain (non conservé) qu' « on dit [...] tiré des centuries de Nostradamus. [...] Il me semble parler clairement de l'affaire qui est aujourd'hui sur le tapis⁶⁶ ». De même, on voit à plusieurs reprises le célèbre Étienne Pasquier signifier le rôle des astres dans les événements politiques et

⁶⁴ Notons cependant qu'Étienne Turnèbe commente (anonymement) la comète de 1577. Blaise de Vigenère y consacre un traité. Sur la comète de 1604, De Thou signale les différentes prédictions émises à son sujet, et honore le travail de Kepler sur celle-ci, mais il ne prend pas position. *Histoire universelle* 14, pp. 285-286

⁶⁵ Malherbe à Peiresc, lettre 56, de Paris, 11 décembre 1609 : François de Malherbe, *Œuvres de Malherbe*, éd. par Ludovic Lalanne, vol. 3 (Paris : Hachette, 1860), 119.

⁶⁶ Malherbe à Peiresc, lettre 56, de Paris, 11 décembre 1609 : Malherbe, 3:121. **Ce quatrain est peut-être tiré de l'almanach perdu de Jason de Nellac dont Pierre de l'Estoile parle dans son *Journal*.**

commenter les interprétations des astrologues comme à l'occasion des troubles précédents la trêve de 1589 entre Henri III et le futur Henri IV, ou il s'exclame :

Ceste maladie universelle [les troubles] vient du Ciel. Il faut que les astres fournissent à leur cours. Trop de grands Astrologues l'avoient prédite⁶⁷.

Simple considérations privées ? Non, car l'on voit au parlement de Châlons en 1591, l'avocat du Roi Hugues de Lestre, dans sa grande remontrance inaugurale, attaquer point par point les prédictions pessimistes d'un ligueur voyant dans les astres et dans les nombres la fin de la monarchie française ayant atteint, avec son soixante-troisième roi, son année climactérique. Et s'il bafoue la numérologie « car que les nombres y esbreschent aucune portion, veu que ce sont quantitez nuës, et amas d'unités stériles, qui n'ont rien de corporel, d'où proviennent toutes productions » et qu'à la fin chacun « faict valoir ce qu'il lui plaist⁶⁸ », c'est avec l'astrologie qu'il attaque l'astrologie, prédisant la fin des tribulations du royaume pour l'année 1595 avec le début de la nouvelle grande conjonction Jupiter-Saturne, qui se produira cette fois-ci dans le signe du Poisson, favorable à Jupiter, et marquant la fin de la domination néfaste de Saturne :

Je [...] dirai que l'année quatre vingt et quinze qui approche la conjonction de Jupiter, et de Saturne commencée dès quatre vingts et trois, parachevera d'amender toutes nos disgraces, finissant le loisir de douze années que Jupiter donne à retourner, et lors se verra une benefique et franche Justice surmonter par tout, puis qu'aux poissons qui est une des maisons de Jupiter, et non sur les marches de Saturne, cest abouchement, ceste entreveuë est faicte⁶⁹.

Une prédiction dont nous pourrions saluer la clairvoyance – l'année 1595 marquant la fin des guerres de religion – si elle n'était, hélas, appuyée sur une grossière erreur à propos de la durée des périodes entre les grandes conjonctions, qui est de 20 ans et non 12 ans.

⁶⁷ Pasquier au Comte de Sanzay, lettre 13 : Étienne Pasquier, *Les œuvres d'Estienne Pasquier*, vol. 2 (Amsterdam : Compagnie des Libraires associez, 1723), col. 391.

⁶⁸ « Remonstrances de M. Hugues de Lestre Advocat general du Roy au parlement de Chaalons, faite pour l'ouverture de la Cour au lendemain de la S. Martin 1591 », in *Le cinquième recueil, contenant les choses plus memorables aduenues sous la Ligue*, 1598, 24.

⁶⁹ « Remonstrances de M. Hugues de Lestre Advocat general du Roy au parlement de Chaalons, faite pour l'ouverture de la Cour au lendemain de la S. Martin 1591 », 38.

2.3 La mort des rois au regard des astrologues

Les événements chaotiques de l'année 1588, marquée par l'empoisonnement supposé d'Henri de Condé et l'assassinat du duc de Guise, préludes à l'assassinat d'Henri III en 1589, et la mort d'Henri IV en 1610 constituent des révélateurs importants de l'attention portée aux présages divins et à la fonction prophétique des astrologues. La fonction sacrée du roi (et par extension des princes) fait en effet d'eux les éléments privilégiés de la Providence divine, et le désastre causé par ces assassinats est vu comme un trouble cosmique contre lequel Dieu a lui-même mis en garde. De plus, pour les astrologues, les figures royales et princières sont un objet favori de prédictions, non seulement pour des questions de prestige, mais également, car les souverains sont la tête du corps du royaume, et une cible privilégiée des influences célestes.

2.3.1 Le drame de l'année 1588 et une prédiction apocryphe de Regiomontanus

Le chaos de l'année 1588 est ainsi mis en relation avec une sinistre prédiction attribuée à Regiomontanus pour cette même année, et dont le texte circule dans les correspondances des parlementaires. En voici le contenu :

Post mille elapsos a partu Virginis annos, / Et post quingentos rursus in orbe datos, /
 Octuagesimus octavus mirabilis annus / Ingruet, et secum tristia fata trahet. / Si non hoc
 anno totus malus occidet orbis, / Si non in nihilum terra fretumque ruent, / Cuncta tamen
 sursum ibunt atque deorsum / Imperia, et luctus undique grandis erit⁷⁰.

Étienne Pasquier, dans une lettre à son ami le poète et trésorier de la généralité de Poitiers Scévole de Sainte-Marthe, raconte avec enthousiasme la découverte de cette prédiction :

J'avais, jusques ici, pensé que les prédictions des astrologues judiciaires étaient vraies folies et fantômes ; maintenant je ne sais qu'en dire. Il y a deux cents ans et plus que les Allemands eurent vers Strasbourg un grand mathématicien, que les uns appelèrent de Régiomonte, les autres Regiomontanus. Cetui écrivit en sa langue les malheurs qu'il prévoyait devoir advenir à une longue postérité : son livre fut mis en vers latins, sous le règne du roi Henri II, et imprimé à Lyon par Gryphius en l'an 1553. Plusieurs l'ont depuis gardé ; et vous puis dire que trois ans devant nos troubles je le vis à Stinx, ès mains de M.

⁷⁰ Pasquier donne une version légèrement différente des vers centraux : Ingruet, et secum tristia fata feret. / Si non hoc anno totus malus occidit orbis, / Si non hoc anno terra fretumque ruunt, / Cuncta tamen sursum volventur et alta deorsum / Imperia, atque ingens undique luctus erit

le premier président [Achille de Harlay], et deux jours après en la bibliothèque de M. l'avocat d'Espeisses. Or, voyez, je vous prie, ce qu'il prédit de cette présente année [...] Moi-même m'en étais moqué, en la *Congratulation* que je fis au roi sur sa victoire. Mais, ô bon Dieu ! il faut que je démente mon livre ; et néanmoins bien glorieux que les astres, soucieux de nous, aient particulièrement, sous cette généralité, rencontré sur la France, comme la première et plus noble de toutes les nations de l'Europe⁷¹.

À vrai dire, cette prédiction ne se trouve pas dans les œuvres de Regiomontanus, mais dans la postface de l'édition par l'érudit allemand Kaspar Brusch du traité médiéval *De ortu et fine Romani imperii* de Engelbert von Admont. Brusch y décrit son voyage en 1551 dans le monastère de Kastl, un an avant son incendie, et il raconte y avoir vu, suspendu au mur du réfectoire, un calendrier attribué à Regiomontanus lui-même, qui contenait une prophétie en allemand pour l'année 1588⁷². Surpris par la curiosité de cette prophétie, il en donne la traduction en vers latins, mais une partie de l'original en allemand se trouve également dans l'ouvrage⁷³. En réalité, cette prophétie n'est pas de Regiomontanus. L'historien Zinner l'a identifié à une prédiction en latin d'un moine d'Eisenach nommé Johann Hilten, écrite avant 1531, et traduite en allemand par Johannes Stöffler, mais créditée de manière erronée à Regiomontanus dès le milieu du 16^e siècle⁷⁴.

Pasquier n'est pas le seul à s'émerveiller de la pertinence de cette prédiction. Claude Groulart, premier président du parlement de Normandie de 1585 à sa mort 1607, la fait ainsi figurer en introduction de ses mémoires, qui débutent par l'année 1588 :

« Octuagesimus octavus mirabilis annus/ Ingruet, et secum tristia fata feret. » C'est ce que tous les anciens astrologues ont dict, et ont dict vray ; car ç'a esté l'année de désordre et de confusion, et semence de rebellion, guerre intestine et estrangere comme il s'est vu par après⁷⁵.

⁷¹ Pasquier à Sainte-Marthe, lettre 4 : Pasquier, *Les œuvres d'Estienne Pasquier*, col. 331.

⁷² Engelbertus Admontensis, *De Ortu et Fine Romani Imperii*, éd. par Kaspar Brusch (Bâle : Ionnem Oporinus, 1553), 143-44.

⁷³ Admontensis, 6. « Tausend sieben hundert achtzig acht/ Dis ist das Jahr das ich betracht/ Geht denn die Welt nicht unter / So geschieht doch gros Wunder. »

⁷⁴ Ernst Zinner, *Regiomontanus: His Life and Work*, trad. par Ezra Brown (Amsterdam : North-Holland/Elsevier, 1991), 129-30.

⁷⁵ Claude Groulart, *Mémoires de messire Claude Groulard, premier président du Parlement de Normandie, ou Voyages par lui faits en cour*, Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France 49 (Paris : Foucault, 1826), 287.

Mais c'est Jacques-Auguste de Thou qui est le plus impressionné. Rompant avec son scepticisme habituel à l'égard des prédictions, il s'émerveille que la Providence ait agi non seulement par l'intermédiaire de Regiomontanus, mais également de Bruschi qui, en traduisant de manière inexacte le texte allemand, a accentué son caractère prophétique.

Jamais année n'avait été tant célébrée que celle-ci, non par les faux oracles de quelques Devins insensés, mais par les prédictions certaines des plus habiles Astronomes ; et il n'y en eut jamais aussi de marquée par des événements si singuliers : mais elle fut sur tout funeste à la France ; puisque ce fut alors que par l'indolence ou le peu d'habileté des Ministres, aussi-bien que par la foiblesse naturelle et l'aveuglement malheureux du Prince, on vit le premier trône du monde chanceler, prêt à tomber en ruine.

C'est ce que Jean Muller, surnommé Régiomontan de la ville de Mont-Royal, appelée communément Königsberg, en Franconie, le plus célèbre Astronome qui ait été après Ptolomée, avoit prédit long-tems auparavant par quatre vers Allemands, dont l'original se garde encore aujourd'hui dans l'Abbaye de Castel au Haut Palatinat ou Nortgow, et qui furent mis au jour, il y a trente cinq ans, par Gaspard Bruschi, natif d'Eger ou Egra en Bohême, en même tems qu'il publia le livre d'Engelbert, Abbé d'Edmonte, qui vivoit sous Rodolphe de Habsbourg, sur l'origine et la décadence de l'Empire Romain. Mais ce qui m'a toujours paru surprenant, c'est quoiqu'on ne puisse pas soupçonner Bruschi de n'avoir point scû sa langue ; cependant en voulant rendre en Latin les termes Allemands dans lesquels la prédiction de Régiomontan est composée, il y en a ajouté lui-même une beaucoup plus surprenante. En effet il dit que les événements prédits par cet Auteur, doivent arriver sous un Sixte : or outre que Bruschi étoit mort longtems avant l'élévation de Sixte V au souverain Pontificat, puisqu'il fut assassiné proche de Rotenbourg sur le Tauber, l'an 1559, la prophétie de Régiomontan, comme je l'ai déjà dit, ne contient rien de cela⁷⁶.

2.3.2 La mort d'Henri IV

L'assassinat d'Henri IV le 14 mai 1610 déclenche des réflexes similaires. On voit ainsi Pierre de l'Estoile, qui ne perd jamais une occasion de dénigrer les astrologues ou rappeler que la curiosité de l'avenir est une offense à Dieu, relater les mises en garde infructueuses des astrologues Thomassin et Hierosme de la Brosse, ce dernier étant secrétaire de Charles de

⁷⁶ Jacques-Auguste de Thou, *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, vol. 7 (La Haye : Henri Scheurleer, 1740), 158.

Bourbon comte de Soissons et médecin de Sully, prédisant au roi Henri IV le jour de son assassinat – des anecdotes que l'on retrouve également dans le *Mercure François* et chez les historiographes Pierre Matthieu et Scipion Dupleix. On voit également Peiresc mentionner dans une lettre à Malherbe écrite neuf jours après l'assassinat d'Henri IV les prédictions sur le sujet publiées dans l'almanach du docteur en théologie et astrologue Gerónimo Oller, bénéficiaire de Barcelone (peut-être un ancien chanoine de Valencia), à propos de l'éclipse de 1606. Il fait également mention de « deux ou trois » quatrains de Nostradamus sur le sujet qui lui semblent plus douteux puisqu'ils reçoivent des interprétations diverses :

J'ay leu, plus de quatre mois y a, un almanach espagnol, imprimé à Barcellone, e par permission de l'Inquisition, composé par un chanoine de Valence, docteur en theologie, dédié au roy d'Espagne d'aujourd'huy, en la preface duquel il est escrit fort distinctement que tous les effettz de la grande eclipse de l'an 1606 et de toutes les mauvaises constellations qui s'en estoient ensuivies depuis, estoient reservés à l'année 1610, et en printemps, et nommement au mois de may, qu'un grand prince né l'an 1553 en tel degré du zodiaque (qui se treuve le jour de la naisance du feu roy) sous l'ascendent de libra, lequel prince en tel aage avoit esté prisonnier, en tel avoit faict telle et telle chose (et qui estoient toutes des plus signalées actions du Roy), devoit mourir infailliblement ou courir la plus grande fortune de mourir qu'il fut possible à homme sans mourir. Il court deux ou 3 quatrains de Nostradamus qui seront cy-enclos, que l'on interprete fort diversement⁷⁷.

Ce Gerónimo Oller est quasiment inconnu et son almanach a été perdu⁷⁸. Cependant, le rédacteur des *Mémoires* de Richelieu a pu le consulter et nous fournit le contenu du texte, dont la référence à peine voilée à Henri IV et au sort qui l'attend est effectivement manifeste.

On imprima dans Madrid, en 1609, un pronostic de l'an 1610, qui contenoit divers effets qui devoient arriver en diverses parties du monde, et particulièrement en l'horizon de Barcelone et Valence. Ce livre composé par Jérôme Oller, astrologue et docteur en

⁷⁷ Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, *Lettres à Malherbe*, publiées par Raymond Lebègue, CNRS, Paris, 1976, p. 48 à 52 : lettre XXIII, d'Aix, le 25 mai 1610. Les minutes de lettres de Peiresc à Malherbe sont conservées à Carpentras, bibliothèque inguimbertaine, ms. 1874, f° 490v° à f° 492.

⁷⁸ Ce Gerónimo Oller n'a pas laissé de traces et a été longtemps identifié à un professeur de théologie au collège de Saragosse du nom de Raphael Oller : Armand Jean du Plessis de Richelieu, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, vol. 1 (Paris : H. Laurens, 1907), 73, n. 3. Cependant, cette attribution est erronée. L'historien espagnol Marcos de Guadalajara y Javier fait en effet mention d'un « Geronymo Oller Presbytero, y Doctor en Theologia, Astrologo y Beneficiado en la santa Iglesia de Barcelona, natural de Manresa, Diocesis de Viche en el Principado de Cataluña » auquel il attribue d'avoir prédit les troubles consécutifs à l'expulsion des maurisques d'Espagne en 1609 : Marcos de Guadalajara y Javier, *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los moriscos de España* (Pamplona : por Nicolas de Assiayn, 1613), 107r.

théologie, dédié au roi Philippe III, imprimé à Valence avec permission des officiers royaux et approbation des docteurs, porte exprès en la page 5 : *Dichos daños, empeçaran los primeros de henero el presente anno 1610, y durara toda la quarta hyemal y parte del verano señal la muerte d'un principe o rey el qual nacio en el anno 1553, a 14 decembre a t. hora 52 minutes de media noche : qui rex, anno 19 aetatis suae fuit detentus sub custodi, deinde relictus fuit : tiene este rey 24 grados de libra por ascendente y viene en quadrado preciso del grado y signo donde se hizo eclipse que le causara muerte o enfermedad de grande consideration*⁷⁹.

Gassendi, dans sa *Vita* de Peiresc publiée en 1641 mentionne cet épisode et raconte également que le parlementaire d'Aix ne s'était pas contenté de lire l'almanach au moment de sa parution, mais l'avait également transmis à Guillaume Du Vair pour qu'il mette en garde le roi contre les menaces pesant sur sa vie :

Il faut rappeler que dès le début de l'année et avant que Peiresc ne se rendît à Montpellier, lui avait été envoyé d'Espagne un Pronostic annuel, l'Almanach composé par Jérôme Ollerius, bénéficiaire de Barcelone, et imprimé à Valence en novembre précédent. Y était nettement prédit ce lamentable événement. Celui-ci avait en effet indiqué des circonstances de naissance et certains événements majeurs tels que ne pouvait être concerné d'autre roi qu'Henri le Grand. Peiresc le montra à Du Vair, et le communiqua en outre à Joseph Gaultier, prieur et bénéficiaire de La Valette, personnage très expert en toute mathématique, mais spécialement en astronomie ; ce domaine parut tout à fait digne de n'être pas négligé, quoiqu'on ne dût pas se fier aux prédictions astrologiques, mais c'était en tant qu'elles concernaient une vie sacrée pour la sauvegarde de laquelle aucune précaution ne pouvait être estimée superflue. C'est pourquoi Du Vair dès cette époque en transmit au roi son exemplaire personnel. N'insistons pas sur la manière dont ce grand roi éminemment noble, après avoir loué l'affection de Du Vair, méprisa le pronostic ; mais du fait que l'événement le ratifia et qu'Ollerius lui-même, rédigeant un pronostic pour l'année suivante, s'en glorifia extraordinairement, il ne peut être tu qu'il y avait du moins doute : avait-il conjecturé l'événement d'après les astres mêmes, ou plutôt autrement⁸⁰ ?

⁷⁹ Richelieu, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, 1:73-74.

⁸⁰ Pierre Gassendi, *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc, senatoris Aquisextiensis, vita* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1641). Le passage cité se trouve dans la traduction française de l'ouvrage : Pierre Gassendi, *Peiresc, 1580-1637: vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabride Peiresc, conseiller au parlement d'Aix*, trad. par Roger Lassalle, Un savant, une époque (Paris : Belin, 1992), 112-14.

La dernière interrogation de Gassendi, « avait-il conjecturé l'événement d'après les astres mêmes, ou plutôt autrement » traduit de fait l'hésitation des parlementaires. Doit-on attribuer la vérité de la prédiction aux décrets éternels des astres ou faut-il y voir « une autre cause » ? La polémique théologique sur l'astrologie avait depuis longtemps assimilé les prédictions justes à l'inspiration diabolique, et les diatribes de l'ancien jésuite André Valladier dans son sermon de 1612 accusant les astrologues d'avoir comploté avec le démon pour la mort du Roi, tendraient à faire voir dans ces « autres causes » les forces démoniaques cherchant à déstabiliser le royaume du Roi Très-Christien. Pourtant, il ne serait pas dans les habitudes de Gassendi de soupçonner l'action du Malin dans les événements les plus surprenants, et il faut noter que Peiresc souligne non seulement qu'Oller est docteur en théologie, une garantie d'orthodoxie considérable, mais qui n'est pas absolue quand l'on songe que l'astrologue Giuntini l'était lui aussi, mais encore que ses pronostications avaient reçu l'approbation de l'Inquisition espagnole, dont la sévérité et la rigueur suscitent une répulsion mêlée d'admiration parmi les parlementaires gallicans.

Tout porte à croire que Gassendi, qui dénie par ailleurs à l'astrologie toute prétention à la connaissance naturelle du futur, voit dans ses « autres causes » des causes très humaines, et notamment le fait qu'Ollerius aurait pu être au courant de l'existence de certaines machinations fomentée la couronne d'Espagne contre le roi. Dans le contexte d'hostilité entre la France et l'Espagne qui caractérise la fin du règne de Henri IV, une telle supposition est non seulement légitime, mais elle expliquerait également l'attention portée par Peiresc aux prédictions d'un astrologue espagnol.

Toutefois, l'intérêt porté à Oller est exceptionnel, et seul son statut de théologien et de mathématicien permet d'expliquer pourquoi ses prédictions n'ont pas été regardées avec mépris, comme le sont généralement les prédictions des almanachs. Ceci est d'autant plus vrai, qu'après la mort d'Henri IV, les fausses véritables prédictions se multiplient. C'est ce dont témoigne notamment le libelle intitulé *Procès, examen, confessions et négations, du meschant & exécrationnable Parricide François Ravailac*, publié en 1610 (l'original est perdu), qui relate la succession d'événement depuis la mort du Roi jusqu'à la condamnation de Ravailac. L'auteur n'est pas connu. Il s'agit peut-être de Jean Richer, qui l'inclut dans le *Mercure françois* publié en 1611, mais il est possible qu'il s'agisse d'un parlementaire, le texte incluant des retranscriptions de pièces originales de l'interrogatoire de Ravailac qui n'ont pu être

transmises que par les enquêteurs eux-mêmes. Aujourd'hui encore, il s'agit d'une des meilleures sources sur le procès. L'ouvrage s'attarde longuement sur la question des almanachs, et témoigne de l'engouement du public pour ces prédictions qui paraissent juste après l'assassinat d'Henri IV, dont la plupart sont aujourd'hui perdues :

Bref, les premiers jours d'après la mort du Roy, les Curieux recherchoient tout ce qu'avoient dit les Almanachs, et les Centuries de Nostradamus ; Pesellus, et Camerarius en ses Centuries ; Les vers Latins d'un Rossolanus Medecin, commençans, *Lucia qui lucis contulit auspicia etc.* d'autres Centuries toutes nouvelles de Nostradamus, qu'on asseuroit avoir esté monstrees au Roy peu avant sa mort ; et une infinité de petits discours⁸¹.

L'auteur ne mentionne pas le cas d'Oller, mais s'attache au contraire à montrer les procédés de falsification qui guident la production des almanachs, aboutissant ainsi à des prédictions hasardeuses et des attributions apocryphes. Il explique notamment comment les auteurs d'almanachs reprennent les mêmes calendriers et les mêmes prédictions d'une année sur l'autre, sans se soucier des incompatibilités, une observation que nous avons déjà rencontrée chez André Valladier⁸². Il raconte aussi l'histoire d'un libraire lui montrant de nouvelles prédictions manuscrites de Nostradamus, et apprenant étonné que celui-ci était mort en 1566. Ou encore l'attribution au Johann Rudolph Camerarius d'avoir prédit exactement l'année de mort du roi à partir de son horoscope, alors que son texte fait une erreur de plusieurs mois⁸³.

Ce texte paru dans le *Mercurie François* exprime la complexité du rapport des magistrats aux prédictions au début du 17^e siècle. S'ils acceptent que Dieu puisse se servir de l'astrologie

⁸¹ « Le Mercure françois... 1610 », in *Mercurie françois*, vol. 1 (Paris : Étienne Richer, 1611), 409-545, f° 436r.

⁸² « Le Mercure françois... 1610 », f° 436v. « Je suis icy constraint de blasmer toutes ces curiositez (contre le devoir de celuy qui rapporte par histoire ce qui s'est passé, pour qu'il le doit faire nuëment, sans donner son avis par-dessus) car pour les Almanachs, ceux qui les impriment et qui font les predictions recherchent seulement les vieux Almanachs du temps passé, et ayant racommodé le Calendrier et les Lunes, (ce qu'ils font encores la plus-part du temps mal, pource que beaucoup n'y entendent rien) donnent leurs rapsodies au public ; Ceux qui voudront esprouver cecy, n'ont qu'à prendre les Almanachs de Morgar, de Florent de Crox, de Billy et autres imprimez en ceste annee, et trouveront qu'il n'y a que le nom de changé, et sont tous pareils, parlant d'un Vieillard qui doit mourir au mois de May : et sont tous imprimez par un mesme Imprimeur. L'hazard de ce mot de *Viellard*, rencontré en ce mois, leur fait vendre toutes leurs impressions, et les curieux les ont pris pour propheties. »

⁸³ « Le Mercure françois... 1610 », 436v-37. L'horoscope d'Henri IV par Camerarius se trouve dans l'*Horarum natalium centuria una* publié à Francfort en 1607. Il y prédit la mort violente de celui-ci à l'âge de cinquante-six ans, neuf mois et vingt-et-un jours.

pour faire passer des messages aux hommes, ils se montrent de plus en plus critiques vis-à-vis de la production astrologique qui leur semble dominée par des prédictions apocryphes ou rédigées par des astrologues incompetents. Comme l'exprime l'auteur anonyme, qui n'émet en aucun endroit de son texte une quelconque réserve ou critique contre l'astrologie, le principe même des prédictions politiques est nuisible au royaume :

Il est dangereux de tenir des escrits qui parlent, quel doit estre l'Etat de la Republique, et ce qui doit advenir : mais sur tout de les faire courir parmy le peuple⁸⁴.

3 Conclusion : bilan de la situation avant 1614

Dans la première décennie du 17^e siècle, le milieu de la Robe est ainsi traversé par deux tendances contradictoires. La première est une sévérité à l'encontre des praticiens de l'astrologie, qui s'inscrit dans une politique de répression des éléments subversifs du royaume et de contrôle du charlatanisme. Cette politique suit la lutte menée par la Contre-Réforme contre la superstition, mais ne s'y identifie pas, puisque les magistrats ne visent jamais prioritairement l'astrologie judiciaire. La seconde tendance est un respect à l'égard de la science des astres en tant que discipline instituée, représentée par de grands savants, auxquels les magistrats concèdent une capacité de prédire l'avenir, voire même un rôle prophétique. Ces deux tendances peuvent cohabiter grâce au préjugé social selon lequel les mauvais astrologues ne peuvent être des savants. Néanmoins dans un contexte de multiplication des almanachs, de plus en plus de voix s'élèvent pour dénoncer l'inanité des prédictions astrologiques et même les plus modérés des parlementaires reconnaissent la nécessité d'imposer aux astrologues un devoir de réserve à l'égard des prédictions politiques. À l'orée de l'année 1614, l'existence publique de l'astrologie repose donc sur des bases fragiles, des critères externes comme l'image publique et la bonne réputation. Alors que de plus en plus de forces se mobilisent contre les astrologues et que la régence de Marie de Médicis voit se multiplier les troubles, le moindre scandale pourrait tout faire vaciller.

⁸⁴ « Le Mercure françois... 1610 », f° 437r.

Partie 3

Les atermoiements de la répression :

La censure des livres d'astrologie

(1560-1614)

6

Le régime d'édition du livre d'astrologie : réglementation et procédure

Dans les précédents chapitres, nous avons vu comment, dès les années 1560, puis de façon plus intensive à partir de 1575 et jusqu'aux années 1610, plusieurs théologiens et prélats, aspirant à la réforme spirituelle de la France, militent en faveur d'une répression religieuse et civile de l'astrologie judiciaire dans un objectif de reconquête et de purification morale d'une société contaminée par l'idolâtrie et les superstitions. Ce mouvement reçoit des soutiens aussi bien chez les calvinistes que chez les catholiques réformateurs et réunit, par-delà les barrières confessionnelles, des individus déterminés à éradiquer tout un pan de l'héritage humaniste perçu comme un reliquat du paganisme antique. Ils sont rejoints par plusieurs jurisconsultes, parlementaires et hommes de loi qui, soit, adhèrent aux idéaux de la Réforme catholique, ou bien, tout en défendant la légitimité de l'astrologie naturelle, reconnaissent la nécessité de lutter contre les devins auxquels ils attribuent l'origine des troubles intérieurs qui déchirent le royaume de France.

Face à ces réclamations, le premier réflexe de la Couronne n'est pas de durcir la législation contre les astrologues, mais d'augmenter le contrôle de la littérature astrologique. Depuis la fin du 15^e siècle, le livre d'astrologie judiciaire fait partie des ouvrages considérés comme relevant de la censure de la Faculté de théologie, même si cette prérogative lui est disputée par la Faculté de médecine et la Faculté des arts qui réclament – en vain – l'autonomie de l'astrologie naturelle et des mathématiques. Entre 1560 et 1630, plusieurs édits royaux précisent et renforcent le régime d'édition des « almanachs et pronostications » qui doivent désormais être vérifiés par les évêques et les juges civils (ordonnances de 1561 et 1579), puis seulement par les juges civils (édit du 20 janvier 1628). La censure du livre d'astrologie est ainsi l'un des rares dispositifs d'encadrement normatif de l'astrologie qui fasse l'objet d'un consensus immédiat de la part de tous les acteurs politiques du royaume de France.

S'intéresser aux mesures légales et aux mécanismes qui fondent la censure nous amène à sortir en partie de l'approche par groupes sociaux que nous avons adoptée jusqu'à présent. La censure d'Ancien Régime fait en effet intervenir de façon associée et concurrente la Couronne, la Robe et l'Église. Il est néanmoins nécessaire de s'intéresser à cette confrontation pour comprendre comment les oppositions sociologiques et idéologiques que nous avons identifiées à propos de l'astrologie entre ces groupes sociaux se manifestent en pratique : on retrouve ainsi dans les politiques de censure les rivalités traditionnelles entre la Robe et l'Église, la Couronne et la Robe, ou au sein de l'Église, entre les évêques et la Faculté de théologie. Enfin, afin de mener à bien cette étude, nous sommes amenés à répondre à des questions plus traditionnellement associées à l'histoire du livre, notamment à propos des mécanismes institutionnels de censure, le régime d'édition, l'identité des censeurs, l'efficacité et les limites de la police du livre. Il est toutefois indispensable d'y répondre afin de comprendre le cadre d'énonciation extrêmement contraint dans lequel s'expriment les différents acteurs du débat sur l'astrologie au 17^e siècle et qui conditionne leurs prises de position sur l'astrologie. La polémique sur l'astrologie qui se produit en France dans les années 1610-1625 montre de façon remarquable une différence de production polémique entre le camp des partisans et celui des adversaires de l'astrologie. Les chapitres 6 et 7 permettent de comprendre une des causes importantes à l'origine de cette asymétrie.

Le livre imprimé, perçu comme un outil puissant de propagation des idées religieuses, politiques et scientifiques, est au centre des préoccupations des états et des églises à partir de la seconde moitié du 16^e siècle. Un nombre croissant de mesures réglementaires ainsi que des dispositifs répressifs sévères sont mis en place à travers toute l'Europe afin d'en maîtriser le contenu, la diffusion et le marché. Alors que les monarchies et églises européennes réorganisent leurs institutions de censure (la Congrégation de l'Index en Italie et dans les territoires sous domination espagnole, la Grande chancellerie en France) et renforcent les sanctions juridiques contre ceux qui impriment, vendent ou consultent les ouvrages interdits, le système de privilège apparu dans les dernières années du 15^e siècle dans plusieurs pays européens, dont la France, encadre l'économie de l'imprimé et pose les bases de la notion de propriété littéraire¹.

¹ La biographie sur l'histoire de la censure, des systèmes de privilège et de l'édition en France et sur les autres pays d'Europe est riche et fait l'objet d'un nombre croissant de publications. Parmi les principaux ouvrages

Quels ouvrages sont visés ? Pour les censeurs, ce n'est pas tant la thématique du livre que son contenu qui importe : toute affirmation ayant trait à l'astrologie judiciaire doit passer par le filtre de la censure, quel que soit l'ouvrage où elle apparaît. Néanmoins, le manque de temps et de moyens de la Chancellerie, ainsi que les compétences inégales entre les censeurs font que, dans la pratique, leur attention se porte principalement sur les publications facilement identifiables, celles qu'on qualifie de « livre d'astrologie » qui forment un groupe à part au sein de la littérature européenne, même si des acceptations diverses existent quant à ses bornes et son contenu². Cette catégorie bibliothécaire regroupe un ensemble de productions extrêmement diverses en termes de contenu, de qualité et de coût – autant, peut-être, que le livre religieux – qui inclut aussi bien les feuilles volantes de prédictions ou les almanachs imprimés sur du mauvais papier cédés pour quelques deniers par des colporteurs, que les lourds in-folio emplis de calculs savants et illustrés de gravures techniques, comme le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini ou l'*Astrologia gallica* de Jean-Baptiste Morin, dont la rareté n'égalait que le coût prohibitif auquel ils sont vendus.

Dans cette partie, nous nous intéressons au cadre légal qui régit la censure du livre d'astrologie en France. Il fait intervenir deux groupements d'entités distincts et concurrents :
1) les institutions de l'Église de France – facultés de théologie et évêchés – acteurs

traitant du cas français aux 16^e et 17^e siècles, on peut citer notamment : Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 2 (1^e éd. 1969), vol. 1, 2 vol. (Genève : Droz, 1999); Alain Viala, *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*, Le sens commun 74 (Paris : Éditions de Minuit, 1985); Elizabeth Armstrong, *Before Copyright: The French Book-Privilege System, 1498-1526*, Cambridge Studies in Publishing and Printing History (Cambridge New York Port Chester [etc.] : Cambridge university press, 1990); Jean-Dominique Mellot, *L'édition rouennaise et ses marchés, vers 1600-vers 1730 : dynamisme provincial et centralisme parisien*, Mémoires et documents de l'École des chartes 48 (Paris : École des chartes, 1998); Edwige Keller-Rabhé, éd., *Privilèges de librairie en France et en Europe XVI^e-XVII^e siècles*, Études et essais sur la Renaissance 116 (Paris : Classiques Garnier, 2017), <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-05985-1>. Le volume collectif *Hétérodoxie croisées* présente également de très intéressants articles qui évaluent les mécanismes de contrôle de l'imprimé et de la censure des livres selon une approche « croisée » France/Italie : Gigliola Fragnito et Alain Tallon, *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles* (Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017).

² Les bibliothèques de la Renaissance emploient usuellement la catégorie plus large de *libri mathematici*, qui réunit toutes les disciplines du *quadrivium*, même si la première place est donnée aux ouvrages d'astronomie et d'astrologie, généralement placés côte à côte. La bibliographie universelle composée par Georg Draud, ancien libraire de Francfort devenu pasteur protestant, place parmi les *libri astronomici* français aussi bien les prédictions de Nostradamus que les commentaires de la *Sphère* de Sacrobosco : *Bibliotheca exotica, sive Catalogus officinalis librorum peregrinis linguis usualibus scriptorum... La Bibliothèque universelle, contenant le catalogue de tous les livres qui ont été imprimés ce siècle passé, aux langues françoise, italienne, espagnole & autres qui sont aujourd'hui plus communes, depuis l'an 1500 jusques à l'an présent M. DC. XXIV.* (Francfort : Balthasar Ostern, 1625), 156. Possevino, dans la célèbre *Bibliotheca selecta* distingue clairement les livres relevant de la *geometria et astronomia*, qui sont permis (y compris le *De revolutionibus* de Copernic), de ceux traitant d'*astrologia iudicaria* qui sont tous prohibés.

traditionnels de la censure en voie de marginalisation qui tentent de défendre leurs dernières prérogatives juridiques en matière de lutte contre l'hérésie et la superstition ; 2) les institutions civiles – la Grande chancellerie et les différents parlements – qui essaient au contraire de centraliser la mission de censure entre leurs mains. Profondément réformé au cours de la période 1560-1580, puis dans les années 1620-1635, ce dispositif légal permet la mise en place, dès les dernières années du 16^e siècle, d'un encadrement doctrinal et éditorial du livre d'astrologie d'une efficacité notable, quoique limitée par la dispersion des centres d'imprimerie en France ainsi que par les conflits entre les juridictions locales et l'autorité royale. Si les différents acteurs impliqués dans le processus de contrôle des productions imprimées en France s'accordent sur la nécessité de censurer l'astrologie judiciaire, certains « ratés » montrent que, derrière un consensus apparent sur la nécessité d'interdire tout ce qui a trait aux prédictions individuelles, des divergences doctrinales demeurent sur la licéité et la gravité des prédictions astrologiques.

1 La censure : aspects terminologiques

Un mot d'abord sur la terminologie. Dans l'historiographie actuelle de l'Ancien Régime, la censure désigne les différentes mesures légales et les mécaniques institutionnelles mises en place par les autorités civiles et religieuses pour encadrer de façon préventive ou *a posteriori* les différentes formes d'expression et d'information, en particulier écrite, notamment par le contrôle de la publication et de la diffusion. Néanmoins, comme l'explique Jean-Louis Quantin, le terme *censure* possède un autre sens aux 16^e et 17^e siècles, où il désigne toute espèce de jugement critique, surtout négatif, qu'il émane d'une autorité institutionnelle ou qu'il soit simplement porté au nom d'une compétence individuelle³. Cette terminologie est parfois employée par les théologiens lorsqu'il s'agit de composer un exposé synthétique des raisons pour lesquelles ils condamnent l'astrologie judiciaire : par exemple, lorsque Claude Pithois publie son *Traité curieux de l'astrologie judiciaire* (1641), il fait figurer dans les premières pages une longue « censure théologique sur l'insolence des généthliques » sur le modèle des censures de la Sorbonne qui résume les principaux arguments théologiques qu'il oppose à

³ Jean-Louis Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*, éd. par Gigliola Fragnito et Alain Tallon (Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017), 97-194.

l'astrologie⁴. Pourtant, Pithois, religieux minime passé au protestantisme, ne représente alors aucune autorité institutionnelle. Cette *censure* est l'antithèse de l'*approbation*, elle n'a aucune valeur légale et ne doit pas être confondue avec la *police* des livres, c'est-à-dire leur examen préalable, leur prohibition ou leur expurgation, la saisie et la destruction des exemplaires, le contrôle des imprimeurs et des libraires. Lorsque nous parlons de censure, nous nous intéressons aux mécaniques institutionnelles mises en place par les acteurs du pouvoir pour servir d'instrument à une régulation doctrinale, ou en d'autres termes, la mise en relation d'un appareil de *police* avec une doctrine de censure.

Aux 16^e et 17^e siècles, la censure est la prérogative de plusieurs juridictions et institutions concurrentes : les facultés de théologie, les magistrats et le pouvoir royal⁵. En théorie, ceux-ci se partagent les différents rôles. Aux facultés la *censure* doctrinale, aux magistrats la *police*, au pouvoir royal le dernier mot. Toutefois, la tendance, tout au long du 17^e siècle, est au renforcement de cette dernière instance aux dépens des deux autres, surtout en matière de censure préventive, que le pouvoir royal finit par se réserver complètement. Dans le cas de l'astrologie, il existe également un autre acteur, souvent négligé des historiens de la censure en France : les évêques diocésains, qui possèdent eux aussi une compétence de censure, déléguée à un censeur placé sous leur autorité et celle de leurs vicaires. Leur autorité en la matière est fondée sur une interprétation consensuelle du canon du Code Justinien définissant les prérogatives épiscopales (tit. 4, « De episcopali audientia », c. 11) et qui spécifie que les *mathematici* doivent « jeter au feu, en présence des évêques, les livres qui renferment leurs erreurs » (c'est nous qui soulignons) sinon quoi ils doivent être exilés⁶. À Paris, le rôle de

⁴ Claude Pithois, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliques* (Sedan : P. Jannon, 1641), 10-16.

⁵ Cette distinction tripartite classique se retrouve classiquement dans la littérature secondaire, avec pour seule différence l'emploi du singulier pour « la faculté de théologie » : Georges Minois, *Censure et culture sous l'Ancien Régime* (Paris : Fayard, 1995); Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) ». Nous préférons le pluriel, car l'autorité de la faculté de théologie de Paris sur les facultés de province est une autorité de droit plus que de fait : les privilèges accordés par les parlements locaux concernent la faculté de théologie locale et non celle de Paris ; par ailleurs, plusieurs censeurs rattachés aux évêchés possèdent un doctorat de théologie qui n'est pas celui de Paris.

⁶ Pour une interprétation du canon qui reconnaît la compétence privilégiée des évêques en matière de livres de mathématiques, on peut voir par exemple : Giulio Pace, *Analysis Codicis, Oeconomia iuris utriusque* (Lyon : Antoine de Harsy, 1616), 20. Pour le texte complet du canon voir : Pascal-Alexandre Tissot, trad., *Les douze livres du Code de l'empereur Justinien, de la seconde édition*, vol. 1 (Metz : Behmer, 1807), t. 4, c. 11, pages 89-90. « Nous ordonnons que les astrologues soient non-seulement chassés de Rome, mais encore de toutes les autres villes, à moins qu'ils ne soient décidés à jeter au feu, en présence des évêques, les livres qui renferment leurs erreurs ; d'embrasser la religion catholique, et de ne jamais retomber dans leurs premières erreurs ; que ceux qui s'obstineront, et qui seront surpris dans les villes, en contravention de nos réglemens, à enseigner leurs

l'évêque en la matière est réduit face à l'influence de la Sorbonne et du Parlement, mais dans les villes d'imprimerie que sont Lyon, Rouen ou Troyes, qui sont également d'importantes cités épiscopales, son influence est encore très étendue dans les premières années du 17^e siècle, puisqu'il est chargé d'après les ordonnances de 1561 et 1579 de l'approbation de tous les ouvrages d'astrologie, et des almanachs en particulier.

2 Le régime d'édition selon la réglementation civile

2.1 La réglementation civile de l'édition : aperçu général

Le cadre réglementaire qui encadre la publication de la littérature astrologique vient se superposer à celui, plus général, de la police du livre qui est mis en place tout au long du 16^e siècle par le pouvoir royal⁷. Il vient se substituer à la réglementation plutôt libérale imposée par l'Université à ses libraires et à ses stationnaires depuis le 13^e siècle qui régit le marché parisien jusqu'aux premières décennies après l'apparition de l'imprimerie⁸. Rappelons-en les principes directeurs.

Depuis l'apparition de l'imprimerie et l'essor croissant du livre imprimé, la royauté entretient avec le marché du livre une relation complexe où interviennent deux logiques contradictoires. La première, qui s'enracine dans une conception de l'économie caractéristique du monde médiéval et renaissant, est la volonté de susciter l'émulation dans le marché du livre en limitant les monopoles, et par extension, tous les freins à la copie et la diffusion des ouvrages. Dans les villes universitaires comme Paris, la royauté veut également garantir aux étudiants l'accès aux ouvrages dont ils ont besoin pour se former – ce qui implique de faciliter au maximum l'accès aux classiques. C'est ainsi que le « privilège d'impression » réclamé par les imprimeurs dès les années 1520, qui leur octroie le monopole d'impression d'un ouvrage pour un temps court afin d'en éviter la contrefaçon, est perçu comme une concession royale devant être délivrée de façon exceptionnelle afin de compenser le risque

erreurs, soient condamnés à la déportation. [Mathematicos, nisi parati sint, codicibus erroris proprii sub oculis episcoporum incendio concrematis, catholicae religionis cultui fidem tradere, nunquam ad errorem primum redituri, non solum urbe Roma, sed etiam omnibus civitatibus depelli decerunt. Quod si hoc non fecerint, et contra clementiae nostrae salubre constitutum in civitatibus fuerint comprehensi, vel secreta erroris sui et professionis insinuaverint, deportationis poenam excipiant]. »

⁷ Pour l'histoire du régime de l'édition pour la période 1560-1650, nous nous appuyons principalement sur : Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1999, 1:423-71; Bernard Barbiche, « Le régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française*, éd. par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, vol. 1 (Paris : Fayard Cercle de la Librairie, 1989), 367-77.

⁸ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1999, 1:50-57.

pris et le travail pénible associé à la première impression d'un manuscrit⁹. La deuxième est une logique de censure visant au contraire à restreindre les possibilités de parution des ouvrages non approuvés par la monarchie, perçus comme des éléments de déstabilisation du pouvoir. Elle apparaît de façon de plus en plus manifeste dans les ordonnances royales sur la police du livre qui se multiplient à partir du milieu du 16^e siècle en réaction à l'essor du protestantisme. Une ordonnance d'Henri II, datée du 19 décembre 1547, confirmant les privilèges de censure de la faculté de théologie de Paris, diagnostique dans « l'usage des livres reprouvez » l'origine des troubles qui agitent le royaume de France :

Henry [...] à tous nos justiciers et officiers, et à chacun d'eux, salut et dilection. L'une des choses que nous avons le plus à cœur, et qui nous semble plus digne du nom que nous portons, et du lieu où il a plu à Dieu nous appeler, est de pourvoir par tous les moyens qu'il nous sera possible, à l'extirpation des erreurs et fausses doctrines qui ont pullulé, et pullulent encores de present en nostre Royaume, à nostre grand regret et desplaisir. Et pource qu'il nous a semblé qu'entre les autres provisions que nous avons à donner pour parvenir au but de nostre desir et intention, l'une des premières et principales, est d'oster d'entre nos subiects l'usage des livres reprouvez, qui sont le fondement et occasion desdites erreurs [...] ¹⁰.

Un tel texte montre la méfiance à l'égard du livre qui anime une bonne part des élites dirigeantes du 16^e siècle, méfiance fondée sur une interprétation – historiquement fondée – du rôle majeur qu'il a joué dans l'essor de la Réforme. Pour la royauté française, le livre a ainsi été l'instrument indispensable grâce auquel se sont propagées les erreurs religieuses et philosophiques du temps.

Après l'édit du 1^{er} juillet 1542, qui associe clairement censure des livres et surveillance des métiers du livre, le catalogue des livres censurés par la Sorbonne, approuvé par le Parlement en 1545, l'édit de Châteaubriant en 1551 qui réunit l'ensemble des mesures de contrôle, l'ordonnance de Moulins datée de février 1566 vient parachever l'édifice de censure en établissant un équilibre singulier entre les deux logiques. Cette dernière ordonnance, confirmée par l'ordonnance de 1571 puis régulièrement rappelée, pose les bases de la police

⁹ Laurent Pfister, « Les conditions d'octroi des privilèges d'imprimerie de 1500 à 1630 », in *Privilèges de librairie en France et en Europe XVIe-XVIIe siècles*, éd. par Edwige Keller-Rabhé, 116 vol., Études et essais sur la Renaissance (Paris : Classiques Garnier, 2017), 49-92, <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-05985-1.p.0049>.

¹⁰ « Ordonnance de Henry II sur les livres censurez par la faculté de théologie de Paris, en l'an 1547 », citée par : *Le Code Louis XIII, roy de France et de Navarre* (Paris : Jacques Quesnel, 1628), 37-38.

du livre jusqu'à la fin du 17^e siècle. Le texte est l'une des pièces maîtresses de l'œuvre législative du chancelier Michel de L'Hospital. Il vise à restaurer l'autorité royale mise à mal par les conflits religieux, en instaurant notamment un contrôle drastique sur le livre imprimé. L'article 78 de l'ordonnance de 1566 affirme ainsi qu'il est défendu « à toutes personnes que ce soit, d'imprimer ou faire imprimer aucuns livres ou traitez sans nostre congé et permission, et lettres de privilège expédiées sous nostre grand scel¹¹ ». Dès lors, la permission d'imprimer devient un acte royal officiel pouvant uniquement être délivré par la Grande chancellerie au nom du Roi lui-même. En outre, la délivrance d'un privilège d'impression est conditionnée à l'examen du livre et à l'obtention d'une permission d'imprimer. Le privilège d'impression devient ainsi un élément central de la police du livre et du contrôle préalable des publications par le pouvoir royal.

Le texte vise à limiter les publications hostiles au pouvoir royal ou à la religion dans un contexte de troubles religieux, mais également à mettre fin aux prétentions du Parlement en la matière, même si dans les faits, les petites chancelleries associées aux parlements locaux, aux bailliages et aux sénéchaussées continuent de délivrer des permissions d'imprimer valables dans l'étendue de leur juridiction. L'efficacité de l'ensemble repose sur l'intérêt des imprimeurs à se soumettre à une législation qui leur donne une exclusivité sur l'impression d'un ouvrage pendant une période qui varie entre une et dix années, mais également sur le contrôle que les imprimeurs exercent les uns sur les autres dans un contexte de très forte concurrence qui les pousse à dénoncer tout ce qui est perçu comme une publication illégale : les innombrables procès qui agitent à intervalle régulier la communauté des libraires et imprimeurs en sont le témoignage marquant¹².

En théorie, après cette date, tout texte nouveau, y compris d'astrologie, doit être présenté avant son impression à la chancellerie royale ou à un de ses députés qui lui délivre après examen une permission d'imprimer et, s'il en fait la demande et en paie le prix, un privilège d'impression valable pour un certain nombre d'années. Les libraires ou imprimeurs contrevenant à ces dispositions s'exposent à des peines allant du fouet ou de l'amende à des

¹¹ François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, « Ordonnance sur la réforme de la justice (Moulins, février 1566) », in *Recueil général des anciennes lois françaises*, vol. 14 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 240, article 78.

¹² Beaucoup de ces très nombreux procès sont analysés par : Georges Lepreux, *Gallia typographica : ou, Répertoire biographique et chronologique de tous les imprimeurs de France depuis les origines de l'imprimerie jusqu'à la révolution*, vol. 1.1 (Paris : Honoré Champion, 1911).

peines plus graves comme les galères ou la pendaison ; les ouvrages qui ne respectent pas cette exigence doivent être saisis et détruits.

2.2 Les publications exemptées d'obligation de permission

À première vue, ce cadre réglementaire est à la fois simple et clair. En réalité, il existe de nombreuses exceptions légales, héritages de la réglementation fort libérale régissant l'imprimerie au début de la Renaissance ; malgré les ordonnances visant à les restreindre, elles se maintiennent pour la plupart jusqu'aux années 1630. Certaines catégories d'ouvrages sont ainsi exemptées de l'obligation de contrôle. Ces exceptions jouent un rôle fondamental pour comprendre le marché du livre d'astrologie, c'est pourquoi nous allons les détailler maintenant.

2.2.1 Le cas des réimpressions

L'une des plus importantes concerne la réimpression d'ouvrages qui ont déjà été autorisés par le passé. Lorsqu'un ouvrage a déjà fait l'objet d'un privilège de librairie et que ce privilège est parvenu à expiration, il n'est normalement plus nécessaire de solliciter un privilège pour le réimprimer : il est en quelque sorte tombé dans le « domaine public », ou selon le terme de l'époque, il fait partie des « anciens livres ». L'octroi du privilège est en effet soumis à l'obligation de nouveauté comme cela est rappelé dans l'article 10 de la déclaration royale du 16 avril 1571, qui corrige celle de l'ordonnance de Moulins de 1566 sur ce point : « Défendons [...] l'impression en notre Royaume de tous *nouveaux* livres sans notre permission par lettres de nostre grand scel¹³ » (c'est nous qui soulignons). Plusieurs procès confirment l'exigence de nouveauté comme condition pour l'octroi d'un privilège, comme celui qui oppose les deux libraires parisiens, Jacques Du Puis et Gilles Beïs, qui demandent devant le parlement de Paris l'annulation du privilège royal qu'un concurrent, Nicolas Nivelles, avait obtenu du roi le 7 février 1586 pour l'impression des œuvres de Sénèque annotées par Antoine Muret. L'ouvrage est en effet déjà paru un an plus tôt à Rome sans privilège, si bien que Jacques Du Puis et Gilles Beïs estiment qu'il faut le considérer comme un ancien livre. L'affaire, plaidée par un célèbre avocat parisien, Simon Marion, est tranchée par le parlement de Paris en faveur des requérants le 15 mars 1586¹⁴. Il s'agit là d'une confirmation que le pouvoir royal et le

¹³ François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, vol. 14 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 234.

¹⁴ Sur l'affaire, voir l'analyse de Laurent Pfister : Pfister, « Les conditions d'octroi des privilèges d'imprimerie de 1500 à 1630 », 65-67.

Parlement, malgré l'encadrement de plus en plus resserré du marché du livre, cherchent à lui conserver une certaine souplesse : la censure est un principe régulateur et non un principe fondamental. La politique de Richelieu en matière de police du livre, qui s'appuie sur le renforcement du contrôle de l'imprimé et l'instauration de monopoles concédés à de grands imprimeurs-libraires pour l'impression de certains types de livres (comme le livre liturgique) n'aboutit pas à une remise en question de la liberté de réimpression, même si celle-ci est entendue dans un sens plus restrictif. Un édit de Louis XIII daté de début janvier 1626, enregistré par le Parlement le 19 janvier 1626 confirme ainsi que ne sont pas soumis à l'obligation de permission « l'impression et le débit des livres d'Anciens Auteurs », mais spécifient que ces auteurs doivent être « non defendus » et que « rien de nouveau » ne soit « adiousté aux textes, gloses ou commentaires anciens non condamnez¹⁵ ». Ce n'est qu'en 1647, à la veille de la Fronde, que le Chancelier révoque cette exception et ordonne de demander permission pour tous les livres mis sous presse, même s'il s'agit de « livres anciens »¹⁶.

Pour la plupart des imprimeurs, la condition de nouveauté est une contrainte nécessaire à la dynamique du marché : elle vise à empêcher un imprimeur de posséder l'exclusivité sur l'impression des auteurs anciens, et limiter l'embargo sur les auteurs récents¹⁷. Pour les imprimeurs de texte astrologiques, en particulier entre 1580 et 1630, il s'agit au contraire d'une forme de libéralité qui leur permet de s'affranchir de la censure : ils peuvent ainsi réimprimer légalement, sans avoir à les faire vérifier par la Chancellerie, des textes d'astrologie judiciaire qui n'auraient jamais franchi la censure de leur temps, mais auxquels la tolérance doctrinale qui caractérise la période pré 1560 avaient permis jadis d'obtenir un privilège d'impression. Cette tolérance de la part de la Chancellerie n'est pas évidente : si l'on interprète de façon stricte la réglementation sur la censure des textes d'astrologie, la réimpression des textes d'astrologie judiciaire est prohibée. Et de fait, comme on le constate dans la pratique, même les grands classiques de l'astrologie médiévale, les textes

¹⁵ « Edict du Roy, portant defenses d'imprimer aucuns livres contre la Religion apostolique et romaine », cité par : *Le Code Louis XIII, roy de France et de Navarre*, 39-40.

¹⁶ Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, 2 (1e éd. 1969), vol. 2 (Genève : Droz, 1999), 561.

¹⁷ Sur l'obligation de « nouveauté » qui fut pendant les 16^e et 17^e siècles la seule condition explicite à l'octroi d'un privilège, on peut consulter la mise au point précise de Laurent Pfister : Pfister, « Les conditions d'octroi des privilèges d'imprimerie de 1500 à 1630 », 79-81.

d'Albumazar, Massalah, Alcabitius ou Haly Abenragel, ne font plus l'objet de réimpressions à partir des années 1560-1580. Néanmoins, dans le cas des ouvrages d'auteurs « modernes » d'astrologie judiciaire, comme Auger Ferrier, Claude Dariot ou Sinibald de Spadacine, la situation est différente, puisque leurs textes, pour des raisons diverses, ont réussi à obtenir des privilèges d'impressions en France : leur refuser le droit de réimpression revient à considérer que les privilèges d'origine étaient nuls, ce qui revient à nier la légitimité d'un acte royal ancien, et par là le principe de continuité du pouvoir au fondement du régime monarchique. De fait, on constate une tolérance dans la réimpression de texte d'astrologues « modernes » jusqu'aux années 1626-1630.

Les plus courants manuels d'astrologie imprimés pendant la période 1560-1630, le *Livre d'Arcandam* dans la traduction d'Antoine Mizauld, *les Jugemens astronomiques sur les nativitez* d'Auger Ferrier, *l'Introduction au jugement des Astres* de Claude Dariot ont tous été imprimés pour la première fois entre 1550 et 1560, la « décennie d'or » du livre d'astrologie en France. Ils ne doivent leur succès de librairie à Paris, Lyon et Rouen qu'à la chance qu'ils ont eu d'avoir obtenu un privilège d'impression à une époque où la censure du livre d'astrologie était appliquée avec négligence par la Chancellerie et les parlements. Un autre classique de la première moitié du 17^e siècle, le *Miroir de l'astrologie naturelle*, connaît un destin similaire ; il s'agit d'un petit traité d'une vingtaine de feuillets traduits du *Specchio d'astrologia naturale*, un manuel d'astrologie attribué à un prétendu astrologue milanais nommé Antonio Franceco Sinabaldo de Spadacime (Sinibald de Spadacine) parfois désigné sous le nom d'Antonio Catarino. Il ne doit sa présence sur le marché français qu'à une sorte de coup de chance qui lui a permis d'obtenir une permission d'imprimer en France dans les premières années du 17^e siècle alors qu'il aurait normalement dû être interdit d'impression du fait de son contenu. Le texte original italien est vraisemblablement paru en Italie vers 1605¹⁸ : la première copie ayant été perdue, on ne peut que le spéculer ; Halbronn en signale une réimpression intitulée *Fioretti d'astrologia* parue à Turin en 1618 que nous n'avons pu consulter. La traduction française est imprimée pour la première fois dans la ville d'Aix en

¹⁸ L'édition française imprimée à Aix en 1606 spécifie en effet avoir pris pour référence « la copie imprimée à Ferme, in Regio et imprimée à Alessandrie par F. Motte » : Sinibald de Spadacine, *Miroir d'astrologie naturel de Cinibal de Spadacine... lequel traicte de l'inclination de l'homme et de sa nativité de tous les mois de l'année, et de tout ce qu'il peut avoir de bien ou mal. Sur la copie imprimée à Ferme, in Regio et imprimée à Alessandrie par F. Motte* (Aix : J. Tholosan, 1606).

1606 chez Jean Tholosan, puis à Chaumont en Bassigny par Quentin Mareschal en 1619¹⁹. Cette dernière édition est assortie d'une soi-disant « permission des supérieurs » – une copie de permissions d'imprimer probablement factices supposément délivrées par l'évêché et l'Inquisition de Viterbe en Italie. Les juges d'Aix et Chaumont, deux villes tout à fait marginales dans le monde de l'impression, n'ont pas jugé bon de censurer ces ouvrages, probablement par ignorance ou négligence, ou parce que l'ouvrage, de petite taille, leur semblait entrer dans la catégorie des « petits livres » qui n'ont pas besoin de permission explicite. Néanmoins, leur acte a des conséquences importantes car, après avoir été imprimé par deux fois en France malgré son contenu illicite, certains imprimeurs considèrent qu'il fait désormais partie des « livres anciens » qui n'ont plus besoin de privilège : l'imprimeur-libraire parisien Philippe Gaultier le réimprime ainsi à son nom et l'adresse en 1626 et 1631, conjointement avec un traité de chiromancie intitulé *La cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune des hommes et des femmes*; il est imité par son confrère l'imprimeur-libraire parisien Jean Promé en 1642, puis par le Troyen Nicolas Oudot en 1676. Toutefois, la version de Philippe Gaultier, ensuite reprise par les imprimeurs suivants, ne possède pas le même texte que les éditions de 1606 et 1619 : si le titre, le nom d'auteur et le découpage selon les douze mois de l'année sont conservés, la description placée sous chaque mois est augmentée d'autres réflexions, et un traité similaire, appliqué au cas des femmes y est ajouté. Nous ne connaissons pas l'origine de ces développements.

Bien entendu, dans le cas précis du *Miroir de l'astrologie naturelle*, la licéité de l'ouvrage est clairement contestable et les imprimeurs sont conscients de jouer avec le feu. Néanmoins, probablement motivés par l'appât du gain, ils sont prêts à prendre des risques pour pouvoir fournir à un public avide et sûrement prêt à payer fort cher des textes d'astrologie prohibés qu'il réclame. Le fait de l'inclure avec un traité de chiromancie, une discipline qui n'a fait l'objet d'aucune instruction particulière de censure en France (même si elle est condamnée dans l'Index romain), est déjà une première stratégie pour dissimuler le titre aux regards soupçonneux. L'altération des mentions obligatoires devant figurer sur la couverture en est une seconde. Certains imprimeurs jugent ainsi qu'il est plus prudent de faire une impression

¹⁹ Spadacine; Sinibal de Spadacine, *Miroir d'astrologie naturelle, d'Antoine François Cona de Scrivie... lequel traicte de l'inclination de l'homme et de sa nativité de tous les mois de l'année, et de tout ce qu'il peut avoir de bien ou mal.* (Chaumont en Bassigny : Quentin Mareschal, 1619).

clandestine et de réimprimer le texte sans nom d'imprimeur ni date d'impression²⁰. Mais dans le cas de Philippe Gaultier et Jean Promé, qui font partie du monde de l'impression parisien, l'un des plus contrôlés de France, le risque est plus grand de réaliser une impression totalement clandestine que de tenter sa chance sur une réimpression officielle, quitte à arguer auprès du juge leur bonne foi en présentant les éditions déjà autorisées de l'ouvrage. Ce simple fait est révélateur du régime d'exception qui entoure les réimpressions.

La situation change à partir de 1626-1630. Après les scandales sur l'astrologie des années 1614-1625, l'édit de janvier 1626 sur l'impression des livres et l'édit du 20 janvier 1628 sur les almanachs et prédictions sont interprétés dans le sens d'une clarification du statut de ces réimpressions : celles-ci sont désormais tenues pour illicites. Les réimpressions de textes d'astrologie du 16^e siècle deviennent ainsi extrêmement rares : elles se limitent à des centres d'impression périphériques comme Troyes ou Rouen, chez qui le régime de permission a toujours été beaucoup plus souple qu'à Paris ou Lyon. L'interdit d'impression des textes d'astrologie judiciaire prend ainsi toute sa dimension et prime sur la jurisprudence traditionnelle portant sur les réimpressions. On peut ainsi dire qu'à partir de 1630, la censure des livres d'astrologie judiciaire est désormais totale dans la juridiction du parlement de Paris.

2.2.2 Le cas des « petits livres » ou livrets

Autre faille juridique de taille dans laquelle se glissent beaucoup de libraires désireux de publier des textes astrologiques : les « petits livres » ou « livrets », qui correspondent à des formats de quelques feuilles, ne sont soumis à aucune autorisation préalable du moment qu'ils respectent la législation en vigueur contre les libelles hérétiques ou diffamatoires²¹. Cette exception juridique, qui n'est pas bien documentée, mais que l'on constate surtout au 16^e siècle et au début du 17^e siècle, vise vraisemblablement à satisfaire les demandes des colporteurs et des libraires produisant des libelles, vu l'impossibilité pratique pour la chancellerie de vérifier en un temps raisonnable (et pour un prix raisonnable) des productions imprimées rapidement et en petit volume. D'après l'ordonnance d'Orléans de 1561, cette

²⁰ On trouve deux éditions troyennes sans nom d'imprimeur datées de 1650 et 1651 : Sinibal de Spadacine, *Le miroir d'astrologie naturel traictant de l'inclination de l'homme ... Avec un traicté de la complexion et maladies des femmes ... Où est adjousté de nouveau la cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune* (Troyes : s.n., 1650). *Idem*, 1651.

²¹ Le statut légal des « livrets » ou « petit livre » est peu documenté jusqu'à la fin du 17^e siècle. Quantin recense plusieurs interprétations de la règle, notamment à propos de la taille des livrets qui correspondent à cette définition. Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », 119-21. (voir en particulier la discussion très détaillée de la note n° 84 p. 120)

exception ne s'applique théoriquement pas aux livrets traitant d'astrologie, en particulier les almanachs. De fait, plusieurs principaux almanachs des années 1561-1600, ceux de Nostradamus, Antoine Crespin, Florent de Crox et Himbert de Billy se conforment à l'exigence de censure puisqu'ils paraissent avec un privilège ou une permission. Néanmoins, nous avons rencontré de nombreuses exceptions²². Sont-elles la marque de l'existence d'un système de permission tacite ? Résultent-elles de l'ignorance des libraires ? De leur volonté de contourner la censure en jouant sur les zones grises de la réglementation ? La dernière option nous semble plus probable : il nous semble de fait qu'il ait existé une tolérance en la matière, que l'on constate également à propos du livre religieux.

Signalons que si l'obligation de solliciter une permission auprès du juge civil est parfois enfreinte, « l'oubli » de la censure ecclésiastique est beaucoup plus fréquent dans le cas des petites publications d'astrologie : le juge civil délivrant la permission ne semble pas systématiquement vérifier le fait que ces textes aient été approuvés par les docteurs. Là encore, est-ce de la négligence ou l'expression d'une volonté d'indépendance de la part des juges laïcs ? La réponse semble varier selon les villes. À Paris, la Chancellerie affiche clairement sa mauvaise volonté à faire appliquer la censure ecclésiastique : à l'exception d'une période de rigueur lors des années 1622-1625, elle n'a aucun scrupule à délivrer des privilèges à des textes traitant d'astrologie qui n'ont pas été vérifiés par les théologiens de la Faculté ; le Parlement n'est pas en reste lorsqu'il décide dans un arrêt du 9 février 1569, contre l'ordonnance de 1561, d'exempter de l'obligation de posséder une permission épiscopale les almanachs traitant d'astrologie « honneste ». À Lyon, où les relations entre l'archevêché et la sénéchaussée et siège présidial (la sénéchaussée de Lyon se voit adjoindre un siège présidial en 1552, et dès lors désignée par l'expression « la sénéchaussée et siège présidial », au singulier²³) sont bien meilleures, ce type de camouflet à l'encontre de l'autorité ecclésiastique reste exceptionnel : dans la période 1580-1630, les almanachs et livres sur l'astrologie lyonnais font quasiment toujours figurer la double permission de l'évêché et du procureur de Roi.

²² Par exemple : Jean Maria Coloni, *Almanach pour l'an de salut M. D. LXXVIII* (Lyon : Nicolas de La Roue, 1577).

²³ Albert Guigue, « Création du présidial de Lyon », *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 35 (1911) : 204-27.

Dans les premières années du 17^e siècle, les parlementaires tentent de mettre fin en partie à ce régime d'exception des petits livres. L'article 26 des statuts des imprimeurs et des libraires de Paris promulgué en juin 1618 confirme qu'après cette date, les livrets doivent désormais comporter le nom et la marque de l'imprimeur, ainsi que la permission des juges locaux²⁴. Le même article indique également que les livrets correspondent aux formats de moins de 8 feuilles, ce qui correspond à 64 pages in-quarto, mais cette définition ne semble pas avoir été suivie à la lettre, surtout hors de Paris²⁵. Malgré la réforme du règlement, il apparaît que l'exemption de permission a continué à s'appliquer pour les petits formats, ou du moins, que ceux-ci bénéficient d'un régime de contrôle beaucoup plus permissif²⁶. « Petit livret, passe en tous lieux // Malgré les censeurs envieus²⁷ » proclame encore le Rouennais David Ferrand dans un *Discours* de 1627. Cela se constate pour le livre religieux : Jean-Louis Quantin a ainsi remarqué l'exemple intéressant du théologien Jean de Launoy qui, dans les années 1660, publie son œuvre sous forme de livrets de moins de 64 pages, vraisemblablement afin de ne pas avoir à se soumettre à la censure. Notons qu'il limite également les risques en imprimant à compte d'auteur et en vendant ses textes chez lui plutôt que chez un libraire.

Dans le cas du livre d'astrologie, la situation est plus délicate à juger. Certes, on retrouve encore des almanachs sans permission après 1625, même dans les centres d'impression les plus contrôlés que sont Paris et Lyon. À Paris, entre 1634 et 1642, le libraire Jean Promé, d'abord associé avec Fleury Bourriquant, puis seul, vend à son nom et adresse les almanachs et centuries d'un dénommé Eustache Noël « curé de sainte Marthe ». Un des volumes que nous avons consulté, les *Centuries nouvelles et prophetiques, revellées par la segrette astrologie* pour l'année 1642 de l'astrologue Eustache Noël, soi-disant « curé de Sainte-Marthe », ne contient ni privilège ni permission²⁸. Toutefois, il est toujours difficile de

²⁴ L'article 26 du règlement ne le formule pas explicitement ainsi, mais sous la forme d'une obligation faite aux colporteurs de ne vendre de « petits livres » qu'à condition qu'ils soient « imprimez par un Libraire ou Maistre Imprimeur de ceste ville de Paris, auquel sera son nom, sa marque et la permission » : *Lettres patentes du Roy pour le reglement des libraires, imprimeurs et relieurs de ceste Ville de Paris. Veriffiees en Parlement le neufiesme Juillet mil six cents dix-huict* (Paris, 1621), 14.

²⁵ *Lettres patentes du Roy pour le reglement des libraires, imprimeurs et relieurs de ceste Ville de Paris. Veriffiees en Parlement le neufiesme Juillet mil six cents dix-huict*, 14. Les exemples de textes ne respectant pas cette règle après 1618 sont nombreux.

²⁶ Cela a toujours été le cas pour des productions comme les abécédaires ou les almanachs-placards. La seule contrainte réelle semble porter sur la présence du nom d'imprimeur en première page de l'ouvrage.

²⁷ David Ferrand, *Discours apologétique en faveur de l'instinct et naturel admirable de l'éléphant* (Rouen : David Ferrand, 1627), 6.

²⁸ Eustache Noël, *Centuries nouvelles et prophetiques, revellées par la segrette astrologie* (Paris : Jean Promé, 1642).

déterminer si ces pratiques évoluent dans la limite du droit ou s'il s'agit d'infractions explicites : concernant l'exemple d'Eustache Noël, on trouve effectivement dans les années 1660 des almanachs qui semblent tout à fait légaux imprimés au nom de l'astrologue à Troyes par la famille d'imprimeur Oudot avec laquelle Jean Promé possède des liens importants ; néanmoins, dans le cas précis des *Centuries* pour l'année 1642, il peut peut-être s'agir d'une contrefaçon publiée sous le nom très officiel de Jean Promé : le contenu des prédictions est tout à fait illégal par rapport à l'édit sur les almanachs et prédictions du 20 janvier 1628 puisqu'il s'agit de prédictions commentant l'actualité politique dans un langage à peine voilé (« Je void un grand Conseil, irresolu, douteux / sur le point d'accorcher la Foy d'un jeune Prince »). Très vraisemblablement, un habile contrefacteur a détourné la monture d'un almanach très connu et tout à fait légal au regard de l'astrologie invoquée, celui d'Eustache Noël, pour faire passer un message politique sous couvert de prédictions astrologiques illicites. La situation s'aggrave pendant les années 1645-1660, où les troubles politiques provoquent l'affaiblissement de l'appareil censorial et la multiplication des textes d'astrologie dépourvus de permission, puis elle s'améliore ensuite progressivement sous le règne de Louis XIV.

2.3 Contourner légalement la censure : exceptions aux règles d'approbation et stratégies de contournement

2.3.1 Les privilèges particuliers

Comme c'est souvent le cas dans la France d'Ancien Régime, qui reste une société de privilège où tout individu peut exiger une interprétation personnalisée de la règle, la réglementation générale sur la police du livre admet de nombreuses exceptions. Il s'agit le plus souvent de survivances de dispositions juridiques concédées par le pouvoir royal à des institutions ecclésiastiques ou juridiques (évêchés, assemblées du clergé, parlements, sièges présidiaux et sénéchaussées) ou à des particuliers à titre de faveur. Le Roi, principe de toute justice, mais aussi « gardien et censeur des coutumes », ne peut les révoquer qu'à grand-peine. Ces exceptions au cadre général de la police du livre sont donc légales, même si elles dérogent aux mesures de contrôle du livre édictées par les différentes ordonnances royales. Elles disparaissent progressivement au fil des réformes qui s'attaquent à la réglementation du livre à partir du milieu du 16^e siècle, mais elles sont encore revendiquées au début du 17^e siècle par les parlements et les institutions ecclésiastiques désireux de contrer le mouvement de

centralisation de la censure. Ainsi, ils ne manquent jamais une occasion de rappeler leurs anciens privilèges, suscitant de nombreux conflits avec les acteurs auxquels les ordonnances royales confient ordinairement la charge de la délivrance des permissions, en premier lieu la Chancellerie.

En ce qui concerne le livre d'astrologie, les auteurs ou des imprimeurs qui parviennent à déroger au régime normal de censure entrent généralement dans l'une de ces deux catégories d'exception : ou bien ils ont obtenu leur privilège d'impression par autorisation expresse du Roi ou du Chancelier sans passer par le circuit d'approbation de la Chancellerie, ou bien ils ont obtenu un « privilège général » leur octroyant à l'avance le droit de faire paraître des ouvrages sans avoir à en référer à la Chancellerie.

Le premier cas concerne des auteurs ou des imprimeurs qui, mettant à profit une relation privilégiée avec les cercles du pouvoir, ont pu réussi à obtenir un privilège d'impression pour des livres traitant d'astrologie sous forme de lettres patentes émises directement par le Roi, permettant ainsi à l'ouvrage d'éviter toute forme de censure. Le plus souvent, cela concerne des savants proches du pouvoir, comme des médecins ou des théologiens au service de la Cour. Étant donné qu'il s'agit d'actes légaux qui doivent être signés du grand sceau de cire jaune, ces lettres patentes délivrées par des voies exceptionnelles sont quand même contresignées par la Chancellerie, qui demeure l'institution émettant et enregistrant la permission et le privilège. Cette procédure invisibilise de fait les conditions d'octroi exceptionnelles de l'acte. Il n'existe pas d'archives listant les ouvrages dont la permission et le privilège ont été obtenus par ce moyen, si bien qu'il est difficile de les identifier. Pour des raisons que nous avançons un peu plus loin, nous pensons que le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini (1^{re} édition 1573, 2^e édition 1581-1583) et *L'Œuvre des œuvres* de Jean Belot (1622) entrent dans ce cas de figure.

Le second cas, celui du « privilège général », qui n'est pas indépendant du premier, laisse beaucoup plus de traces puisque les ouvrages imprimés grâce à ce type de privilège doivent le faire figurer explicitement. Le mathématicien Noël Duret (ou Durret) issu de Montbrison en Forez, protégé de Richelieu, est l'un des bénéficiaires de cette faveur exceptionnelle qu'il met à profit pour faire imprimer discrètement le seul traité original d'astrologie qui paraît à Paris dans la première moitié du 17^e siècle, *l'Isagoge in astrologiam*, accompagné d'un traité sur les jours critiques, *De crisiu[m] mysterio tractatus*, tous deux glissés en introduction des *Novae*

motuum caelestium ephemerides Richelianae (1641)²⁹. Noël Duret est le fils ou neveu de Claude Duret, président au siège présidial de Moulin, savant encyclopédique cousin de Vigenère que nous avons rencontré auparavant, et c'est probablement auprès de lui qu'il a contracté son goût pour les mathématiques et l'astrologie. Parvenu à Paris dans des conditions obscures, il se lance dans l'écriture d'ouvrage d'astronomie, et parvient à se faire remarquer du cardinal de Richelieu grâce à son premier texte, la *Nouvelle théorie des planètes* parue en 1635 où il propose de nouvelles tables astronomiques (qu'il intitule « tables richeliennes ») pour servir au calcul des éphémérides célestes sur le méridien de Paris³⁰. Le cardinal poursuit une politique de développement scientifique de l'astronomie à l'usage de la navigation et est extrêmement intéressé par cette proposition. Il décerne à Duret le titre de cosmographe du Roi, et le subventionne pour qu'il s'attelle à la tâche³¹ : Duret calcule dès lors une série d'éphémérides qu'il intitule *Éphémérides richelienne* en l'honneur du cardinal pour les années 1637 à 1651. C'est dans cette perspective que le mathématicien obtient le 24 mars 1637 en son nom propre le privilège de faire imprimer « tant de fois, et en telle forme, volume et caractere qu'il desirera les Ephemerides qu'il a composées, et composera cy apres, comme aussi les autres œuvres de Mathematiques qu'il fera³² ». Il s'agit d'un privilège exceptionnel, assorti d'une amende extrêmement importante de 3000 livres, que ne peut expliquer qu'une intervention directe du cardinal.

L'octroi d'un privilège illimité pour les œuvres mathématiques s'explique par le fait que les éphémérides de chaque année sont considérées comme des publications indépendantes et qu'elles sont souvent assorties de notices explicatives : plutôt que solliciter la chancellerie

²⁹ Noël Duret, *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae* (Paris : Aux dépens de l'auteur, 1641). Les différents traités sont publiés avec une pagination indépendante, ce qui leur permet d'être vendus séparément. Le premier traité sur l'astrologie fait 110 pages et est divisé en deux parties : la première est intitulée « De astrologiae principiis » ou « astrologia generalis » (pp. 1-56), la seconde « Astrologia specialis » (pp. 57-110). Le second traité fait 48 pages et est intitulé « De crisiis mysterio, tractatus ».

³⁰ Noël Duret, *Nouvelle théorie des planètes : conforme aux observations de Ptolomée, Copernic, Tycho, Lansberge, et autres excellens astronomes, tant anciens que modernes. Avec les tables Richeliennes et Parisiennes, exactement calculées* (Paris : Gervais Alliot, 1635). Dans la dédicace « À Monseigneur l'éminentissime cardinal duc de Richelieu », l'auteur affirme : « l'assurance que des personnes de qualité m'ont donné que vous les [les tables richeliennes] receuvriez avec vos faveurs ordinaires, et que desirez que ie travaille en la composition Ephemerides, me fait finir celle-cy, pour obeïr à vos commandemens ».

³¹ Duret revendique le titre de « cosmographe du Roi » dès 1639 : Noël Duret, *Supplementi tabularum Richelienarum pars prima. Cum Brevi planetarum theoria ex Kepleri sententia*. (Paris : Aux dépens de l'auteur. Et se vendent chez la veuve Jean Moreau et chez Louis Perier., 1639).

³² Dans les deux volumes que nous avons consultés (Bibliothèque Municipale de Lyon, 341469 et 395767), le privilège se trouve dans les premières pages des *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae*, juste après l'avis « Ad lectorem ».

pour chaque production au risque d'entraver la parution d'un outil jugé stratégique pour la navigation, il était plus raisonnable de fournir à Duret un privilège illimité lui permettant d'outrepasser ces contraintes. On ne sait pas si le mathématicien a fait paraître ses éphémérides année après année, selon l'usage. En 1641, c'est-à-dire l'année de la mort de Richelieu, il publie un gros volume intitulé *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae* contenant l'intégralité de ses éphémérides pour les années 1637 à 1651, assorties d'importantes notices explicatives, ce qui était déjà l'usage chez Stadius, Origanus et Magini. C'est parmi ces notices que figurent ses deux traités d'astrologie judiciaire, *l'Isagoge in astrologiam* et *De crisiuum mysterio tractatus*, accompagnés d'autres textes sur la doctrine du premier mobile, les mutations de l'air, l'usage des tables astronomiques et la gnomonique.

En outrepassant les libéralités offertes par son privilège pour faire imprimer subtilement des textes astrologiques, Duret joue avec le feu, très clairement. Il espère peut-être que le fait d'employer le latin et de prétendre ne faire que donner des explications sur l'usage des éphémérides (comme Antoine de Villon avec *L'Usage des éphémérides*) le préserveront de poursuite. C'est ce qui explique également pourquoi aucun nom d'imprimeur ne figure sur l'ouvrage qui paraît *sumptibus authoris*, alors que Duret a l'habitude de travailler avec l'imprimeur parisien Gervais Alliot. Pourquoi une telle audace ? La mort du cardinal qui le prive de son principal protecteur a peut-être incité Duret à sécuriser ses revenus : l'astrologie fait vendre, et le risque méritait d'être pris. Pari gagné ? De fait, il ne semble pas avoir été inquiété.

Autre exemple, plus ancien, de privilège illimité est celui du privilège concédé à Antoine Crespin Archidamus, auteur de plusieurs almanachs et pronostications de la fin des années 1560 aux années 1580, dont plusieurs ont été conservés. Il est notamment célèbre pour avoir écrit plusieurs prédictions sur le style des *Centuries* de Nostradamus qui ont longtemps été attribuées à ce dernier. Crespin est un médecin originaire de Marseille, devenu médecin ordinaire du comte de Tande, amiral du Levant, et valet ordinaire de la chambre du Roi Charles IX dans les années 1570. Une *Épître* à Catherine de Médicis le désigne comme seigneur de Hauteville, vraisemblablement un petit fief acheté avec ses gains³³. On le désigne également sous le titre d' « astrologue ordinaire du Roi » et d' « astrologue de Madame la Duchesse de

³³ Antoine Crespin Archidamus, *Épître à la royne mère du roy empereur de France Charles IX, par M. Chrespin Archidamus, seigneur de Hauteville, ... contenant la déclaration d'un signe admirable d'une comète, veuë en la cité de Bourdeaux, ensemble la déclaration d'un déluge d'eau particulier qui doit venir l'an 1583...* (Lyon : Benoist Rigaud, 1573).

Savoie », mais l'appellation est douteuse³⁴. Dans les années qui précèdent 1570, il reçoit le privilège exceptionnel de pouvoir faire imprimer à Paris tous les almanachs, prédictions et autres livres de mathématiques qu'il souhaite sa vie durant, comme on peut le voir dans le privilège de sa *Prognostication avec ses présages pour l'an 1571*³⁵. Ce type de privilège est extrêmement rare, puisqu'il est à la fois au nom de l'auteur (au lieu d'être au nom de l'imprimeur directement), concédé à vie, et pour plusieurs publications. Il témoigne d'une faveur spéciale du Roi ou d'un membre du Conseil qui seul peut avoir suffisamment d'influence sur le Chancelier pour lui faire signer un acte de ce type. Le premier privilège est cédé par contrat à l'imprimeur parisien Robert Coulombel. Il est ensuite renouvelé sous Henri III qui accorde à l'astrologue de nouvelles lettres le 9 novembre 1577 comme le montre une transaction commerciale de cessation de privilège passée devant le notaire Philippe Lamiral : Archidamus y cède à l'imprimeur parisien Gilles de Saint-Gilles « du principe à lui donné par le Roi par lettre du 9 novembre 1577 d'imprimer en volumes, à Paris seulement, les présages, almanachs, pronostics et démonstrations mathématiques qu'il a faits et composera sa vie durant³⁶ ». Crespin a reçu une faveur spéciale de la part des rois Charles IX et Henri III, ou du moins de leurs proches, qui protège ses textes de la contrefaçon. En théorie, à la différence de Duret, ce privilège ne l'exempte pas de la censure civile et de la censure ecclésiastique : il est ainsi demandé dans la lettre de privilège que ses textes soient « veuz et visitez par l'evesque ou son vicaire, et par le Prevost ou son Lieutenant³⁷ ». Toutefois, vu l'abondante production de l'astrologue, en particulier en ce qui concerne les prédictions de

³⁴ Antoine Crespin Archidamus, *Propheties par l'astrologue du tres chrestien roy de France et de Madame la duchesse de Sauoye, dediees à la puissance diuine, et à la nation françoise* (Lyon : François Arnoullet, 1572).

³⁵ Antoine Crespin Archidamus, *Prognostication avec ses présages pour l'an M.D.LXXI. composée et calculée par tout les neuf climats de la terre par M. Anthoine Crespin dict Nostradamus...* (Paris : Robert Colombel, 1571). « Extr[a]ict du privilege. Par le Roy en son conseil est permis à M. Anthoine Crespin, dict Nostradamus, de Marseille en Provence, son Vallet de chambre ordinaire, et Medecin ordinaire du Comte de Tande, Admiral de Levant, de faire imprimer en ceste ville de Paris les Almanachs, predictions, et autres livres de Mathematique, que ledict Crespin fera durant sa vie : apres avoir esté veuz et visitez par l'evesque ou son vicaire, et par le Prevost ou son Lieutenant. Et sont faictes defenses à tous les Libraires et Imprimeurs de les imprimer ou faire imprimer, ny vendre, en quelque forme et manière que ce soit, sinon à Robert Coulombel, auquel ledict Crespin à baillé la presente copie : sur les peines contenues audict privilege. » Dans l'exemplaire que nous avons consulté (BNF V-21368), le privilège se trouve sur la dernière page.

³⁶ A.N., MC/ET/XXXIII/192, *Minutes et répertoires du notaire Philippe Lamiral, 1575 - février 1585 (étude XXXIII)*, 4 décembre 1577 : « Transport par Antoine Crespin Archidamus, seigneur de Hault-ville, astrologue de France, médecin ordinaire du Roi et de son Frère, suivant la Cour, à Gilles de Saint-Gilles, imprimeur et bourgeois de Paris, du principe à lui donné par le Roi par lettre du 9 novembre 1577 d'imprimer en volumes, à Paris seulement, les présages, almanachs, pronostics et démonstrations mathématiques qu'il a faits et composera sa vie durant. »

³⁷ Voir le privilège présent dans : Crespin Archidamus, *Prognostication avec ses présages pour l'an M.D.LXXI*.

quelques pages, il est permis de se demander si ce contrôle a réellement été appliqué. Par exemple, on ne trouve pas dans ses almanachs une quelconque attestation des théologiens, et plusieurs de ses prédictions ne font figurer ni permission ni privilège³⁸. Il est très probable que Crespin se soit contenté d'une vérification *a minima* en présentant certains de ses textes à l'un des lieutenants de la prévôté, c'est-à-dire un acteur tenant de la sociabilité locale avec lequel il est plus facile de négocier, afin d'obtenir son approbation tacite, plutôt qu'entrer dans le jeu des censures. Ce qui n'aurait pas été possible sans posséder ce privilège général.

2.3.2 Les stratégies de contournement

Sans faire usage des exceptions légales, il est également possible d'employer des stratégies pour contourner le contrôle. L'une d'elles consiste à éviter les canaux publics de distribution, que sont les libraires, et à vendre soi-même ses ouvrages pour contrôler leur diffusion afin qu'ils ne tombent pas dans des mains hostiles. Jean-Baptiste Morin, pris dans d'intenses polémiques sur l'astronomie et la philosophie avec d'autres savants où il est souvent à son désavantage, a plusieurs fois recours à cette stratégie. La plupart de ses livres sont ainsi vendus chez lui. Cette stratégie est coûteuse, puisqu'elle oblige à se passer des libraires, qui sont souvent les seuls à posséder les capitaux nécessaires pour financer l'édition et l'impression des ouvrages savants. Morin peut se le permettre, car son métier de médecin lui octroie de confortables revenus. Néanmoins, il s'agit d'une exception. En outre, le risque d'invendu est grand. À sa mort, on retrouvera chez Morin des centaines d'exemplaires

³⁸ Par exemple, le privilège de l'*Épître de prophétie de paix*, un pronostication composée par Crespin pour l'année 1574, affirme que le privilège et l'ouvrage « ont été veu et signee par M. de Mandelot » seul, c'est-à-dire François de Mandelot, gouverneur et lieutenant général de Lyon de 1571 à 1588. Celui-ci est certes un homme de guerre et habile administrateur, mais il n'a absolument pas la formation savante lui permettant de censurer un almanach sur des critères doctrinaux. Son approbation du texte a vraisemblablement été automatique. Antoine Crespin Archidamus, *Épître de prophétie de paix, qui doit venir au royaume de France sans dissimulation, qui régnera plus de trois cens ans. Avec la déclaration de plusieurs trésors cachés... avec une comette admirable que l'on a veu sur les montaignes de Grenoble, ladicté épistre de prophétie a esté envoyée au roy... par M. Crespin Archidamus, seigneur d'Hauteville...* (Lyon : Jean Patrasson, 1574). Certains ouvrages de Crespin mentionnent l'existence d'un « privilege general » mais n'en donnent pas l'extrait, ce qui laisse libre court à toute interprétation : Antoine Crespin Archidamus, *Pronostication, et prédiction des quatre temps, pour l'an bixestil 1572 ... par M. Anthoine Crespin Nostradamus...* (Lyon : Melchior Arnoullet, 1572); Antoine Crespin Archidamus, *Pronostication générale du siècle soleire qui se fait en XXVIII ans, et dure perpétuellement, extraite et corrigée de plusieurs antiens philosophes et de toutes langues ... par M. Crespin Archidamus, seigneur d'Auteville...* (Lyon : Jean Patrasson, 1576). D'autres sont imprimés sans privilège : Antoine Crespin Archidamus, *Épître envoyée à M. Crespin Nostradamus, seigneur de Hauteville ... par les six philosophes d'Égypte et l'astrologue du Grand Seigneur de Constantinople, sur un déluge d'eau particulier, qui doit advenir devant qui soit passé l'an mil cinq cents octante et trois...* (Vienne : Nicolas Martin, 1573).

invenus de ses livres qui seront tous repris par l'imprimeur Pierre Ménard, qui les revend sous sa marque.

3 La censure ecclésiastique

3.1 La censure ecclésiastique : un héritage ancien

Abordons maintenant la délicate question du régime d'approbation et de la censure ecclésiastiques. Le livre d'astrologie n'est pas seulement soumis à la réglementation sur la permission d'imprimer, organisée par le pouvoir civil, mais il est également soumis à une censure préventive dépendante du pouvoir religieux.

Rappelons-en brièvement l'histoire et les fondements juridiques. En France, la censure est une prérogative traditionnelle de l'Église : la forme théologique de l'anathème en usage dans les conciles des premiers siècles est ainsi délaissée à partir du Moyen âge au profit de condamnations formulées par des autorités ecclésiastiques individuelles dirigées contre des œuvres ou des thèses particulières. Le monde scolastique voit toutefois s'imposer deux acteurs ecclésiaux privilégiés. D'un côté, les évêques : ils revendiquent la prérogative de censure au nom de leur mission traditionnelle de gardien de la doctrine chrétienne à l'intérieur de leur diocèse et invoquent le précédent de la condamnation de plusieurs thèses philosophiques par l'évêque de Paris Étienne Tempier le 7 mars 1277 pour s'immiscer dans le débat savant. De l'autre la faculté de théologie de Paris : institution savante par excellence, naturellement liée au monde du livre, elle s'érige à partir du 13^e siècle en autorité théologique propre et concurrente des sièges épiscopaux, voire du Siège apostolique lui-même. Ces deux acteurs sont en rivalité et la Couronne de France, suivant la conjuncture politique, va reconnaître tantôt à l'un tantôt à l'autre la décision finale en matière de doctrine.

À la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle, la situation a toutefois bien changé. Alors que les injonctions romaines vont dans le sens de la réaffirmation du pouvoir épiscopal en matière de censure, en particulier depuis le concile de Latran V (1515) qui affirme l'obligation pour les évêques de surveiller les textes imprimés et diffusés sur le territoire soumis à leur juridiction, la monarchie française choisit de donner aux institutions civiles des prérogatives en la matière au détriment des institutions ecclésiastiques traditionnelles. À partir du second quart du 16^e siècle, la mainmise ecclésiastique sur la censure en France se voit ainsi concurrencée par l'implication croissante du pouvoir royal et du Parlement : ces derniers, qui

ont pris l'initiative de la politique de répression religieuse menée contre les protestants à la suite de l'affaire des Placards en 1534, réclament de plus en plus pour eux-mêmes le pouvoir de permettre ou censurer les ouvrages circulant dans le royaume. Le mouvement de centralisation de la censure entre les mains du pouvoir royal se déroule dans le temps long de l'histoire du royaume de France : il commence dans la première moitié du 16^e siècle lorsque le pouvoir royal, au moyen d'une succession d'édits et d'ordonnances, s'érige en arbitre de la censure ecclésiastique ; il prend progressivement de l'ampleur avec la mise en place du système de permissions et privilèges qui place toute publication nouvelle sous le contrôle de la Chancellerie (édit de Châteaubriant en 1551 et ordonnance de Moulins en 1566) ; il s'achève dans la seconde moitié du 17^e siècle, lorsque l'administration Colbert finit d'ôter leurs dernières prérogatives au Parlement et à l'Église en matière de censure.

3.2 Les différents types de censure ecclésiastique : la censure préventive et la censure *a posteriori*

Dans période 1560-1630 qui nous intéresse, la coexistence de plusieurs acteurs est encore la norme. L'Église de France, de son côté, possède encore une grande autorité morale, mais celle-ci n'est plus fondée sur des bases légales : depuis le milieu du 16^e siècle, elle ne détient quasiment plus aucune compétence juridique en propre, et ne possède pas non plus d'institution centrale de censure comparable à la congrégation de l'Index à Rome. Le Roi et les parlements reconnaissent néanmoins à des personnes morales clairement identifiées, les facultés de théologie et les évêques, des prérogatives de censure : certaines publications traitant de sujets jugés « sensibles », en particulier la théologie, doivent ainsi posséder l'approbation écrite des autorités ecclésiastiques compétentes, en plus de celle des autorités civiles, pour pouvoir être imprimées – une disposition rappelée, par exemple, dans l'ordonnance d'Henri II du 19 décembre 1547 qui interdit d'imprimer, vendre ou publier des livres « concernant la Sainte Esriture » qui n'aient été « visitez et examinez de la Faculté de théologie de Paris³⁹ ». Cette censure s'exerçant avant l'impression des ouvrages, on parle de censure *préventive*.

Ainsi, il existe donc bien une censure ecclésiastique exercée par des institutions indépendantes de la Chancellerie à la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle, mais l'exercice

³⁹ « Ordonnance de Henry II sur les livres censurez par la faculté de théologie de Paris, en l'an 1547 », citée par : *Le Code Louis XIII, roy de France et de Navarre*, 37-38.

de censure reste réglementé par la Couronne ou, plus précisément, elle est dépendante du bon vouloir de la Chancellerie et des juridictions civiles pour son application. En matière d'astrologie, à Paris, la Chancellerie n'exige que rarement l'approbation de la Faculté de théologie et se considère la garante du bon usage en matière d'astrologie licite. Au contraire, à Lyon, la sénéchaussée et siège présidial sollicite systématiquement l'approbation du censeur de l'archevêché pour ce type de publication. Le rôle d'intermédiaire joué par le censeur Antoine-Emmanuel Chalon, à la fois vicaire général de l'évêché et conseiller-clerc à la sénéchaussée et siège présidial de Lyon depuis 1571 jusqu'à sa mort en 1612, facilite la collaboration entre les institutions civiles et les institutions épiscopales de censure ; après sa mort, ses successeurs bénéficient de cette confiance mutuelle, et même les almanachs possèdent de façon systématique la double permission du censeur de l'évêché et du procureur du Roi jusqu'aux années 1630 qui marquent la fin du système.

Après que le Conseil du Roi, dirigé par Richelieu, impose la centralisation de la censure entre les mains de la Chancellerie en 1625-1630, une censure opérée par des ecclésiastiques continue d'exister, mais celle-ci s'exerce dans le cadre des institutions de la Couronne, puisque les théologiens censeurs sont désormais nommés par la Chancellerie. On pourrait penser que cette étape marque la fin de la notion de censure religieuse mais ne nous y trompons pas : la laïcisation de la censure ne veut pas dire sa sécularisation. Depuis les guerres de religion, l'administration royale s'affirme comme une institution religieuse : l'arrêt Lemaistre pris par le Parlement ligueur, le 28 juin 1593, inscrit la catholicité parmi les lois fondamentales du royaume, et l'exercice de la puissance monarchique – excepté pour les matières relevant de l'Édit de tolérance de Nantes – est normé par une condition de catholicité. La Chancellerie, en tant qu'émanation du pouvoir royal – en particulier sous Richelieu – se veut ainsi la garante de la catholicité des lois, y compris dans son exercice de la censure qui vise à faire respecter la foi et les bonnes mœurs. Le transfert des prérogatives de censure des institutions ecclésiastiques vers la Chancellerie marque donc moins la fin d'une censure catholique que le règne d'une catholicité civile, ou plutôt une catholicité royale, dans la mesure où le Roi incarne en lui-même autorité civile et autorité religieuse.

Il existe également un autre type de censure, plus connu, mais qui ne correspond pas au fonctionnement ordinaire de la Faculté de théologie et des évêchés, la censure *a posteriori*, qui s'exerce sur les ouvrages après leur impression (nous reprenons à Jean-Louis Quantin la

distinction entre censure préventive et censure *a posteriori*⁴⁰). La faculté de théologie de Paris, et dans une moindre mesure les évêques, s'attribuent en effet le droit de censurer tout type d'ouvrage, y compris ceux ayant été autorisés par d'autres juridictions. On en connaît de nombreux exemples, amplement publicisés, comme la censure des ouvrages de Luther, Calvin et des textes des Réformés au 16^e siècle, celle du *De ecclesiastica et politica potestate* de Richer par la Faculté de théologie (3 février 1612) puis par des assemblées ecclésiastiques (province de Sens, 19 mars 1612 ; province d'Aix, 24 mai), ou celle du traité de *La fréquente communion* d'Antoine Arnauld par une assemblée de quatre archevêques, onze évêques, de plusieurs théologiens de la Faculté en 1643, puis d'autres assemblées ecclésiastiques régionales en 1644⁴¹.

Pour la Faculté, la censure *a posteriori* est une manifestation extraordinaire, presque théâtrale de ses prérogatives. L'objectif est alors tout autant d'aboutir à la suppression de l'ouvrage qu'à mettre en scène son autorité par la revendication de ses privilèges – façon ordinaire d'affirmer son rang dans la société d'Ancien régime. La Faculté réclame alors auprès du Parlement la saisie et la destruction de l'ouvrage qu'elle juge contraire à la foi et aux bonnes mœurs en présentant auprès du juge civil les copies des chartes et édits par lesquels le pouvoir royal a par le passé constitué ou confirmé les prérogatives de censure de la Faculté. Du strict point de vue légal, toutefois, cette censure n'est d'autorité incontestable que pour les ouvrages imprimés à l'étranger. Dans le cas des ouvrages imprimés en France, l'ouvrage incriminé est en effet théoriquement reconnu légal par la Chancellerie puisqu'il a reçu son privilège, et donc l'approbation du Roi lui-même. L'action de la Faculté auprès du Parlement vise alors à faire reconnaître que ses droits de censure préventive, donc ses privilèges, ont été bafoués lors des étapes préliminaires du processus d'attribution de la permission d'imprimer, et qu'il existe par conséquent un vice dans la procédure qui justifierait son annulation, ou du moins sa contestation auprès du Parlement qui se doit d'être le garant des privilèges de chacun. On entre alors dans un rapport de force entre la Faculté, la Chancellerie et le

⁴⁰ Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) ».

⁴¹ Sur censure du 16^e siècle : Pierre Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, vol. 1 (Paris : Picard et fils, 1900), 141-230. Sur la censure de Richer : Pierre Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, vol. 3 (Paris : Picard et fils, 1904), 389-94. Sur la censure d'Arnauld : Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, 1900, 1:351-52. Féret a recensé de nombreux exemples de censure tout au long du 17^e siècle : Féret, 1:311-446.

Parlement d'autant plus défavorable à la première qu'il s'agit d'une atteinte à l'honneur de la Chancellerie, c'est-à-dire à la puissance législative royale en acte : pour contrer cette position d'infériorité, la stratégie de la Faculté est alors de mobiliser l'opinion publique afin de faire pencher l'oreille du Roi en sa faveur, stratégie qui se révèle de plus en plus inefficace au cours du 16^e siècle.

3.3 La censure *a posteriori* du livre d'astrologie

On connaît très peu d'exemples d'ouvrages d'astrologie qui subissent la censure *a posteriori* de la Faculté de théologie après la grande censure de la bibliothèque de Simon de Pharès le 19 février 1494. Entre 1560 et 1650, ils sont au nombre de deux, tous dans les années 1620-1630, période où la problématique de l'astrologie fait son retour parmi les docteurs de la Sorbonne. Le premier cas est celui de *L'Œuvre des œuvres* de Jean Belot (1622), censuré comme pernicieux (*exitiosum*) après examen par les théologiens Gouault et Garnier le 1^{er} août 1623. Le second est celui des *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles* de Jacques Gaffarel (1629) censuré par la Faculté de théologie après examen des théologiens Bachelier et Cornet le 1^{er} août 1629 sur demande du syndic Georges Froget pour des motifs flous⁴². À vrai dire, ces exemples ne nous apprennent pas grand-chose : il s'agit d'ouvrages qui ne contiennent pas uniquement des théories astrologiques ou pour lesquels le contenu astrologique n'est pas le seul contenu répréhensible ; en outre, l'astrologie présentée dans ces ouvrages est plus proche de la magie astrale, depuis longtemps condamnée par l'Église, que de l'astrologie ptoléméenne classique. Ils ne nous apprennent rien sur les caractéristiques particulières du magistère de la Sorbonne en matière d'astrologie. Autre événement, la censure du 22 mai 1619 contre « ceux qui

⁴² *L'Œuvre des œuvres* de Jean Belot est présentée à l'assemblée des docteurs le 1^{er} juillet 1623 et censuré le 1^{er} août : Charles Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui at initio duodecim seculi... usque ad annum 1713, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, vol. 2.2 (Conclusiones et judicia, sacrae Facultatis theologiae parisiensis) (Paris : Nicolas Duchesne, 1755), 142B. Le livre des *Curiositez inouyes* de Gaffarel est condamné par l'assemblée des docteurs le 1^{er} août 1629 selon la formule habituelle des censures (« sa doctrine est fautive, erronée, scandaleuse contraire aux Saintes écritures et à l'enseignement des Pères, et de plus superstitieuse »), qui ne nous apprend rien. On peut simplement noter l'ajout de la mention « superstitieuse » (*superstitiosa*) qu'on ne trouve pas habituellement : Duplessis d'Argentré, 2.2 (Conclusiones et judicia, sacrae Facultatis theologiae parisiensis):285A-286A. Sur la censure des *Curiositez inouyes* voir notre article : Jean Sanchez, « Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes* (1629) de Jacques Gaffarel », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 92-93. La rétractation de Gaffarel, signée le 4 octobre 1629, n'expose pas les motifs de sa censure ; elle fit l'objet d'une publication aux frais de l'auteur : *Censura Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis lata in Petri Picherelli opuscula theologica. Lugduni Batavorum 1629 excusa. Retractatio Jac. Gaffarelli auctoris libri : Des Curiosités inouies* (Paris : J. Guillemot, 1629).

s'employent à faire des horoscopes et nativitez », la première clarification doctrinale de la Faculté de théologie depuis l'affaire Simon de Pharès⁴³. Elle est signée des mains de André Duval, Philippe de Gamaches et Nicolas Ysambert, tous trois professeurs de théologie à la Faculté de théologie de Paris. Le texte n'est pas une censure comme on l'entend habituellement puisqu'il vise principalement, non un ouvrage particulier, mais la pratique des horoscopes et nativités, qui est condamnée comme « illicite est damnable⁴⁴ ». Malgré tout, il aborde aussi la question du contenu des almanachs, où est condamnée la présence « à la fin de tous les quartiers de Lune, de ces sortes de prognostics, qui sont choses abominables, et d'où il peut arriver de grands maux en la République⁴⁵ » ; il est précisé qu' « aucun Almanach » n'est épargné par cette pratique illicite. On ne sait si cette censure, qui n'eut guère de publicité, eut de quelconques conséquences. Tout en restant une manifestation importante de la position de l'institution concernant l'astrologie, la censure *a posteriori* demeure un phénomène très limité, ce qui nous incite à étudier prioritairement les mécanismes de censure préventive afin de saisir l'étendue et les caractéristiques de la censure ecclésiastique en ce domaine.

Les facultés de théologie et les évêques sont particulièrement attachés à leurs prérogatives de censure qui sont pour eux l'un des derniers outils juridiques encore possédés par l'Église de France au début du 17^e siècle pour garantir son autorité morale sur la production écrite – cela d'autant plus que Rome insiste sur le fait que la censure est l'un des instruments les plus essentiels dans la stratégie de reconquête de la Contre-Réforme⁴⁶. En outre, comparativement à ses voisins catholiques chez qui la censure est aux mains quasi exclusives des tribunaux ecclésiastiques ou de l'Inquisition, l'Église de France apparaît particulièrement lésée en la matière : alors que le droit français aurait normalement dû donner raison à l'ancienneté de ses prérogatives – la censure, dans sa forme traditionnelle, est une invention de la faculté de théologie de Paris – les institutions royales ne lui concèdent finalement que des garanties minimales.

⁴³ La seule copie connue du texte se trouve dans : [Marin] [Mersenne], *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* (Paris : Henri Guénon, 1634), 27-33.

⁴⁴ [Mersenne], 27.

⁴⁵ [Mersenne], 32.

⁴⁶ Bruno Neveu, *L'erreur et son juge : Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Serie Studi 12 (Naples : Bibliopolis, 1993).

3.4 La censure préventive du livre d'astrologie

Dans le cas de la littérature astrologique, la censure ecclésiastique est une mesure de contrôle supplémentaire supposée s'appliquer sur les ouvrages ayant trait à l'astrologie judiciaire. Ces derniers, en plus de la permission ou du privilège royal, doivent ainsi posséder une *approbation* émise par le censeur de l'évêché, ou par la Faculté de théologie de Paris lorsqu'ils sont imprimés dans les villes qui dépendent de sa juridiction (en pratique, seulement Paris). Cette approbation est normalement exigée par les officiers civils chargés de délivrer les permissions d'imprimer, et doit figurer dans les premières pages de l'ouvrage. Elle se présente généralement sous la forme d'un petit texte en latin délivré au nom de l'autorité référente, certifiant que le texte a été lu et que rien n'y a été trouvé de contraire à la foi ou aux bonnes mœurs, daté et signé par le ou les docteurs en charge de l'examen. À Paris, c'est la Faculté de théologie qui donne son approbation et, conformément à sa tradition de collégialité, elle le fait de façon collective, tout en spécifiant les docteurs à qui elle a délégué l'examen. Par exemple, l'approbation des *Epistolae mathematicae* de Georgio Raguseo de Padoue dédiées à la réfutation des arts divinatoires, que Peiresc fait imprimer à Paris en 1623 sur la base des originaux manuscrits de l'auteur, se présente ainsi :

APPROBATIO DOCTORUM. Nos subsignati Doctores sacrae facultatis Theologiae Parisiensis tractatum *de Divinatione a Doctissimo Viro Domino Raguseio Veneto, Professore Medico*, editum, et in duos libros divisum, priorem quidem Epistolas sexdecim, posteriorem vero duodecim continentem. Additam praeterae Epistolam miraculum complectentem de puero et puella D. Antonii precibus, ut enarrat a gravi periculo mortis repente liberatis perlegisse, nihilque Orthodoxae fidei ac bonis moribus dissonans et repugnans deprehendisse testamur. Parisiis 4 Idus Febru[arii] anno reparatae salutis 1623. P. Coppin, Rector S. Sulpicii a Faveriis. F. Iacobus Driet, prior maioris Conventus Augustinensium Parisiensium⁴⁷.

À Lyon, c'est le censeur de l'archevêché qui approuve le livre de son autorité propre, même s'il peut arriver qu'un docteur en théologie, rattaché à l'un des couvents mendiants présents dans la ville, délivre lui aussi une attestation d'orthodoxie.

On connaît également une forme raccourcie de l'approbation, en français, réservée aux ouvrages courts ou peu importants (comme les pamphlets sur l'astrologie ou les almanachs).

⁴⁷ Georgio Raguseo, *Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo* (Paris : Nicolas Buon, 1623).

À Paris, celle du *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* de Charles Molière, signé par les théologiens de la Faculté Michel Boucher et Louis Messier, est formulée ainsi :

Approbation des docteurs : Nous sous-signez Docteurs en Theologie [de la] faculté de Paris, certifions avoir leu ce present traicté, intitulé *Discours ou refutation contre l'Astrologie Iudiciaire* : et n'y avoir en iceluy rien contre la foy et l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine. Faict à Paris ce 24 octobre 1622. [Signé] M. Boucher et L. Messier⁴⁸.

Dans le cas des almanachs, cette approbation est de la forme d'un *nihil obstat* généralement laconique, dans lequel l'autorité certifie l'innocuité du texte et de façon non systématique, la licéité de l'astrologie présente dans l'ouvrage (« ny excedant l'Astrologie licite »). Par exemple, celle signée par le censeur lyonnais Chalon, le 2 janvier 1587, pour l'*Almanach pour l'an M.D.LXXXVII, avec ses amples predictions du changement et mutation de l'air* d'Himbert de Billy se présente ainsi:

Nous n'empeschons, ains consentons que le present Almanach soit imprimé et mis en lumiere, ny trouvant chose qui soit contre les saints Decrets de nostre S. Mere Eglise Catholique, Apostolique et Romaine, ny excedant l'Astrologie licite. Faict le 2 de lanvier, 1587. [Signé] Chalon, vicaire general substitut⁴⁹.

Pour ce qui a trait à la Faculté de théologie de Paris, la prérogative de censure ne repose pas sur une législation spécifique, mais une jurisprudence d'origine médiévale – régulièrement rappelée par la Faculté de théologie, qui en fait l'un de ses chevaux de bataille jusqu'à la fin du 17^e siècle – considérant que tout écrit traitant de philosophie, de médecine, de droit ou de théologie peut faire l'objet d'une censure émanant de l'Université. Ce qui caractérise une prérogative fondée par jurisprudence, à la différence d'une prérogative instituée par acte royal, est le fait qu'elle s'appuie sur une affaire juridique célèbre où la sentence rendue, habituellement par le Parlement, est considérée comme emblématique et sert ensuite de référence pour toutes les décisions futures de l'institution. Sur ce point, il faut préciser que le sens de la notion de jurisprudence dans la justice d'Ancien régime n'est pas exactement le

⁴⁸ Charles Molière, *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1622).

⁴⁹ Himbert de Billy, *Almanach pour l'an M.D.LXXXVII, avec ses amples predictions du changement et mutation de l'air* (Lyon Paris : Benoist Rigaud et Jean Cavelat, 1587).

même qu'aujourd'hui puisque, aujourd'hui, la jurisprudence possède une valeur contraignante, tandis qu'aux 16^e et 17^e siècles, la jurisprudence est toujours indicative. Sous l'Ancien régime, un juge n'a pas à « motiver » sa décision, au sens juridique du terme, c'est-à-dire à la justifier par des textes ou des lois. On considère que chaque situation est unique – c'est le principe d'une société de privilège – et ainsi, qu'il y a toujours une possibilité d'exception dans l'exercice de la justice.

Dans le cas de l'astrologie, c'est l'affaire Simon de Pharès qui joue ce rôle de référence jurisprudentielle. Simon de Pharès, astrologue et médecin lyonnais, est mis en accusation devant l'officialité de Lyon en 1490-1491, puis en appel devant le parlement de Paris en 1493-1494, pour s'être adonné à l'astrologie divinatoire et avoir possédé des livres prohibés sur le sujet⁵⁰. Dans cette affaire, lors de l'instruction effectuée par le Parlement, la Faculté de théologie est chargée d'examiner onze volumes contenant soixante traités tirés de la bibliothèque de l'astrologue afin de déterminer s'ils relèvent ou non de cet art. Elle s'exécute et rend son verdict dans une longue censure, signée le 19 février 1493, où elle condamne unanimement l'art généthliaque (*genethliaca*) et les ouvrages qui s'y rapportent, au nom de quoi elle censure plusieurs des ouvrages possédés par Simon de Pharès. Plusieurs classiques de la littérature astrologique sont concernés comme le *De magnis conjunctionibus*, le *Flores astrologie* d'Albumasar, le *De nativitatibus* d'Avenezra, l'*Isagoge in astrologiam* de Jean de Séville, ou le *Liber introductorius ad judicia stellarum* de Guido Bonatti, y compris deux traités d'astrométéorologie extrêmement courants, le *Repertorium pronosticum de mutatione aeris* de Firmin de Beauval (ou de Bellavalle), et le *Tractatus de imbribus et de aeris mutationibus* de Guido Bonatti⁵¹. À la suite de cela, le Parlement rend un arrêt le 26 mars 1494 condamnant l'astrologue, où il rappelle non seulement l'interdiction aux personnes de tout état de recourir à « l'art divinatoire des prédictions », mais également celle d'acheter, d'imprimer et de vendre les livres condamnés par la Faculté de théologie⁵². Dans ce contexte, il s'agit d'une reconnaissance que le privilège de censure de la Faculté de théologie s'étend aux textes d'astrologie.

⁵⁰ Jean-Patrice Boudet, éd., *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, vol. 2, Société de l'Histoire de France 515 (Paris : Honoré Champion, 1997), 85-120.

⁵¹ Boudet, 2:111-17. Une copie de la censure de la Faculté de théologie accompagnée de la liste complète des ouvrages censurés se trouve dans : Boudet, 2:335-43.

⁵² Boudet, *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*, 2:118. Une copie de l'arrêt du Parlement se trouve dans : Boudet, 2:343-47.

Près de vingt-cinq ans plus tard, le 2 septembre 1521, alors que la réforme luthérienne commence à faire ses premiers disciples à Paris, c'est sur l'arrêt contre Simon de Pharès – conjointement avec un autre arrêt du 13 juin 1521 interdisant aux imprimeurs de ne rien publier « nisi autoritas universitatis et facultatis theologiae et visitatione facta » – que se fonde la Faculté de théologie pour exiger auprès du Parlement la condamnation explicite et la saisie de toutes les œuvres de Luther⁵³. Plusieurs années plus tard, en 1538, lorsque l'érudit et médecin Michel Servet de Villanueva, alors lecteur de mathématiques au collège des Lombards, se retrouve devant le Parlement pour avoir enseigné à ses élèves l'astrologie judiciaire, celui-ci rend sa sentence en affirmant qu'est permise « l'Astrologie, en tant que touche la cognoissance des influences des corps celestes pour le regard de la disposition du temps et autres choses naturelles, sans toucher des choses par lesquelles l'on puisse juger *particulares cursus* [var. : *influxus*] des corps celestes⁵⁴ ». Il rappelle également que les livres sur cet art dépendent de la Faculté de théologie. Il ordonne alors que tous les ouvrages d'astrologie soient examinés par un docteur en théologie et un docteur en médecine, députés par leurs facultés respectives, afin de rayer des manuscrits tout ce qui a trait à l'astrologie judiciaire ou toutes autres choses par lesquelles on peut juger « *futuros eventus particulares* ». Il défend également aux imprimeurs et libraires d'imprimer, faire imprimer ou exposer en vente les livres d'astrologie qui n'auront pas été examinés par ces deux docteurs⁵⁵.

On ne sait pas dans quelle mesure le contrôle bicéphale par les théologiens et les médecins des textes d'astrologie a été mis en application, mais il apparaît qu'à partir des années 1550, au moins, la mission est retombée dans sa totalité entre les mains de la Faculté de théologie – ce qui n'est guère surprenant vu l'autorité dont elle jouit à l'Université depuis la montée en puissance des controverses religieuses. À la suite de cela, la Faculté s'attachera toujours à réclamer pour elle seule cette prérogative. En 1619, lorsque les théologiens parisiens Philippe

⁵³ Alexandre Clerval, *Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de l'Université de Paris : de 1505 à 1523*, Archives de l'histoire religieuse de la France (Paris : J. Gabalda, 1917), 295. Voir aussi : Jesús Martínez de Bujanda, Francis M. Higman, et James K. Farge, *Index de l'Université de Paris 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, Index des livres interdits 1 (Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1986), 55.

⁵⁴ César-Egasse Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis : ab anno 1500 ad anno 1600*, vol. 6 (Paris : Pierre de Bresche et Jacques de Laize-de-Bresche, 1673), 334. Une variante du texte où *cursus* est remplacé par *influxus* se trouve dans : Edouard Maugis, *Histoire du parlement de Paris : de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, vol. 2 (Paris : A. Picard, 1914), 330. Sur l'affaire : Jean Dupèbe, « Astrologie, religion et médecine à Paris : Antoine Mizauld (c. 1512-1578) » (Thèse d'État, Nanterre - Paris X, 1999), vol. 3, 85.

⁵⁵ Du Boulay, *Historia universitatis parisiensis*, 6:334.

de Gamaches, André Duval et Nicolas Ysambert prononcent au nom de la Faculté de théologie une censure contre « ceux qui s'employent à faire des horoscopes et nativitez », ils invoquent pour légitimer leur prise de position la censure prononcée contre les ouvrages de Simon de Pharès en 1493, dont ils copient en partie la conclusion et non l'arrêt prononcé contre Michel Servet en 1538⁵⁶. Il s'agit donc pour eux d'affirmer et défendre la totale mainmise exercée par la Faculté sur la censure de l'astrologie, en passant sous silence les concessions faites à la Faculté de médecine par le passé. Notons que l'arrêt contre Servet, en faveur d'une censure partagée entre théologiens et médecins, n'a pas été totalement évacué de la mémoire administrative de l'Université, puisqu'il est invoqué à nouveau au milieu du 17^e siècle, dans le cadre d'une querelle entre les quatre nations de la Faculté des arts et les facultés supérieures, où il sert cette fois-ci d'exemple pour justifier l'autorité d'arbitrage exercée par la Faculté des arts sur les autres facultés⁵⁷.

Au début du 17^e siècle, les prétentions de la Faculté de théologie sur la censure des livres d'astrologie sont devenues plus précaires. La situation a bien changé depuis les années 1550. Si la Faculté de théologie était en position de force à l'entrée des guerres de religion, l'arrivée au pouvoir d'Henri IV a inauguré une période de remise au pas forcée de la vénérable institution qui avait commis l'erreur de s'associer à la Ligue. La réforme de l'Université en 1600 réaffirme l'autorité du pouvoir royal sur le corps des maîtres et des élèves, et les théologiens sont bien conscients que, tôt ou tard, les prérogatives traditionnellement reconnues à l'assemblée des docteurs en matière de censure leur seront réclamées par le pouvoir royal – ce qui se produit effectivement sous Richelieu. L'invocation faite à l'affaire Simon de Pharès par les théologiens, pour légitimer leurs prérogatives de censure sur l'astrologie, doit donc se comprendre comme une façon pour eux de défendre contre l'autorité royale leurs privilèges en plaidant auprès du seul pouvoir encore capable d'infléchir les décisions du Roi, le Parlement, qui se veut le gardien des décrets et des coutumes.

Dans le cas précis de l'astrologie, les prérogatives de censure de la Faculté sont d'autant plus précaires que celles-ci ne possèdent aucun fondement textuel : elles sont uniquement fondées sur une jurisprudence. Dans le cas des livres portant sur des matières religieuses, la

⁵⁶ [Mersenne], *Les Préludes de l'Harmonie universelle*, 29-30.

⁵⁷ *Defense des droits de l'université de Paris, de son recteur, de ses quatre nations de France, de Picardie, de Normandie et d'Allemagne, et de leurs quatre procureurs. Contre les nouvelles entreprises faites sous les noms des doyens et docteurs des trois facultez de theologie, de droit canon et de medecine.* (Paris, 1657), 185-86.

Faculté n'a aucune difficulté à justifier ses prérogatives de censures puisqu'elles sont fondées sur des ordonnances ou des édits qui affirment explicitement ce droit. Au contraire, dans le cas du livre d'astrologie, ses prérogatives peuvent être à tout moment réévaluées par le Parlement ou le conseil du Roi qui restent en définitive les seuls juges en la matière. C'est ce qui explique que Philippe de Gamaches, André Duval et Nicolas Ysambert invoquent une affaire ancienne dans leur censure de 1619 : il s'agit là autant d'une façon de légitimer leur position – en l'ancrant dans l'histoire longue des condamnations doctrinales prononcées par la Faculté – que d'un rappel à destination des parlementaires que l'astrologie judiciaire fait bien partie de ses prérogatives de censure.

La précarité des droits des théologiens est néanmoins compensée par le fait que la censure du livre d'astrologie judiciaire ne soulève pas de conflits similaires à celle concernant d'autres disciplines, comme la censure du livre religieux ou du livre de droit, éternelles sources de différends entre les évêques, la faculté de théologie de Paris, le Parlement, et le conseil du Roi. C'est même plutôt l'inverse : les prétentions ecclésiastiques à un droit de regard sur les publications d'astrologie judiciaire ne sont guère remises en question par les législateurs avant l'édit du 20 janvier 1628 contre les almanachs et prédictions. Les articles contre les almanachs des ordonnances d'Orléans (1561) et Blois (1579) vont ainsi dans le sens de la jurisprudence traditionnelle et rappellent les prérogatives de censure reconnues à l'Église. Tout au plus peut-on voir dans ces textes le signe d'une méfiance du pouvoir royal envers la Faculté de théologie, puisque c'est aux évêques et non à celle-ci, que sont concédées les prérogatives de censure. De fait, dans les conflits religieux, le pouvoir royal a toujours préféré les premiers à la seconde, jugée trop dogmatique et attisant trop les tensions, mais il peut s'agir simplement d'un alignement sur les normes tridentines, qui font de la censure une prérogative épiscopale et non universitaire.

Comme de nombreuses prérogatives possédées par des acteurs ecclésiastiques indépendants du pouvoir comme les évêques et les facultés de théologie, le principe même de la censure ecclésiastique se heurte à la volonté de centralisation qui caractérise la construction de l'état moderne depuis la Renaissance : il s'agit en effet d'une compétence législative qui n'est pas possédée par le pouvoir civil – puisque les évêques et théologiens édictent leurs critères de censure sans en référer au Roi – et que le pouvoir civil est pourtant chargé d'appliquer. À partir des années 1620, le pouvoir royal lance différents projets de

réforme visant à transférer le privilège de censure préventive accordé à la Faculté de théologie vers une commission de théologiens nommée par le Roi et placée sous les ordres de la Chancellerie. Les projets, probablement à l'initiative des cardinaux de Richelieu et de La Rochefoucauld, ont pour objectif de centraliser entre les mains du pouvoir royal l'intégralité du système de contrôle du livre imprimé. Une compétence en matière de théologie est certes reconnue aux docteurs de la Faculté, mais celle-ci est conditionnée à l'obéissance envers les directives de la Chancellerie.

Une telle réforme suscite assez logiquement l'opposition de la Faculté de théologie, méfiante envers les prétentions royales à exercer la mainmise sur le livre religieux contre son magistère traditionnel. Elle est rejointe sur ce point par le parlement de Paris, que les récentes réformes privent de ses compétences d'approbation et qui s'oppose par principe à la réunion de tous les pouvoirs entre les mains du Roi⁵⁸. Après deux essais infructueux en 1623 et 1624 pour créer une commission de quatre censeurs d'office, initialement constituée par les docteurs en théologie André Duval, Pierre Quedarne, Jacques Messier et François de Saint-Père, l'édit royal de 1629 connu sous le nom de code Michaux ordonne que ce soit désormais le Chancelier qui choisisse lui-même parmi les docteurs de la Faculté les approbateurs des livres religieux⁵⁹. À partir de cette date, le projet d'une institution de censeurs royaux est mis en application de façon officielle et plusieurs indices montrent que deux docteurs, Claude Morel et Martin Grandin, sont pensionnés par le sceau pour remplir exclusivement l'office de censure au détriment des prérogatives traditionnelles de la faculté de théologie de Paris⁶⁰.

Cette date marque aussi la fin de la censure théologique du livre d'astrologie selon une temporalité qui n'est pas encore claire, puisque la Chancellerie cesse progressivement de confier l'approbation des ouvrages d'astrologie à des théologiens pour leur préférer des mathématiciens, voire des médecins, choisis par ses soins. Bien entendu, le nom des censeurs étant le plus souvent tenu secret, il est difficile d'être catégorique sur ce point. Néanmoins, plusieurs indices témoignent de la laïcisation progressive de la censure de l'astrologie à partir des années 1640. Un projet de réforme du système des almanachs, composé vers 1643, en témoigne⁶¹. Le texte fait partie d'un rapport manuscrit anonyme remis au chancelier Séguier

⁵⁸ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, 1999, 1:442.

⁵⁹ Martin, 1:441-43.

⁶⁰ Martin, 1:442-43.

⁶¹ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, 1999, 2:560-61.

sur l'état du monde français de l'imprimerie : il diagnostique les principaux défauts de la législation et propose un ensemble de solutions pour remédier aux importants abus constatés dans la communauté des imprimeurs-libraires, en particulier en matière de censure. À cet effet, il propose en particulier la création de trois offices de « conseillers et intendants, ou contrôleurs généraux de l'imprimerie » chargés de registrer les manuscrits soumis à permission, exiger que tout livre imprimé soit autorisé par permission spéciale, même dans le cas des réimpressions, visiter régulièrement les ateliers et les boutiques, empêcher la vente et le débit des ouvrages interdits, et enfin contrôler le contenu des balles de livres arrivés de province ou de l'étranger⁶². Afin de financer ces trois nouveaux offices, le rapport propose une solution originale : une commission aurait pour mission d'examiner le manuscrit de tous les almanachs du royaume et accorder chaque année une récompense de 1000 livres aux deux meilleurs, un montant important destiné à encourager « les plus expérimentez mathématiciens⁶³ » à y consacrer leur énergie ; les almanachs sélectionnés seraient mis sous presse à l'exclusion de tous les autres, et les bénéfices de vente serviraient de gage aux contrôleurs. Il s'agit en quelque sorte d'instaurer un monopole royal sur les almanachs afin de drainer les revenus générés par ce marché juteux. Ce qui est intéressant pour nous n'est pas tant le projet, qui ne sera jamais réalisé, mais le fait que pour constituer la commission chargée d'évaluer les almanachs, l'auteur propose de recruter non pas des théologiens, mais les « plus expérimentez en mathématique⁶⁴ » du royaume. Dès lors, on peut considérer les années 1630-1640 comme marquant la fin de la censure du livre d'astrologie judiciaire par les théologiens, désormais remplacés par des experts civils.

4 Le cas particulier des almanachs et des prédictions

Les almanachs et les prédictions forment une catégorie à part dans la réglementation. À la différence du livre d'astrologie, ils sont réglementés par des textes juridiques et pas seulement par une jurisprudence.

4.1 Les almanachs

Il est difficile de définir précisément ce qui est entendu par les deux termes, qui vont toujours de pair dans les ordonnances royales. L'almanach, la première production imprimée

⁶² BNF, Ms. Français 18600, f° 649r-649v.

⁶³ BNF, Ms. Français 18600, f° 649v.

⁶⁴ BNF, Ms. Français 18600, f° 649v.

en nombre d'exemplaires en Europe aux 16^e-18^e siècles, devant la Bible, est avant toute chose un calendrier, c'est-à-dire un tableau listant les jours du mois auxquels sont associés de façon quasi invariable des informations comme le comput ecclésiastique, le saint du jour, les jours ouvrés ou chômés et les lunaisons par quartier. Il peut s'y ajouter des données astrologiques supplémentaires comme la date d'entrée du Soleil dans un nouveau signe du Zodiaque, les aspects des astres, les jours égyptiens, des prédictions, ou des informations d'ordre pratique comme les dates des foires ou des audiences du Palais.

La relation qu'entretient ce type de production avec l'astrologie n'est pas univoque. Au 16^e siècle, l'essentiel des almanachs qui ne sont pas de simples calendriers contient des prédictions d'ordre astrologique, le plus souvent des prédictions d'astrométéorologie quotidiennes ou mensualisées, auxquelles s'ajoutent parfois des prédictions d'astrologie mondaine. On y trouve parfois des prédictions sur la situation politique européenne, mais après les années 1560, elles sont toujours faites avec une grande retenue, en omettant le nom des régions ou des états concernés. Après 1630, le contenu astrologique devient moins développé : il est remplacé par des informations pratiques (dates des foires, jours des audiences du Palais), religieuses (année liturgique, vie de saints), historiques (anecdotes, grandes dates de la monarchie) ou humoristiques. On distingue ainsi l'almanach-pronostic, celui possédant un contenu astrologique, d'autres types d'almanachs qui valorisent ces autres contenus (institutionnels, spirituels, historiques ou facétieux).

4.1.1 Les faiseurs d'almanachs

Un mot sur les auteurs des almanachs. Au 16^e siècle, les « faiseurs d'almanachs », comme ils sont traditionnellement appelés, sont majoritairement des astrologues professionnels, le plus souvent des médecins. Plusieurs de leurs noms nous sont parvenus même si leurs œuvres n'ont pas été nécessairement conservées : le médecin Michel de Nostre-Dame dit Nostradamus, de Salon, en Provence, le médecin Claude Fabry demeurant à Dole, le médecin Antoine Crespin dit Archidamus, de Marseille, le médecin et mathématicien Jacques Viard, le médecin d'origine piémontaise Jean Maria Coloni demeurant à Romans en Dauphiné, le médecin Antoine Bretoch, le mathématicien Florent de Crox, le mathématicien parisien Noël-Léon Morgard, le mathématicien parisien Jean Petit, etc. À l'origine, les faiseurs d'almanachs sont des personnages publics qui aspirent à une certaine reconnaissance en tant qu'auteurs et lettrés : ils affichent leurs titres universitaires et écrivent en leur nom propre, sans utiliser

de pseudonyme. Une telle pratique leur permet de promouvoir leur activité de médecin et d'astrologue au-delà de la simple composition des almanachs qui ne leur apporte qu'un revenu négligeable ; elle leur permet d'obtenir un prestige social en cas de prédictions réussies tout en les obligeant à assumer leur responsabilité en cas d'échec. Cette position « assumée » d'astrologue ne préjuge rien de leur réelle compétence en mathématiques : Nostradamus, par exemple, possède une réputation de « grand astrologue » tout en étant un piètre mathématicien, incapable de calculer un ascendant. Néanmoins, elle montre que leur revendication à la pratique de l'astrologie est sérieuse, puisqu'ils doivent en répondre devant leur public.

À partir des deux dernières décennies du 16^e siècle, à la suite de l'ordonnance de Blois de 1579, une double mutation s'opère dans le milieu des faiseurs d'almanachs. La première concerne l'origine professionnelle des faiseurs d'almanachs : alors que l'astrologie devient une discipline de plus en plus calculatoire sous l'influence des grandes figures de l'astronomie mathématique comme Tycho Brahé et Kepler, les médecins abandonnent peu à peu le secteur au profit des mathématiciens. À partir de 1590, la plupart des principaux faiseurs d'almanachs, comme Jason de Netlac ou Noël-Léon Morgard, n'ont aucun titre en médecine. Après 1630, alors qu'ils étaient une majorité au siècle précédent, on ne compte plus qu'un seul véritable médecin parmi les faiseurs d'almanachs, le Lyonnais Lazare Meyssonier, docteur en médecine de Montpellier, une figure inclassable et peu académique. Ces mathématiciens essaient de faire de leur activité de faiseurs d'almanachs une véritable profession : ils sont actifs sur plusieurs décennies et possèdent leurs disciples à qui ils enseignent leur métier⁶⁵. Néanmoins, le métier ne suffit pas à faire vivre, et rapporte de moins en moins : dans un contrat du 4 août 1621, Jean Petit, l'un des plus célèbres faiseurs d'almanachs de son temps, vend six années de copies d'almanachs pour 300 livres tournois (soit 50 livres par année) à l'imprimeur-libraire

⁶⁵ Ainsi Annibal Polet, auteur de *L'almanach des almanachs* pour 1620, paru à Lyon chez Claude Chastelard, se revendique « disciple du sieur Origanus », c'est-à-dire le mathématicien et auteur d'éphémérides David Origanus enseignant à l'université de Francfort. Jean Petit a laissé plusieurs disciples revendiqués après sa mort vers 1633 : un certain Barthélémy Goudard qui reprend son œuvre auprès de l'imprimeur troyen Antoine Chevillot en 1636, puis dans les années 1640, c'est au tour de Mathurin Questier ainsi que du mystérieux I.L.B. de se revendiquer « disciple de Jean Petit parisien » (I.L.B., *Almanach pour l'an bissextil mil six cents quarante-huict* (Paris : Jean Promé, 1648).). C'est le cas également pour Jean Belot qu'un M.L. Colluche revendique pour maître dans un almanach de 1634 (M.L. Colluche, *Almanach prognostic, et historial, pour l'an M.DC.XXXVIII* (Paris : Fleury Bourriquant, 1634).). Même Morgard possède son disciple officiel en la personne de François Rabin. On trouve également Augustin le Vavasseur qui se dit disciple d'Eustache Noël (Augustin Le Vavasseur, *Almanach pour l'an M.DC.XXXVII* (Paris : Denis Houssaye et Jean Brunet, 1637).

troyen Noël Moreau dit Lecocq⁶⁶ ; dans un contrat du 21 juillet 1620, Pierre de Larivey, une autre figure d'autorité, touche à peine 108 livres tournois pour six années de copies vendues à l'imprimeur-libraire troyen Jean Oudot (soit 18 livres par année)⁶⁷ ; dans un contrat du 26 octobre 1652, Claude Ternet convient avec les imprimeurs-libraires troyens Denis Clément et Jean Blanchard de leur fournir pendant cinq années, à partir de 1656, une copie d'almanach de sa composition à raison de 15 livres tournois par an qu'il ne pourra vendre à aucun autre dans le ressort du bailliage de Troyes⁶⁸ ; dans un contrat 2 mai 1666, Pierre Protat promet aux imprimeurs-libraires troyens Eustache Regnault et Edme Nicot de leur donner une copie pendant douze années à partir de 1668, à raison de 6 livres tournois pour les six premières années, et 8 livres les autres⁶⁹. Quand on sait que le salaire d'un ouvrier du bâtiment parisien au milieu du 17^e siècle est d'environ 0.5 livre tournois par jour, on se rend compte que la somme offerte pour la composition d'un almanach est devenue tellement ridicule que le calculateur ne peut se permettre de passer plus d'une semaine à travailler sur son texte⁷⁰.

La seconde mutation concerne le statut social des faiseurs d'almanachs : on assiste ainsi au déclasserement social de la profession. Déjà, comparativement aux médecins, les mathématiciens sont des individus moins élevés dans la hiérarchie universitaire (les mathématiciens ayant généralement une simple formation d'artien tandis que les médecins ont un doctorat). Mais ce n'est pas la seule marque de perte de crédit de la profession. Les contraintes que font peser les ordonnances de 1560, 1579 et 1628 encadrant le contenu astrologique des almanachs, ainsi que la défiance savante envers l'astrologie, provoquent une perte d'attrait pour le métier qui n'est plus pratiqué que par des personnes vivant en marge de la communauté savante. Du point de vue de la célébrité, le crédit d'un Nostradamus ou d'un Pierre de Larivey contraste avec l'obscurité des faiseurs d'almanachs actifs après 1630. La même observation peut être faite à propos du statut social. La richesse des médecins-faiseurs d'almanachs du 16^e siècle contraste avec la précarité de ceux du 17^e siècle : alors que

⁶⁶ A.N. MC/ET/XVIII/173, *Minutes et répertoires du notaire Jean I Charles, janvier 1621 - 12 novembre 1626 (étude XVIII)*, 4 août 1621, f° C : « Vente par Jean Petit à Jean Cossard, marchand à Troyes, procureur de Noël Moreau dit Lecocq, maître imprimeur et libraire à Troyes, de 6 copies d'almanachs et prédictions moyennant la somme de 300 livres. »

⁶⁷ Louis Morin, « Note sur les astrologues troyens », *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1897, 29.

⁶⁸ Morin, 30.

⁶⁹ Morin, 30.

⁷⁰ Micheline Baulant, « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726 », *Annales* 26, n° 2 (1971) : 463-83, <https://doi.org/10.3406/ahess.1971.422372>.

le fils de Michel Nostradamus, César de Nostradamus est un grand notable provençal, la fille du principal faiseur d'almanachs parisien des années 1620-1630, Marguerite Petit, fille de Jean Petit, ne peut épouser qu'un marchand de vin⁷¹. Les actes notariés de la ville de Troyes montrent qu'après cette date ils ne sont plus souvent que de simples maîtres de mathématiques, un terme vague pour désigner des répétiteurs, généralement sans titres universitaires : dans le contrat du 26 octobre 1652, Claude Ternet est dit professeur de mathématiques et arpenteur juré du roi au bailliage de Chalon-sur-Saône⁷² ; dans le contrat du 2 mai 1666, Pierre Protat est dit « maître mathématicien⁷³ ». À partir des années 1660, ce sont les libraires eux-mêmes qui « inventent » tout simplement leurs propres almanachs. Le 24 février 1662, Edme Nicot passe contrat avec le compagnon imprimeur troyen Damien Lhomme pour qu'il compose pendant cinq années consécutives des almanachs dont il aura sa part, moyennant 16 livres tournois par an⁷⁴. À l'expiration de cet engagement, le 3 novembre 1667, Lhomme, qui se revendique alors « maître mathématicien », en passe un autre avec l'imprimeur Denis Regnault pour lui fournir durant cinq années à partir de 1669, une copie d'almanach diligemment calculé par lui, à raison de 18 livres tournois par an et un « demi-cent » d'exemplaires. Le bas statut social de leurs auteurs n'empêche pas leurs productions d'être connues : les auteurs des almanachs du 17^e siècle sont des personnages populaires qui apparaissent dans les pièces et les chansons. L'écrivain Charles Sorel, dans l'édition de 1632 de *l'Histoire comique de Francion* de Charles Sorel, place dans la bouche du personnage d'Hortensius une référence ironique aux capacités prophétiques de ces almanachs :

si nous voulons consulter nos Ephemerides, nous trouverons de rares choses. Quand nous estions à Paris n'as tu point leu l'Almanach de Jean Petit Parisien, et celui de Larivey le ieune Troyen ? Il m'est advis qu'ils pronostiquoient mes aventures⁷⁵.

De même, dans la comédie *Le campagnard* de Gillet de La Tessonnerie (v. 1657), le personnage de Jodelet se fait passer pour un homme savant en astrologie en énumérant les principaux auteurs d'almanachs de la fin des années 1650 (Acte 3, scène 2) :

⁷¹ A.N., MC/ET/II/188, *Minutes et répertoires du notaire Étienne Gerbault, janvier 1645 - décembre 1654 (étude II)*, 14 mars 1649 : « Mariage de Guillaume Aunay et de Marguerite Petit, fille de défunt Jean Petit, professeur en astrologie. Parmi les témoins pour Guillaume Aunay : Robert Aunay, frère, maître charpentier. »

⁷² Morin, « Note sur les astrologues troyens », 30.

⁷³ Morin, 30.

⁷⁴ Morin, 31.

⁷⁵ Charles Sorel, *Histoire comique de Francion* (Paris : Claude Griset, 1632), 836.

JODELET : Jean Petit fit l'amour à ma tante,
Pierre de Larivé nous doit cent sols de rente,
Maistre Eustache Noël a beu cent fois chez nous
Et le jeune Troyen...⁷⁶

Le rapport au nom, qui incarne l'autorité personnelle et morale de l'astrologue change à partir des années 1580. L'utilisation de pseudonyme devient dès lors de plus en plus fréquente, transformant les almanachs en « marques » pouvant être reprises par différents auteurs et éditeurs. À la place des mentions traditionnelles aux grades et aux statuts des astrologues (« docteur en médecine », « mathématicien ») viennent figurer des mentions de plus en plus farfelues : « speculateur ès causes secondes, mouvements et propriétés des astres », « professeur ès mathématiques divines et celestes », « professeur ès sciences passées et néantmoins cachées faute d'estre divulguées ». Cette pratique, qui est une façon de se protéger des poursuites juridiques, va de pair avec un recentrage de la pratique du faiseur d'almanachs sur l'unique production de texte. Elle signe la fin de l'attrait professionnel de l'activité, qui rapportait déjà peu et ne permet plus désormais de faire la publicité d'autres activités, en particulier la consultation astrologique. La pratique semble débiter avec le médecin flamand Corneille de Blockland, installé à Lyon, qui publie des almanachs entre 1577 et 1590-1600 sous le pseudonyme d'Himbert de Billy – mais il s'agit là peut-être simplement d'une façon de cacher ses origines étrangères⁷⁷. Déjà en 1610, le libraire parisien Fleury Bourriquant publie en son nom un almanach qui n'est pas de lui⁷⁸. Après lui, Cosimo Ruggieri rédige des almanachs en 1603-1615 sous les pseudonymes de Jean Querberus, Vannerus et du Pèlerin pleureur de Savoie. Après 1630, l'usage de pseudonyme devient la norme. L'astrologue Jean Petit, qui meurt vers 1633 et était l'un des derniers faiseurs d'almanachs à avoir une activité officielle d'astrologue, continue de voir des almanachs publiés sous son nom jusqu'aux dernières années du 17^e siècle. Les célèbres Jean Belot « curé de Mile-Mont »,

⁷⁶ Gillet de La Tessonnerie, « Le Campagnard, comédie en cinq actes », in *Les contemporains de Molière : recueil de comédies, rares ou peu connues*, éd. par Victor Fournel, vol. 3 (Paris : Firmin Didot, 1875), 138-39.

⁷⁷ L'auteur revendique également le titre de « secrétaire de la très illustre Princesse, Madame Célestine Ololampe, Duchesse de Pancosme », mais il s'agit d'un personnage factice. « Célestine Ololampe, duchesse de Pancosme » est un jeu de mot créé par Antoine Mizauld pour signifier « au ciel partout luisant, qui régit le monde par son mouvement et influence » : Antoine Mizauld, *Les louanges antiquitez et excellences d'Astrologie* (Paris : Thomas Richard, 1563), 5v-6r.

⁷⁸ Himbert de Billy, *Almanach pour l'an mil six cens vnze. Composé et diligemment calculé par M. Imbert de Billy* (Paris : Fleury Bourriquant, 1610).

auteur d'almanschs dans les années 1620, et Eustache Noël « curé de Sainte-Marthe », auteur d'almanschs dans les années 1630-1650, sont très probablement des pseudonymes.

4.1.2 Le contenu astrologique des almanachs

Quel est le contenu astrologique des almanachs ? À partir des années 1550, sous l'influence des almanachs de Nostradamus, les almanachs-pronostics adoptent un format annuel. Ils contiennent des prédictions qui se rapportent principalement à l'année en cours et, à la différence des almanachs du début du 16^e siècle, ils n'invitent pas le lecteur à tirer ses propres conclusions de l'observation des astres, mais plutôt à interpréter les prédictions que leur offre l'auteur-astrologue qui met personnellement en jeu sa renommée et sa responsabilité dans ses propos⁷⁹. L'*Almanach pour l'an de salut M. D. LXXVIII* de Jean Maria Coloni, médecin italien installé à Romans dans le Dauphiné qui produit des almanachs dans les années 1570-1580, est l'un des parfaits exemples de ce type de production⁸⁰. Il indique pour chaque jour du mois le saint du jour, la position de la Lune dans le zodiaque, ses différents quartiers et une prédiction sur l'état du climat (temps venteux, verglas, gelée, froidure, etc.) ; vient ensuite un bilan météorologique pour chacune des quatre saisons de l'année, des prédictions pour chaque mois mêlant astrométéorologie et astrologie mondaine (en décembre « bonne disposition des humains », en avril « grande contrariete entre italiens et florentins [...] pour cause de l'avarice »), une description de l'éclipse du 15 septembre 1578 associée d'une prédiction d'astrologie mondaine (« grande mutation de temps, qui causeront grandes noyses, dissensions et esmotions populaires, lesquelles s'appaiseront ceste annee »), une description des propriétés des sept planètes et des douze signes du zodiaque sur le corps humain, un traité indiquant le temps propre des saignées selon la lunaison, une description des effets météorologiques des conjonctions des planètes (« En Leo se trouve conioinct Luna et Iupiter : mais si Mars et Mercure se trouvent il ne fera guere bon s'eschauffer, ny faire exces, et fera grande seicheresse et chaleur ») ; enfin on trouve une supposée « pronostication annuelle et generale delaissee par les Iuifs en la cité d'Arles quanr ilz en furent exillez et deschassez » datée de 1424 décrivant les caractéristiques de l'année, suivant que le premier jour de l'an soit un lundi, un mardi, ou n'importe quel autre jour de la semaine. Ce type d'almanach s'adresse à un public intéressé par les évolutions du climat et sa santé, mais qui ne dédaigne

⁷⁹ Simon Dagenais, « L'almanach de Mathieu Laensbergh : l'émergence d'une marque (XVIIe-XIXe siècles) » (Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec, 2016), 80-83.

⁸⁰ Coloni, *Almanach pour l'an de salut M. D. LXXVIII*.

pas non plus s'intéresser aux affaires politiques : en somme, un public de grands propriétaires, de nobles et de robins, plus que de simples paysans.

Le caractère astrologique d'un almanach n'est pas systématique, et cela est de plus en plus vrai au 17^e siècle. Certains ne contiennent que des informations pratiques comme les almanachs des foires ou les almanachs des palais qui sont simplement des agendas où figurent les jours des foires des grandes villes françaises ou ceux des audiences des parlements. D'autres sont ouvertement humoristiques ou parodiques : on connaît l'exemple des *Pantagrueline pronostications*, parodies d'almanach composées pour les années 1532, 1533, 1535, 1537, 1538 et 1542 par François Rabelais, prédisant que « pour ceste année les chancres iront de cousté, et les cordiers à reculons, les escabelles monteront sur les bancs, les broches sur les landiers et les bonnetz sus les chapeaulx, les coissins se trouveront au pied du lict, les couilles pendront à plusieurs par faulte de gibessières, les pusses seront noires pour la plus grande part, le lard fuyra les pois en quaresme⁸¹ ». De tels almanachs ne sont d'ailleurs aucunement le signe d'un scepticisme complet à l'égard de l'astrologie. Rabelais est lui-même auteur de très sérieux almanachs astrologiques (dont les années 1533, 1535 et 1541 ont été conservées) qui paraissent à Lyon chez l'imprimeur Huguetan puis François Juste, et à Paris chez Jacques Nyvert⁸². Ses critiques sont justement renforcées par son autorité en tant que médecin et faiseur d'almanachs, ce qui lui permet de faire le tri entre les prédictions fondées sur un véritable savoir astrologique et celles qui ne sont que charlatanerie⁸³.

⁸¹ François Rabelais, *Pantagrueline prognostication certaine veritable et infalible pour lan mil. D. xxxiii. nouvellement composee au profit et advisement de gens estourdis et musars de nature par Maistre Alcofribas architriclin dudict Pantagruel*, 1533, f^o Aiiiv.

⁸² Raphaël Cappellen, « François Rabelais, Almanach pour l'an M.D.XXXV, texte découvert et édité par Alessandro Vitale-Brovarone », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, 14 juillet 2015, <https://journals.openedition.org/crm/13505>; François Rabelais, *Pantagrueline prognostication pour l'an 1533 avec Les Almanachs pour les ans 1533, 1535 et 1541, La Grande et vraye pronostication nouvelle de 1544*, éd. par Michael Andrew Screech, Textes littéraires français 215 (Genève Paris : Droz, 1974).

⁸³ L'adhésion de Rabelais à l'astrologie a fait l'objet de plusieurs débats. Michael Andrews Screech souligne que dans ses propres almanachs, Rabelais inclut le signe astrologique dominant pour chaque jour – une information importante pour déterminer le moment des saignées en astrologie médicale. Sa connaissance de l'astrologie justifie sa légitimité à se moquer de la « mauvaise » astrologie, contribuant ainsi à apaiser les craintes de ses contemporains. Michael Andrew Screech, « Introduction », in *Pantagrueline prognostication pour l'an 1533 avec Les Almanachs pour les ans 1533, 1535 et 1541, La Grande et vraye pronostication nouvelle de 1544*, par François Rabelais, éd. par Michael Andrew Screech, Textes littéraires français 215 (Genève Paris : Droz, 1974), XXIII.

Lorsque la législation royale parle d'almanach, elle vise principalement les almanachs pronostics. Les almanachs humoristiques ou les almanachs de foires, par exemple, ne semblent pas faire l'objet de restrictions spécifiques.

4.1.3 Almanachs astrologiques ou charlatanesques ?

Les almanachs charlatanesques sont un élément incontournable du marché. Copiés, falsifiés, attribués à des astrologues farfelus, leurs affirmations ne reposent aucunement sur de quelconques calculs d'astrologie, mais simplement sur l'imagination d'imprimeurs désireux de se faire du profit en abusant de la crédulité de leurs acheteurs. Encore rares au 16^e siècle, ces almanachs deviennent majoritaires dans la seconde moitié du 17^e siècle, en particulier parmi les productions troyennes. Le jésuite François d'Aix, sous le pseudonyme de Théophraste Orthodoxe, raconte ainsi l'anecdote moralisée suivante qui illustre le grand détachement avec lequel certains imprimeurs considèrent le fondement astrologique de leurs productions :

Il y a quelques années qu'un des plus celebres Libraires de Lyon et de l'Europe tout ensemble, qui vivoit pour lors, voulut passer la Sainte Catherine avec quelques uns de ses amis : apres avoir fait bonne chere, comme il faisoit assez mauvais temps, un fort homme d'honneur de la Compagnie s'estonnant du temps qu'il faisoit, s'arresta pour voir contre la fenestre ce qu'en disoit l'Almanach, on luy demande à quoy il s'amuse et s'il en veut faire un : sa response fut, que le bon vin qu'on luy avoit donné l'avoit disposé à cela : il est pris au mot ; il demande du secours, et que moyennant chacun de 7 ou 8 qu'ils estoient, voulust faire son mois, qu'il acheveroit le reste. On fait apporter incontinent quantité d'Almanachs de diverses années ; chacun prend le sien en main, et fait escrire à son tout ce qui luy vient en fantaisie au bout de tous les quartiers de Lune. Ils n'y mirent pas seulement neige, bise, vent, gresle et tempeste ; mais encore comme on le souffroit en ce temps-là [*c'est-à-dire vraisemblablement avant 1628*], quelques galanteries et quelques iugemens sur les affaires publiques ; comme, Combat en mer, Siege levé, Fourbe duppé, Garde [à] la banqueroute, et semblables extravagances. On met l'ouvrage au net : il est imprimé, on l'envoye par le premier Ordinaire à Rome et Paris ; l'Almanach nouveau se debitte et réüssit si heureusement que de mémoire d'homme il ne s'en estoit veu un plus fidelle en toutes ses particularitez. Un Seigneur de grande qualité ayant appris que ce celebre Libraire en avoit fait des presens à Rome luy escrivit, le priant avec instance de luy donner connoissance de ce grand Astrologue, qui se trouvoit si heureux dans toutes ses predictions ; pour le desir qu'il avoit de conferer avec luy par lettres sur quelque point

d'importance qui concernoit la destinée de quelqu'un de ses amis. 1er vous laisse à penser si cet illustre Marchand Libraire fut surpris de ces nouvelles, il fut contraint d'informer du fait ce grand Seigneur, pour ne point passer luy-mesme pour le plus grand faiseur d'Almanach de l'Europe. C'est ce qui me fait croire que pour réussir en fait d'Almanach, il faut estre un peu fol ou un peu gaillard⁸⁴.

Il est difficile pour un non-initié de faire la différence entre un almanach composé par un authentique astrologue d'un almanach composé par un charlatan, puisqu'il n'est pas possible, à partir de la seule prédiction, de juger du « sérieux » de son auteur. La qualité des données astronomiques est un premier critère de démarcation. Elle reflète la qualité des éphémérides astronomiques utilisées comme référence par le faiseur d'almanachs et ses compétences de calculateur puisque les éphémérides calculées par des astronomes étrangers doivent être réduites au méridien de Paris. Un mauvais almanach pourra se tromper de un ou deux jours sur le changement de phase de la lune ou la prédiction d'une éclipse. Un deuxième critère de démarcation est la qualité de l'interprétation astrologique. Il est toutefois plus difficile d'en rendre compte puisque celles-ci, selon les propos mêmes des meilleurs astrologues, sont toujours conjecturales et fréquemment mises à défaut par le réel. Un moyen pour les « véritables astrologues » de se démarquer de leurs concurrents consiste à expliciter le processus de leur raisonnement plutôt qu'exposer leurs prédictions sans justifications : ils précisent ainsi les conjonctions astrales à l'origine du changement météorologique du mois ou du jour, ou bien citent les astrologues servant de référence à leurs interprétations. Des éléments matériels comme le lieu de l'impression, la qualité du papier et des caractères d'imprimerie ou la présence de gravures sont d'autres marques utilisées par les astrologues les plus compétents pour se démarquer de leurs confrères réputés moins sérieux : le coût de la production reflète ainsi la richesse du faiseur d'almanachs et par là, l'objectivité de son talent d'astrologue.

4.2 Les pronostications ou prédictions

Les prédictions (désignées par le terme « pronostications » dans les ordonnances de 1561 et 1579, « prédictions » dans l'édit du 20 janvier 1628) sont plus difficiles à définir que les almanachs, car le terme ne se rattache pas à un format spécifique. Au 16^e siècle, il désigne ou

⁸⁴ [François d'Aix de La Chaize], *Entretiens curieux sur l'éclipse solaire du 12 Aoust 1654. Par Theophraste Orthodoxe* (Lyon : Guillaume Barbier, 1654), 70-71.

bien la partie proprement astrologique des almanachs-pronostic ou bien des prédictions publiées indépendamment, sans la partie calendaire des almanachs. Aux 16^e et 17^e siècles, il est d'usage pour les principaux faiseurs d'almanachs, Nostradamus, Antoine Crespin Archidamus, Jean Belot, Jean Petit ou Eustache Noël, de publier chaque année à la fois des *Almanachs* et des *Pronostications* dans deux livrets indépendants. L'almanach se limite généralement aux prédictions d'astrométéorologie et d'astrologie médicale, tandis que les *Pronostications* s'aventurent sur des domaines plus vastes, en prophétisant dans un style beaucoup plus libre sur les événements des années à venir et la politique européenne. Leur audience est importante : Nostradamus et Morgard sont lus à la cour, et les grands robins de la fin du 16^e siècle n'hésitent pas à faire référence à certains pronostics dans leurs correspondances⁸⁵. La *Pronostication* est ainsi la manifestation la plus éclatante des capacités prophétiques de l'astrologue, qui dès lors, n'hésite pas à s'écarter de la factualité astronomique servant de base aux prédictions des almanachs. Les quatrains des *Centuries* de Nostradamus, au style cryptique et poétique, sont l'exemple le plus célèbre de cette littérature de pronostication « souz motz couverts et obscurs⁸⁶ » où l'astrologue met en scène, à la façon des sibylles antiques, ses capacités de messager de la parole divine que le lecteur doit ensuite essayer d'interpréter.

Le succès des quatrains de Nostradamus incite les astrologues à en copier le style. Dès les dernières années du 16^e siècle, les principales pronostications publiées en France font usage de ce format. Néanmoins, toutes les productions ne sont pas aussi hermétiques : l'anonyme *Prognostication fort utile et profitable a toutes gens, inventee par les bons Peres anciens*, publiée à Lyon en 1590, garde ainsi un style beaucoup plus prosaïque, attaché à décrire rationnellement les paramètres importants dans la causalité céleste, et délivre indications climatiques, vagues prédictions politiques (« Vers le pays d'Angleterre y aura plusieurs

⁸⁵ Pierre de L'Estoile, *Journal pour le règne de Henri IV [1601-1609]*, vol. 2 (Paris : Gallimard, 1958), 559. « En l'almanach de M. Jason de Netlac, de ceste année 1609, on y trouve la retraicte de M. le Prince, au commencement de décembre, comprise en ces quatre vers. Ce que ce bon homme d'astrologue peut bien avoir reconstré sans y penser. Un prince valeureus et doué de prudence, // Certioré d'un mal trouvera promptement // Le remède certain, qui grand soulagement // Causera par le temps aux peuples de la France. »

⁸⁶ Michel Nostradamus, *Pronostication nouvelle pour l'an 1562* (Paris : Veuve Barbe Regnault, 1561). L'expression est utilisée dans la dédicace « A Monseigneur, frere et meilleur Amy, que i'a ye en ce monde Chevallier d'un vray zelle »

grandes affaires à desmesler⁸⁷ »), appels à la victoire du catholicisme sur le protestantisme (« mal'heurs sont promis aux Occidentaux, pour le fait du différent de la religion Catholique et Romaine, laquelle y sera plantée ou elle n'avoit esté, et restituée mieux que auparavant es lieux esquels on n'en faisoit gueres de compte⁸⁸ »), conseils de santé (« les flegmatiques, melancoliques et coleriques se doivent seigner et cornetter aux signes l'esquels sont de la nature du feu, de l'air : Aquarius, Cancer et Pisces⁸⁹ ») et appels à la piété chrétienne (« Outre-plus se trouvera grand discord entre le peuple [...] et mesmement l'enfant contre le père, la femme contre le mary, et le serviteur contre le maistre : Parquoy nous faut tous avoir recours à Dieu qu'il nous donne la grace de vivre en paix, et d'acquérir vertu, afin d'avoir c'est heritage perpetuel du Royaume des Cieux⁹⁰ »).

4.3 Le régime d'édition des almanachs et pronostications

Avant 1560, les almanachs-pronostic sont encore sous le coup des anciennes réglementations médiévales les assimilant à de la littérature médicale : ils sont en effet utilisés en médecine pour déterminer les jours de fièvre et de saignée comme le préconise le traité *Des élections* d'Haly Abenraxe et le *Conciliator* de Pietro d'Abano⁹¹. La confection d'almanachs médicaux détaillés vise à aider le prescripteur et l'exécutant des traitements destinés à évacuer les humeurs dans leur « élection » du moment propice, en fonction des circonstances particulières propres à tel patient et à telle situation médicale⁹². Leur publication est donc soumise à l'autorisation de la Faculté de médecine, attachée à surveiller la qualité des ouvrages nécessaires à l'exercice de la profession médicale tout en veillant sur leur conformité avec l'enseignement qu'elle dispense. Ce privilège est rappelé lors de l'affaire Servet en 1538⁹³. Quant aux « pronostications », c'est-à-dire les prédictions astrologiques publiées sans

⁸⁷ *Prognostication fort utile et profitable a toutes gens, inventee par les bons Peres anciens, pour le temps present, & advenir. Avec un tres-necessaire remede pour toutes gens, pour les preserver de la peste* (Lyon : Jean Patrasson, 1590), 4.

⁸⁸ *Prognostication fort utile et profitable*, 5.

⁸⁹ *Prognostication fort utile et profitable*, 15.

⁹⁰ *Prognostication fort utile et profitable*, 6-7.

⁹¹ Danielle Jacquart, *La Médecine médiévale dans le cadre parisien, XIVe-XVe siècle*, *Penser la médecine* 7 (Paris : Fayard, 1998), 448-65.

⁹² Jacquart, 450.

⁹³ En 1538, le médecin espagnol Michel Servet de Villanueva, alors professeur au collège des Lombards, est accusé par un médecin disciple de Jean Tagault (médecin régent de la Faculté de Médecine, un luthérien farouchement opposé à l'astrologie judiciaire) d'enseigner l'astrologie judiciaire et, par conséquent, d'enfreindre la censure du Parlement à ce sujet. L'affaire, qui se produit trois années après l'affaire similaire impliquant Jean Thibault (voir note suivante), est portée devant la juridiction parisienne. Servet est réprimandé, mais la conclusion est en fait un désaveu de la Faculté de médecine. Le Parlement rappelle que l'astrologie naturelle est

le calendrier caractéristique de l'almanach, leur statut n'est guère différent de celui des almanachs. Lors de l'affaire Thibault en 1535, le Parlement rappelle qu'elles doivent également être approuvées par la Faculté de médecine ainsi que par « la Cour », ce qui veut probablement désigner ici la Chancellerie⁹⁴.

La situation change après la proclamation de l'ordonnance d'Orléans en 1561, où à la suite des réclamations faites par le clergé, la Couronne défend désormais « à tous imprimeurs et libraires, à peine de prise et d'amende arbitraire, d'imprimer ou exposer en vente aucuns almanachs et prognostications, que premièrement ils n'ayent été visitez par l'archevêque ou évêque, ou ceux qu'il commettra : et contre celui qui aura fait et composé lesdits almanachs, sera procédé par nos juges extraordinairement et par punition corporelle⁹⁵ ». Les dispositions de l'ordonnance d'Orléans de 1561 sont reprises dans l'ordonnance de Blois de 1579, qui ajoute au contrôle des évêques celui des juges locaux. Dès lors, si l'on s'en tient à la lettre des ordonnances, les almanachs et prédictions ne bénéficient normalement plus de l'exemption de permission concédée aux « petits livres ». Toutefois, vraisemblablement pour les mêmes raisons pratiques qui poussent les parlements à appliquer une politique de laisser-faire sur les petits livres, les restrictions ordonnées par les ordonnances d'Orléans et de Blois sont tempérées dans les années qui suivent par des arrêts du parlement de Paris qui affirment que l'approbation ecclésiastique n'est pas nécessaire lorsque l'almanach respecte la vague condition de se limiter à traiter de « l'honneste Astrologie ».

C'est ce qu'affirme notamment un arrêt du Parlement du 9 février 1569 donné au terme d'un conflit opposant les deux imprimeurs-libraires Nyverd et Berthelin. L'affaire nous est

permise, et réaffirme que les livres sur cet art dépendent de la Faculté de théologie, ne laissant aux médecins que la censure des almanachs et éphémérides. Dupèbe, « Astrologie, religion et médecine à Paris », vol. 3.1, 64-80.

⁹⁴ Maugis, *Histoire du parlement de Paris*, 2:328. Jean Thibault est un médecin astrologue diplômé d'Anvers vivant à Paris où il est notamment médecin de François I^{er}. En 1535, il est accusé d'exercer la médecine et de publier des almanachs et pronostications sans l'accord de la Faculté de Paris. L'affaire est menée par le médecin régent de la Faculté de Médecine, Jean Tagault, un luthérien farouchement opposé à l'astrologie judiciaire, qui réussit à souder autour de ce cas une corporation soucieuse de défendre ses privilèges. Il obtient du Parlement la condamnation de l'intéressé, mais surtout l'obligation pour tous les livres « en la science de Medecine » de recevoir l'autorisation de « trois bons et notables Docteurs en la dite Faculté » avant d'être imprimés ou vendus à Paris, ce qui, dans ce contexte, inclut les pronostications. Cette mesure est particulièrement forte au sens où elle vient limiter les prérogatives de la Faculté de théologie, telles qu'elles peuvent être interprétées à partir de l'édit de 1521 qui interdit aux éditeurs et libraires de publier et de vendre des livres religieux sans avoir obtenu le visa de l'Université et de la Faculté de théologie. Dupèbe, « Astrologie, religion et médecine à Paris », vol. 3.1, 81-86.

⁹⁵ *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux, d'Orléans en 1560, sous Charles IX, de Blois en 1576, de Blois en 1588, sous Henri III, de Paris en 1614, sous Louis XIII*, vol. 1 (Paris : Barrois l'aîné, 1789), 7-8.

connue par hasard grâce au récit qu'en donne plusieurs années plus tard l'avocat René Choppin, qui y a été lui-même personnellement impliqué⁹⁶. En voici le contexte : l'imprimeur-libraire parisien Guillaume Nyverd (« Nivert »), éditeur des almanachs, se plaint auprès du prévôt de Paris que sa concurrente Magdeleine Berthelin (« Magdelaine Bertheline »), veuve de l'imprimeur Thibault Bessault, publie également des almanachs sans avoir sollicité la permission de l'évêque⁹⁷. Les deux sont des imprimeurs parisiens reconnus. Nyverd est alors imprimeur du Roi en langue française depuis le 22 novembre 1568. Son investissement dans la publication des almanachs est ancien. Son père, Jacques Nyverd, avait imprimé les almanachs de Jean Thibault⁹⁸. Lui-même avait publié des almanachs de Nostradamus et pseudo-Nostradamus (un pour l'année 1574 a récemment été retrouvé⁹⁹). Son gendre, Claude de Monstr'oeil imprime les almanachs de Cosimo Ruggieri¹⁰⁰. Berthelin a hérité de l'atelier de sa mère au nom de Regnauld sur la rue Saint-Jacques (le quartier des imprimeurs-jurés de l'Université). Ils sont en concurrence pour l'impression et la vente des almanachs, et Nyverd, vraisemblablement parce qu'il a lui-même engagé des frais pour obtenir une permission pour ses almanachs, considère que sa concurrente aurait dû faire comme lui et invoque contre elle une application stricte de l'ordonnance de 1561. Notons d'ailleurs que Choppin fait référence à une permission obtenue auprès de l'évêque de Paris, alors que celle-ci est normalement donnée par la Faculté de théologie. Il a peut-être existé dans les années 1560-1570 deux systèmes de permission concurrents à Paris, celui de l'évêché et celui de la Faculté, mais le premier n'a pas laissé d'autres traces.

⁹⁶ René Choppin, *Trois livres de la police ecclésiastique*, trad. par Jean Tournet (Paris : Michel Sonnius, 1617), 514-19. L'anecdote n'apparaît de façon détaillée que dans la première édition du texte latin : René Choppin, *De Sacra Politia Forensi Libri III*. (Paris : Nicolas Chesneau, 1577), 460-64. Elle perd l'essentiel des détails dans l'édition de 1609 : René Choppin, *De Sacra Politia Forensi Libri III*. (Paris : Michel Sonnius, 1609), 364-66.

⁹⁷ Choppin, *Trois livres de la police ecclésiastique*, 515, 518.

⁹⁸ A.N., MC/ET/III/11, *Minutes et répertoires du notaire Michel de Felin, 8 mai 1527 - 1554 (étude III)*, 18 novembre 1533 : « Marché pour l'impression pendant six ans des almanachs et « prognostications » des six années à venir par Jean Thibault, médecin et astrologue du roi, envers Jacques Nyverd, imprimeur et libraire de l'Université, marché par lequel Thibault s'engage à fournir tous les ans, à la Sainte-Martin d'hiver, les copies correctes de chacune des "prognostications" des dites six années, et ce moyennant 12 livres tournois le cent d'almanachs et les deux cents de "prognostications ". »

⁹⁹ Michel Nostradamus, *Prophetie merveilleuse commençant ceste presente année & dure jusques en l'An de grand' mortalité, que lon dira M. d. lxxviii. An de Bissexté . Par Mi. de Nostradamus* (Paris : Guillaume Nyverd, 1566). Un almanach du pseudo-Nostradamus a été découvert en janvier 2022 lors de la restauration du registre du notaire parisien Jacques Dunesmes (A.N., MC/ET/LIV/83). Il avait été utilisé comme renfort pour la reliure de l'ouvrage. Le document n'est pas encore archivé.

¹⁰⁰ Jean Querberus, *Tres-ample discours et predictions, tant sur les deux eclipses que nous verrons sur nostre Orison cest an Bissextil 1612 quentree du soleil aux quatre saisons de l'an : et passages de la lune par divers aspects des planettes et estoilles fixes* (Paris : Vve Claude de Monstr'oeil, 1612).

Le prévôt tranche en faveur de Nyverd, mais Berthelin décide de porter l'affaire en appel devant la Cour du Parlement. L'avocat Amelot, qui plaide pour Nyverd, en appelle à l'ordonnance de 1561, tandis que Choppin, qui plaide pour Berthelin, argue que l'almanach publié par cette dernière, composé par le médecin et mathématicien Jacques Viart (ou Viard) dit « La Fontaine », ne s'aventure pas à « deviner de l'Etat du Royaume et des affaires publiques », mais en reste aux prédictions sur les saisons de l'année, les temps propres pour les labours, l'abondance et la stérilité des fruits et la température de l'air pour la santé du corps, ce qui ne s'oppose pas à l'ordonnance¹⁰¹. À cette occasion, l'avocat nous explique d'ailleurs que l'enjeu n'est pas du tout l'astrologie et que tous les acteurs du procès se moquent du contenu des almanachs ; il s'agit simplement pour Nyverd d'éliminer une publication concurrente :

j'estois bien d'accord que ma partie eus testé mieux advisée et conseillée de faire voir et approuver par l'Evesque les Prognostications, desquelles il estoit question, auparavant qu'il les eust imprimées et mises en lumière : neantmoins que la vérité estoit que la publication de ce Livret n'importoit en la moindre chose au public, et que la partie adverse mesme n'en estoit en aucune façon intéressée, sinon par une certaine envie de gagner excessivement luy seul¹⁰².

Le Parlement donne raison à Choppin et confirme que l'imprimeur n'est pas répréhensible de ne pas avoir consulté l'évêque si son texte ne dépasse pas les « bornes de l'honneste Astrologie¹⁰³ ». Il s'agit alors pour lui de se contenter de réprimer les excès des almanachs traitant d'astrologie prohibée plutôt que chercher à contrôler un marché trop gros et trop mouvant, et reporter la responsabilité du contrôle sur les imprimeurs parisiens qui, de fait, ont tout intérêt à s'épier les uns les autres dans le cadre d'un marché très concurrentiel. Du reste, le Parlement n'avait jamais fait montre de sévérité particulière à l'égard de l'astrologie, contrairement à la Faculté de théologie. Lors de la condamnation de Michel Servet en 1538, il avait ainsi rappelé la licéité de l'astrologie naturelle et la possibilité de son enseignement, du moment qu'elle ne traite pas des jugements particuliers. On peut voir également dans l'arrêt

¹⁰¹ Choppin, *Trois livres de la police ecclésiastique*, 515.

¹⁰² Choppin, 518.

¹⁰³ L'expression est de Louis Charondas Le Caron lorsqu'il fait référence à l'arrêt du 9 février 1569 dans son commentaire des ordonnances de 1561 et 1579 sur les almanachs et pronostications : Louis Le Caron, *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne, augmenté par L. Charondas Le Caron* (Paris : Jamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1601), f° 180r. N'ayant pu retrouver l'arrêt, nous ne savons pas si cette expression s'y trouve ou s'il s'agit d'une création de Le Caron.

rendu contre Nyvert une mesure visant à limiter les prérogatives de l'évêché et de la faculté de théologie de Paris avec lesquels le Parlement entretient des relations de défiance dans le contexte tendu de la troisième guerre de religion : bien qu'en accord avec la position de l'Église de France sur la nécessité d'une unité religieuse dans le royaume et très favorable à une réforme catholique, le Parlement craint de laisser la police civile et religieuse aux mains d'ecclésiastiques dont il craint les excès.

Cet arrêt ne reçoit pas grande publicité : il ne réapparaît dans la littérature juridique qu'en 1601, après que le juriste Louis Le Caron l'ait découvert par hasard en lisant le récit que René Choppin fait de cette affaire à l'occasion d'une discussion sur le lien entre droit diocésain et droit épiscopal dans son ouvrage sur le droit ecclésiastique en pays de Forez, le *Sacra Politica Forensi* (1577). C'est ce qui explique aussi qu'à Lyon, les autorités civiles qui ignorent la jurisprudence parisienne, s'en tiennent à l'application stricte des décrets de l'ordonnance d'Orléans et imposent beaucoup plus rigoureusement qu'à Paris l'obligation de la permission ecclésiastique.

Après la parution de l'ordonnance de Blois de 1579, le Parlement confirme son attitude de laisser-faire. Dans une sentence du Palais du 3 juillet 1579, il confirme ainsi que les colporteurs peuvent vendre des almanachs et des petits livres non censurés en la Cour du Palais¹⁰⁴. En 1613, l'ancien jésuite André Valladier nous donne un témoignage plein de réprobations de la vitalité de ces pratiques, qui s'organisent sous les yeux des parlementaires parisiens sous la régence de Marie de Médicis, et qui sont pour lui la manifestation évidente de l'implantation de la superstition dans la capitale. Il rejette la prétention scientifique de ces publications en expliquant notamment l'usage chez les colporteurs de recycler de vieux almanachs pour en créer des nouveaux sans faire les calculs astronomiques nécessaires :

La vieille routine des anciens Almanacs ramassez, et rapiecez ne leur manque pas [aux astrologues] : et croy moy que la pluspart ils ne font que transcrire les vieux Almanacs enfumés, et essaureillez de leurs vieilles grands, traisnés par les cendres de leurs foyers, et par les ballieures de leurs greniers : et les ayans faicts un peu rafraischir et rabobillonner chez un Imprimeur, en chargent les crieurs et Colporteurs de devant le

¹⁰⁴ Laurent Bouchel, *Recueil des statuts et réglemens des marchands libraires, imprimeurs et relieurs... de Paris* (Paris : F. Julliot, 1620), 50.

Palais, avec un grand tiltre, en lettres rouges capitales ALMANACS ADMIRABLES , Et les voyla les plus iolis, et les plus mysterieux du monde¹⁰⁵.

La sentence de 1579 s'applique-t-elle à tout type d'almanach ? Il est difficile d'y répondre, tant le terme recouvre des productions diverses, allant du calendrier à l'agenda, en passant par le poème ou le pamphlet, c'est-à-dire des productions qui ne sont pas visées par les restrictions opérées sur l'astrologie. À Paris, le parlement prend plusieurs fois des mesures contradictoires à ce sujet. Autour de 1600, l'imprimeur parisien Claude du Brueil obtient un privilège d'impression perpétuel pour les almanachs qui l'exempte de tout contrôle. Ceci est révoqué par un arrêt du 15 juillet 1608 qui affirme que « la liberté d'imprimer, tailler, graver, vendre et débiter des Almanachs demeurera comme auparavant¹⁰⁶ ». Puis cela est encore contredit par un arrêt du 23 août 1612 qui vient soutenir que les abécédaires et almanachs ne sont pas soumis à des privilèges de vente¹⁰⁷. On ne sait pas non plus si cette permission tacite est valable hors du Palais. Il faut néanmoins noter que les principaux almanachs sont toujours publiés avec approbation et privilège, même si on ne peut savoir si cela est dû à une prescription légale ou simplement une volonté des imprimeurs de protéger leur production de la copie.

5 La procédure d'autorisation d'un ouvrage

5.1 Obtenir un permis d'imprimer ou un privilège auprès de la Chancellerie

Comment s'organise le processus d'approbation ? Sur ce point, les informations sont très lacunaires. Avant la réorganisation de la censure par Richelieu, et celle menée sous Louis XIV par Colbert, la procédure d'approbation des ouvrages n'est pas codifiée, ou si elle l'a été de façon interne, on n'en connaît pas directement la teneur. Il faut rappeler que l'essentiel des archives de la Grande chancellerie ont été détruites lors de la Révolution, en particulier celles de la Direction de la librairie (chargée des affaires liées à la censure) privant ainsi les historiens des sources nécessaires à la compréhension du fonctionnement d'une institution qui, par sa nature même, incarne l'administration avec tout ce qu'elle suppose de normes subtiles, de bureaucratie et de délicats équilibres des pouvoirs. La grande collection Anisson, l'une des

¹⁰⁵ André Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 458.

¹⁰⁶ Bouchel, *Recueil des statuts et règlements des marchands libraires, imprimeurs et relieurs... de Paris*, 16.

¹⁰⁷ Bouchel, 12.

sources majeures pour la compréhension de l'organisation de la librairie sous l'Ancien régime, ne contient que des sources éparses sur la période située avant les années 1660, et le document majeur que constitue le registre du sceau des permissions d'imprimer de la chancellerie (BNF Ms. Français 16753-16754), miraculeusement préservé, qui contient une liste des privilèges délivrés annuellement par la Grande chancellerie de France, ne couvre que les années 1636-1663 (et partiellement)¹⁰⁸. C'est ce qui explique pourquoi l'historiographie sur la censure pendant l'Ancien régime est peu loquace sur la période 1560-1630. L'étude des privilèges d'impression permet toutefois d'avoir un aperçu du fonctionnement de l'institution pendant les premières années du 17^e siècle. Nous en donnons ici un schéma hypothétique.

Dans la majorité des cas, la démarche pour l'obtention de la permission d'imprimer ou du privilège d'impression est du ressort de l'imprimeur ou du libraire. Le privilège reste un monopole commercial concédé à un vendeur, et à un âge où l'identité d'auteur est encore en construction il n'exprime pas une claire notion de propriété intellectuelle. Les auteurs vendent généralement leur manuscrit à leur libraire éditeur en abandonnant tout droit de regard sur le devenir de l'œuvre, ce qui ne manque pas de causer des conflits lorsque l'auteur souhaite changer d'éditeur pour la réimpression de ses ouvrages, ou que plusieurs libraires essaient de se l'accaparer, comme le montre les péripéties juridiques qui entourent l'impression du célèbre roman à succès *Astrée* d'Honoré d'Urfé : l'ouvrage paraît en plusieurs parties entre 1607 et 1628 ; or, l'auteur ayant changé de libraire en cours de route, et le privilège des premières parties de l'ouvrage ayant expiré avant la parution des suivantes, différentes éditions du même ouvrage se mettent à exister simultanément, sans possibilité d'intervention de la part d'Urfé¹⁰⁹. L'auteur n'est toutefois pas absent de la démarche de demande de privilège, car il reste celui qui doit répondre au censeur en cas de nécessité. Comme la plupart des démarches administratives sous l'Ancien régime, la sollicitation d'un privilège est une entreprise collective où tous les partis impliqués jouent le rôle de garants mutuels.

Dans le cas du livre d'astrologie, en particulier en ce qui concerne les almanachs, il arrive toutefois que ce soit l'auteur qui s'occupe seul des démarches d'obtention de privilège. Il obtient alors un privilège en son nom, qu'il cède ensuite à un imprimeur ou un libraire par un

¹⁰⁸ Ernest Coyecque, *Inventaire de la collection Anisson sur l'histoire de l'imprimerie et la librairie, principalement à Paris (manuscrits français 22061-22193)*, vol. 1 (Paris : Ernest Leroux, 1900).

¹⁰⁹ Jean-Dominique Mellot, « Le régime des privilèges et les libraires de *L'Astrée* », *Dix-septième siècle* 235, n° 2 (2007) : 199-224.

contrat passé devant notaire. Pour l'auteur, cette démarche a généralement pour objectif d'être en position de force dans les négociations avec le libraire : s'il est certain que son ouvrage se vendra bien, il pourra ainsi proposer son manuscrit au libraire le plus offrant¹¹⁰. L'un des premiers, sinon le premier privilège nominatif dont on possède les traces en France est justement adressé à un faiseur d'almanachs, Guillaume Le Cop, auquel le Parlement de Paris reconnaît dans un arrêt du 5 mars 1504 le droit de signer les exemplaires de ses ouvrages avant leur mise en vente¹¹¹. Dans les années 1570-1590, l'auteur d'almanachs Antoine Crespin possède lui aussi un privilège nominatif, qu'il cède à différents libraires parisiens et lyonnais, n'hésitant pas à changer régulièrement.

Dans le cas du livre d'astrologie, cet usage est également un moyen de dissiper les craintes des imprimeurs ou libraires qui ne veulent pas prendre le risque de se lancer eux-mêmes dans les démarches d'approbation d'un contenu sensible, qui ont toutes les chances d'échouer. À Paris, le 18 novembre 1602, le mathématicien Jason de Netlac signe ainsi avec l'imprimeur-libraire François Huby un contrat devant le notaire Simon Fournier pour l'impression de son *Almanach ou ephemeride* pour six années consécutives, dans lequel il s'engage à avoir déjà obtenu la permission du Conseil et l'approbation des docteurs en théologie¹¹². À Troyes, le 13 mars 1616, Pierre Varlet « m[aistre] escrivain juré à Troyes, professeur de mathematiques, geometrie et arithmetique » s'engage devant le notaire Tripault envers Jean Berthier, imprimeur, à lui fournir pendant huit années, à raison de 10 livres par an, la copie d'un almanach, sous son nom, et sous condition qu'il devra au préalable « faire veoir et faire permettre d'imprimer par messieurs d'église et de la justice »¹¹³.

Pour obtenir le privilège ou permission, la démarche est la suivante : l'imprimeur, le libraire ou l'auteur fait déposer le manuscrit de l'ouvrage à imprimer, ou bien au tribunal des requêtes

¹¹⁰ L'usage d'un pseudonyme empêche bien entendu cette pratique : ainsi c'est Benoit Rigaud qui doit solliciter le privilège pour les almanachs d'Himbert de Billy, pseudonyme de Corneille de Blockland.

¹¹¹ A.N., X^{1A} 1509, *Arrêt du parlement de Paris*, 5 mars 1504, f°94. Pour une analyse détaillée de cette affaire, voir : Laurent Pfister, « L'auteur, propriétaire de son œuvre ? : la formation du droit d'auteur du XVI^e siècle à la loi de 1957 » (Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg 3, 1999), 30-33.

¹¹² A.N., MC/ET/III/471, *Minutes et répertoires du notaire Simon Fournier, 1588 - 1er mars 1630 (étude III)*, 18 novembre 1602 : « Jason de NETLAC mathématicien r[ue] du mouton paroisse Saint-Jean reconnaît avoir obtenu suivant la [décision] du Conseil, la permission de faire imprimer des almanachs avec l'approbation des docteur en théologie et les mettre en vente durant 6 années consécutives. Il aura de plus libre choix de son imprimeur. A la suite de l'acte, marché conclus avec François HUBY maître imprimeur r[ue] Saint-Jacques, paroisse Saint-Benoît pour imprimer et mettre en vente durant 6 ans les almanachs dud. NETLAC »

¹¹³ Louis Morin, « Histoire corporative des artisans du livre à Troyes », *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences et arts du département de l'Aube* 64 (1900) : 103-4.

du Palais, ou bien dans l'un des lieux d'audience de la Chancellerie (la résidence royale ou la demeure du chancelier). Cette étape de la démarche est particulièrement obscure : doivent-ils venir en personne ou passer par l'intermédiaire du procureur syndic des libraires et imprimeurs ? À notre avis, les deux sont possibles, mais la démarche a plus de chance d'aboutir dans le deuxième cas, où le procureur agit en garant, que dans le premier, où c'est la responsabilité individuelle du requérant qui s'applique. Dans un cas comme dans l'autre, l'ouvrage est remis à l'un des députés de la chancellerie. Même si le chancelier (Philippe Hurault de Cheverny de 1583 à 1599, Pomponne de Bellièvre de 1599 à 1607, Nicolas Brûlart de Sillery de 1607 à 1624, puis Étienne d'Aligre de 1624 à 1635) et le garde des Sceaux (qui est soit directement le chancelier, soit une autre personnalité politique) sont responsables devant le Roi de la censure, ils ne se chargent pas directement de l'examen des ouvrages. Dans les années 1580-1630, ils délèguent généralement cette mission aux maîtres des requêtes de l'Hôtel du Roi, qui s'appuient eux-mêmes sur les conseillers-secrétaires du Roi (ou selon l'appellation exacte « les conseillers-secrétaires du Roi, Maison, et Couronne de France ») servant la Grande chancellerie¹¹⁴. Les maîtres des requêtes, au nombre d'environ quarante, sont des officiers supérieurs chargés notamment de présenter les demandes des particuliers auprès du Conseil. Il s'agit d'un office extrêmement prestigieux puisqu'ils assistent au Conseil du Roi et peuvent faire partie des sept officiers qui siègent à l'audience du sceau – la réunion officielle où le Roi lui-même ou, en son absence, le garde des Sceaux sous la responsabilité du chancelier, procède à la signature des actes officiels, en particulier la délivrance des privilèges d'impression, qui sont « signés du grand sceau ». Lors de l'audience, ce sont eux qui présentent au chancelier les actes royaux à sceller après lui avoir fait un rapport sur chacun d'eux. Ils ne sont pas à proprement parler des membres de la chancellerie, mais ils y exercent la fonction la plus importante après celles du chancelier et du garde des Sceaux. Quant aux conseillers-secrétaires du Roi, au nombre d'environ deux cents, servant par quartier, ils

¹¹⁴ Les maîtres des requêtes de l'Hôtel du Roi, l'une des institutions les plus importantes de l'administration centrale de l'ancienne France est l'une des mieux connues à l'heure actuelle. On peut voir sur le sujet, pour la première moitié de notre période d'étude : Olivier Poncet, *Pomponne de Bellièvre, 1529-1607 : un homme d'état au temps des guerres de religion*, Mémoires et documents de l'École des chartes 50 (Paris : École des chartes, 1998), 227-30. Voir également : Maïté Etchechoury, « Les maîtres des requêtes de l'Hôtel du roi sous les derniers Valois: 1553-1589 », Mémoires et documents de l'École des chartes 33 (Paris, École des chartes diff. H. Champion, 1991); Colin R. E. Kaiser, « The Masters of Requests : An Extraordinary Judicial Company in an. Age of Centralization (1589-1648) » (Thesis, Queen Mary University of London, 1977).

constituent les officiers ordinaires de la chancellerie¹¹⁵. Tous n'ont pas les mêmes responsabilités ni les mêmes attributions, et seuls quelques-uns sont chargés d'établir les privilèges d'impression. Ce sont leurs noms que l'on retrouve généralement apposés en bas des copies des privilèges que l'on trouve dans les ouvrages imprimés : Renouard, Croiset, Hennequin, Salomon, Bergeron, Goislard etc.

Vu le haut degré d'honneur dont jouissent les maîtres des requêtes au sein de la hiérarchie administrative, on peut supposer qu'ils n'effectuent pas eux-mêmes la vérification de tous les ouvrages, mais qu'un premier tri est effectué parmi les publications arrivantes suivant leur nature. Les almanachs (qui sont des ouvrages mineurs) doivent probablement faire l'objet d'un examen rapide par des conseillers secondaires commis à cet office. On sait que dans les années 1640, c'est-à-dire après la réorganisation de la censure par Richelieu en 1625-1630 et après l'édit de 1628 assignant la charge du contrôle des almanachs au prévôt de Paris et à ses lieutenants, les almanachs sont examinés par des conseillers du Châtelet désignés par le lieutenant civil de Paris, c'est-à-dire des officiers secondaires de la cour de justice¹¹⁶. Avant 1628, même si ce n'est pas encore le lieutenant civil qui s'occupe de l'examen des almanachs, la situation doit être peu différente, et c'est probablement un simple conseiller de la Chancellerie qui doit s'en charger. Quant aux ouvrages plus importants, le texte est directement remis à un maître des requêtes. On peut supposer ensuite que la procédure se déroule de la façon suivante :

- Le conseiller ou le maître des requêtes procède à un examen préliminaire. Il peut s'en charger lui-même ou solliciter un censeur parmi les conseillers de la Chancellerie ou un membre extérieur. Il s'agit de la première étape de censure. Après cela, le

¹¹⁵ Jean-Louis Vergnaud, « De l'âge des services au temps des vanités. La compagnie des conseillers-secrétaires du roi, maison, couronne de France, et de ses finances. Histoire, fonctions et privilèges », *Cahiers Saint-Simon* 14, n° 1 (1986) : 55-70, <https://doi.org/10.3406/simon.1986.1086>.

¹¹⁶ Voir le privilège situé à la fin de Mathurin Questier, *L'astrologue incogneu ou Le speculateur universel des ephemerides celestes. Prédisant tous les bons-heurs & mal-heurs, qui peuvent arriver pendant le cours de l'année sainte 1650* (Paris : Michel Ballagny et Pierre Sevestre, 1650). « Examen de l'Astrologue Incogneu. J'Ay sous-signé, Conseiller du Roy au Chastelet de Paris, Commis par Monsieur le Lieutenant Civil, pour examiner un Livre intitulé, l'Astrologue Incogneu, ou le Speculateur universel des Ephemerides Celestes, composé par M. Questier : Certifie avoir leu et examiné iceluy, auquel n'ay rien trouvé qui soit contraire à la Religion Romaine, ny au service du Roy, ny qui puisse empescher qu'il soit Imprimé ; En foy dequoy j'ay signé ces presentes ce 14. Decembre 1649. [Signé] DUJOUR. » Et, plus bas : « Permission d'Imprimer l'Astrologue Incogneu. Permis faire imprimer le livre intitulé l'Astrologue Incogneu, ou le Speculateur universel des Ephemerides Celestes, composé par M. Questier. Fait ce 15. Decembre 1649. [Signé] AUBRAY. »

responsable rend son avis et décide si l'obtention d'une approbation par la Faculté de théologie est nécessaire.

- a. Dans le cas où elle est nécessaire, il peut demander à celui qui présente le manuscrit de se charger des démarches ou solliciter en personne la Faculté de théologie. Il est probable que dans la plupart des cas, l'individu présentant le manuscrit a déjà fait les démarches et obtenu cette approbation.
 - i. Si la réponse obtenue de la Faculté de théologie est positive, l'ouvrage est présenté à la prochaine audience du sceau et est alors quasi automatiquement approuvé¹¹⁷.
- b. Dans le cas où l'approbation de la Faculté de théologie n'est pas nécessaire, l'ouvrage est probablement présenté de façon systématique à l'audience du sceau, accompagné d'un avis du censeur.
 - i. L'octroi d'une permission ou d'un privilège est alors discuté par l'assemblée qui décide de la suite à donner à la demande du requérant.

Même si la permission et le privilège sont deux actes distincts, le même conseiller se charge de l'une et l'autre démarche. Au 17^e siècle, les termes sont souvent pris l'un pour l'autre¹¹⁸.

Le processus d'approbation n'est pas une démarche purement bureaucratique. Dans une société qui accorde une place primordiale aux réseaux d'influences, les relations d'amitié et les choix politiques des conseillers jouent un rôle important. Parfois, l'ouvrage circule au sein de la Chancellerie. Des conseillers ou des personnalités extérieures peuvent également intervenir pour soutenir ou s'opposer à la délivrance du privilège. Le chancelier lui-même n'hésite pas parfois à s'impliquer en personne, preuve que la mission de contrôle des ouvrages est perçue comme honorable : ainsi, lorsqu'en 1637 Descartes, alors en Hollande, fait une demande, par l'intermédiaire de son correspondant parisien Marin Mersenne, pour obtenir un privilège de la Chancellerie au nom de son libraire hollandais pour le *Discours* et les *Essais* qu'il est sur le point de publier en Hollande, il se heurte à l'opposition personnelle du chancelier Pierre Séguier, qui refuse de délivrer un privilège pour un éditeur étranger ; c'est

¹¹⁷ Nous n'avons pas rencontré d'exemple où l'octroi du privilège d'impression est séparé de l'octroi de la permission de la Faculté de plus de quelques jours.

¹¹⁸ C'est ce que l'on constate par exemple au parlement de Rouen : Jean-Dominique Mellot, « Le régime des privilèges et permissions d'imprimer à Rouen au XVII^e siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes* 142, n° 1 (1984) : 141, <https://doi.org/10.3406/bec.1984.450332>.

également lui qui intervient auprès de Mersenne pour qu'il avertisse Descartes que son texte ne serait pas accepté tant qu'il n'aura pas fourni à la Chancellerie le texte complet de son œuvre, et pas seulement une partie comme il l'avait fait¹¹⁹. Les enjeux financiers comptent également, puisque les conseillers, comme tous les titulaires d'office, ne possèdent pas de ressources fixes, mais sont rémunérés grâce aux taxes qu'ils prélèvent sur les montants forfaitaires payés par les requérants à chaque étape de l'émission des actes qu'ils sollicitent auprès de la Chancellerie : ces montants sont de l'ordre d'une quinzaine de livres auxquels il faut parfois ajouter les « épices », des pots-de-vin quasi officiels qui viennent s'additionner aux montants obligatoires facturés¹²⁰. Ces prix sont acceptables pour l'impression d'un ouvrage classique (un in-8° de 240 pages sur bon papier) qui revient en moyenne à 190 livres tournois pour un millier d'exemplaires¹²¹. Ils le sont beaucoup moins pour des almanachs dont le coût de production avoisine les 75 livres tournois pour 1500 exemplaires¹²² : une simple taxe de 15 livres tournois représente alors 20% des coûts de production !

Certains auteurs ou libraires, afin de maximiser les chances d'acceptation de l'ouvrage, décident de s'adresser à un conseiller-secrétaire qui leur semble pouvoir être favorable à leur ouvrage en amont de leur démarche. Cela est rendu possible par le fait que les conseillers n'exercent pas généralement au Palais ou à la Chancellerie, mais dans leur hôtel où le public peut les solliciter directement. Toute la procédure d'examen se déroule alors dans un cadre informel par échange direct avec le conseiller du Roi. C'est à ce moment que peuvent être négociés la durée du privilège d'impression et le montant des amendes en cas de contrefaçon. Au 17^e siècle, certains conseillers-secrétaires parisiens travaillent de manière préférentielle avec un ou plusieurs libraires (dont ils obtiennent parfois des gratifications financières) ou se sont fait une spécialité de l'examen des ouvrages se rapportant à des disciplines spécifiques.

¹¹⁹ Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle : Valentin Conrart, une histoire sociale*, Epoques (Seyssel : Champ Vallon, 2003), 103-4.

¹²⁰ Schapira, 106-7.

¹²¹ Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre* (Paris : Albin Michel, 1957), 201.

¹²² Le coût de la production d'un almanach est difficile à estimer. Un marché passé entre un libraire lyonnais et un libraire parisien le 15 juillet 1614 nous apprend qu'un lot de 1500 almanachs faisant 160 pages en format in-16° est vendu au coût de 75 livres tournois. Sachant que les ventes entre libraires se font généralement au prix coutant, cela nous donne un ordre de grandeur du coût de production ridiculement bas de ce type d'ouvrage : A.N., MC/ET/VIII/587, *Minutes et répertoires du notaire Guillaume Nutrat, juillet-décembre 1614 (étude VIII)*, 15 juillet 1614, fol. 54 : « Marchés par Pierre BERNARD, marchand libraire à Lyon, à Abraham LEFEBURE, marchand libraire à Paris, pour 1500 ALMANACHS en blanc, entiers et parfaits, contenant 5 feuillets qui font 10 cahiers in-16° à raison de 12 deniers pièces, de Jean-Baptiste ALBERT, gentilhomme allemand, [premier] médecin et mathématicien du roi en Danemark, et ce pour 6 ans, commençant au 1 janvier 1615, moyennant 75 £. pour les 1500 ALMANACHS. » Nous n'avons trouvé aucune trace de cet almanach.

Pour les belles-lettres, le plus connu est Valentin Conrart, qui a récemment fait l'objet d'une étude détaillée¹²³. Ce bourgeois de Valenciennes, né dans une famille protestante, achète un office de conseiller-secrétaire du Roi en 1624, puis devient à partir de 1630 l'une des personnes chargées de signer les demandes de privilèges de libraire. Son activisme en la matière est exceptionnel, et il ne signe pas moins de 264 privilèges jusqu'à son dernier acte en 1660¹²⁴. Amateur de lettres, il soutient le projet de l'Académie française dont il est nommé secrétaire perpétuel par Richelieu en 1635 et s'entoure de plusieurs écrivains dont il soutient les démarches de permission des ouvrages. À ces dates, la Chancellerie fait déjà appel à des censeurs désignés par le chancelier Pierre Séguier, et Conrart, dont la religion protestante suscite la méfiance du chancelier, n'est pas chargé lui-même de vérifier les ouvrages et est simplement chargé de rédiger les actes de privilège. Néanmoins, ses liens avec les censeurs et avec les autres conseillers lui permettent d'intervenir en faveur des auteurs qu'il souhaite défendre, et les privilèges qui leur sont octroyés présentent des dispositions très favorables, avec notamment de nombreux privilèges donnés au nom de l'auteur et non à celui du libraire, mais aussi des durées de monopole plus longues que l'usage. Conrart agit comme un véritable patron des lettres et devient un acteur incontournable du monde littéraire français, en étant sollicité par tous les écrivains souhaitant se faire un nom dans le domaine.

5.2 Un conseiller spécialisé dans le livre de mathématique : Michel Renouard

Pour les disciplines mathématiques, en particulier l'astrologie, le conseiller-secrétaire Michel Renouard joue un rôle similaire, bien qu'on ne possède pas autant d'information à son sujet que pour Valentin Conrad. Prenons le temps de nous pencher sur ce personnage quasiment inconnu de l'histoire du livre, qui joue pourtant un rôle essentiel dans le système de censure. Il révèle la part d'arbitraire d'une administration du 17^e siècle où le pouvoir civil s'identifie encore à des individus qui le marquent de leur caractère.

C'est son nom que l'on retrouve en bas de plusieurs des principaux traités de mathématiques et d'astronomie publiés à Paris entre 1617 et 1651, ceux de Didier Henrion, de Jean Boulenger, Honorat de Meynier, Claude Mydorge, Pierre Le Mardelé, Jean-Baptiste

¹²³ Schapira, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle*.

¹²⁴ Schapira, 113-22.

Morin, Pierre Petit, Noël Duret et Blaise de Pagan¹²⁵. Il signe également les privilèges des seuls traités d'astrologie savante publiés à Paris dans la première moitié du 17^e siècle : *l'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624), *l'Uranie... ou la traduction des Quatre livres du Jugement des astres de Claude Ptolémée* de Nicolas de Bourdin (1640) et les *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae* de Noël Duret (1641). C'est lui qui signe également le privilège des *Tables des directions et profections de Jean de Montroyal* de Didier Henrion (1625). Henrion lui dédicace d'ailleurs ce dernier ouvrage. Fait curieux, il signe également le privilège de l'édition parisienne de 1636 de *l'Atheismus triumphatus* de Campanella¹²⁶ : on sait que le religieux italien, comme nous l'apprend Mersenne, possède à Paris une réputation d'astrologue¹²⁷ ; par ailleurs, ce qui distingue l'édition parisienne de 1636 de *l'Atheismus triumphatus*, de celle parue en 1631 à Rome, est justement l'ajout par Campanella au terme de son texte d'une *Disputatio contra murmurantes* approuvée par la Sorbonne commentant les bulles de Sixte V et Urbain VIII contre les astrologues¹²⁸ ; on peut dès lors penser que Campanella a pu approcher Renouard par l'intermédiaire des milieux mathématiciens parisiens en qualité de savant spécialiste en l'astrologie.

Comme celle de beaucoup d'administrateurs et d'hommes de l'ombre, la vie de Michel Renouard est très mal connue¹²⁹. Nous avons trouvé néanmoins plusieurs actes notariés faisant référence à ce nom-là dans les Archives nationales auxquels on peut ajouter, afin de

¹²⁵ Aurélien Ruellet a recensé au moins 27 ouvrages de mathématiques approuvés par Renouard tout au long de sa carrière : Aurélien Ruellet, « Autour des dédicaces d'ouvrages mathématiques (France-Angleterre, ca. 1625-ca. 1660) : quelques données provisoires », 1 mars 2014, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01118482>.

¹²⁶ Tommaso Campanella, *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritates*, 2^e éd. (Paris : Toussaint Dubray, 1636).

¹²⁷ Mersenne à Peiresc, 17 mai 1635 : Marin Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, vol. 5, Bibliothèque des archives de philosophie (Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1959), 202. « Quant à l'autre R.P. [Campanella], qui m'a mis sur l'astrologie judiciaire et auquel j'ay maintenu qu'elle n'avoit rien de certain, assurez-vous que je l'estime autant que qui que ce soit, mais quand on me dist qu'il avoit assuré que tous les esprits de France n'estoient rien, de tous ceux du moins qu'il avoit veus (de cela je vous cite Mr Bourdelot, homme d'honneur, pour mon auteur), je m'estonne qu'en discourant deux ou trois heures avec luy de choses differentes, je ne trouve pas qu'il eust eu fondement de dire cela, puisque estant le moindre de toute la France, je ne trouvois pas qu'il eust un si grand ascendant sur tous nos esprits. »

¹²⁸ Tommaso Campanella, « Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes, in bullas SS. Pontificum Sixti V. et Urbani VIII. adversus iudiciarios editas », in *Atheismus triumphatus*, 2^e éd. (Paris : Toussaint Dubray, 1636), 253-72.

¹²⁹ À notre connaissance, Aurélien Ruellet est le seul à s'être intéressé au personnage, dans une perspective plus générale que la notre : Aurélien Ruellet, *La Maison de Salomon : Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au xvii^e siècle*, Histoire (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018), 115-18. Nous sommes d'accord avec l'essentiel de ses conclusions générales sur la politique de mécène du personnage. Notre apport se situe dans les découvertes bibliographiques et dans l'approfondissement de sa relation avec l'astrologie.

reconstruire le parcours du personnage, la référence précieuse que constitue l'*Histoire chronologique de la grande chancellerie de France* (1676) qui recense les entrées en fonction des conseillers¹³⁰, ainsi que plusieurs indications bibliographiques collectées par Aurélien Ruellet dans l'inventaire après décès de Renouard retrouvé dans les minutes du notaire Jean Levasseur¹³¹. Né à la fin du 16^e siècle, mort le 26 avril 1651, il appartient à une dynastie de hauts officiers de l'administration, catholiques (nombre des filles Renouard finiront au couvent), qui portent de père en fils le prénom et nom Michel Renouard, ce qui ne facilite pas leur identification. Le premier en date, Michel Renouard I, père du Michel Renouard qui nous intéresse, épouse en 1582 Marie (parfois appelée du prénom de sa sœur Renée) Moreau, fille d'Innocent Moreau conseiller au siège présidial d'Orléans¹³². Il est alors secrétaire du Roi et général surintendant des deniers communs d'Orléans, et on possède des traces de son exercice dans cette ville entre 1582 et 1594¹³³. Entre 1594 et 1598, il vient s'installer à Paris rue du Figuier, sur la paroisse Saint-Paul, un quartier très prisé de la haute Robe parisienne, pour jouir d'un office de conseiller, notaire, secrétaire du Roi et de ses finances¹³⁴. Le 29 mai 1599, probablement pour cause de maladie, il résigne son office au profit de son fils (qui n'est sans doute pas suffisamment âgé pour pouvoir en jouir)¹³⁵, et meurt entre 1604 et 1606 (il doit avoir entre quarante et cinquante ans)¹³⁶. Son fils, Michel Renouard, épouse en 1607

¹³⁰ Abraham Tessereau, *Histoire chronologique de la grande Chancellerie de France*, vol. 1 (Paris : Pierre Emery, 1710).

¹³¹ A.N., MC/ET/XLV/259, *Minutes et répertoires du notaire Jean Levasseur*, 16 juin 1651, item 3 et 4 de l'inventaire des titres et papiers.

¹³² A.N., Y//124, *Registre des insinuations du Châtelet de Paris, 17 octobre 1582 - 6 février 1583*, f° 476v : « Michel Renouard, conseiller du Roi, général et surintendant des deniers communs patrimoniaux et d'octroi de la ville et généralité d'Orléans, et Marie Moireau : contrat de mariage. »

¹³³ A.N., MC/ET/XCVI/1/A, *Minutes et répertoires du notaire Pierre de Briquet*, 6 février 1585 : « Foi et hommage de Michel Renouard, secrétaire de la chambre du roi et commis à l'audience, demeurant à Orléans à Louis d'Angennes, seigneur de Maintenon, conseiller du roi en ses conseils d'Etat et privé et baron de Meslay, pour des terres à Poissy, dépendantes de la baronnie de Meslay. » ; AN, MC/ET/XCVI/1/B, *Minutes et répertoires du notaire Pierre de Briquet*, 21 septembre 1594 : « Constitution par Charles d'Angennes, seigneur de Meslay, et Jean Le Prévost, grand audencier de France, de trente-trois écus un tiers de rente annuelle à Michel Renouard, général des deniers communs en la généralité d'Orléans. »

¹³⁴ A.N., MC/ET/XIX/338, *Minutes et répertoires du notaire Pierre de Rossignol*, 22 juillet 1598 : « Obligation de Nicolas de Harlay, chevalier, conseiller du roi en son conseil d'Etat et privé, colonel général des Suisses, et Marie Moreau, son épouse, et Jean de Fourcy, conseiller du roi, trésorier général de France au bureau des finances établi à Paris, envers Michel Renouard, conseiller du roi et de ses finances, pour prêt de 4 166 écus, gagés sur des bijoux. » ; A.N., MC/ET/VIII/557, *Minutes et répertoires du notaire Guillaume Nutrat*, 6 mars 1600, f° 41 : « Renouard (Michel) Conseiller, notaire, secrétaire du Roi, demeurant à Paris rue du Figuier, paroisse Saint-Paul. § Quittance de Michel Renouard à Jehan Maclou, représentant Thibault Desportes, aussi cons[eiller] not[aire] secrétaire du Roi et de ses Finances, établi à Rouen, qui devait à Michel Renouard 5000 écus. »

¹³⁵ Tessereau, *Histoire chronologique de la grande Chancellerie de France*, 1:264.

¹³⁶ La dernière trace d'activité de Michel Renouard I date de 1604. Un arrêt du Grand conseil daté du 6 juin 1606 désigne Marie Moreau comme veuve de Michel Renouard : Tessereau, 1:280.

Marie-Anne de Chanteclerc, fille du maître des requêtes Charles de Chanteclerc, seigneur de Fontenay-le-Bel¹³⁷. Tous deux résident rue de la Jouy dans le Marais. Michel occupe alors l'office de contrôleur général des Lignes suisses et des Grisons. Le 31 août 1612, il est pourvu de l'office de conseiller secrétaire du Roi¹³⁸. Il reçoit ses lettres de provision d'office en 1617 avant d'être pourvu de l'office de conseiller secrétaire du roi en ses conseils d'État et privé et contrôleur général de la chancellerie de France le 14 décembre 1620¹³⁹. En 1626, sans doute suite à la mort de sa première épouse, il épouse en secondes noces Suzanne de Chambes ou Chambon (contrat de mariage le 18 février 1626)¹⁴⁰. Il s'agit d'un beau parti : Suzanne est très probablement la fille de Charles de Chambes, comte de Montsoreau, ancien grand veneur du duc d'Alençon et conseiller d'État¹⁴¹. Malheureusement, cette union se révèle déshonorante pour Michel Renouard puisque le propre frère de sa nouvelle épouse, René de Chambes, est condamné à mort pour faux-monnayage et contrebande de sel après intervention directe de Louis XIII, et doit s'exiler en Angleterre en 1634.

L'entrée en charge de Michel Renouard, à l'été 1617, coïncide presque exactement avec les premiers privilèges signés de son nom. Selon Aurélien Ruellet, même si plusieurs Renouard ont été secrétaires du roi à la même époque, c'est probablement le même Michel Renouard qui s'occupe de délivrer les privilèges, vu que l'office est habituellement occupé par un faible nombre de secrétaires du roi¹⁴². Les intérêts scientifiques du conseiller secrétaire ne nous sont guère connus. Si son activité en faveur des sciences mathématiques est claire, rien ne filtre de

¹³⁷ AN, Y//147, *Registre des insinuations du Châtelet de Paris*, 20 décembre 1607, f° 50v : « Michel Renouard, conseiller du Roi et contrôleur général des lignes des Suisses et Grisons, demeurant à Paris rue de Jouy, et Marie de Chanteclerc : donation de mariage par ligne Charles de Chanteclerc, conseiller du Roi et maître ordinaire des requêtes de l'Hôtel, demeurant à Saint-Germain des Prés lèz Paris rue de Vaugirard, père de Marie de Chanteclerc, fait donation à sa fille la terre et ferme dite des Comtes, située au village de Dhuisy en la prévôté et vicomté de Paris. »

¹³⁸ Tessereau, *Histoire chronologique de la grande Chancellerie de France*, 1:313.

¹³⁹ Tessereau, 1:330.

¹⁴⁰ Contrat de mariage entre Suzanne Chambes et Michel Renouard avec signatures d'Anne de Montafé : A.N., MC/ET/LIV/282, *Minutes et répertoires du notaire René II Contesse*, 18 février 1626.

¹⁴¹ L'identification de Suzanne de Chambes avec la fille de Charles de Chambes nous semble confirmée par le fait que Michel Renouard III entre en conflit dans les années 1680 – et gagne – avec le frère de Suzanne, lui aussi appelé Charles, au sujet de la possession d'une terre devant normalement échoir à sa sœur – soit l'archétype d'une affaire d'héritage : André Joubert, *Un mignon de la cour de Henri III : Louis de Clermont sieur de Bussy d'Amboise, gouverneur d'Anjou* (Angers Paris : Germain et G. Grassin, E. Chevalier, 1885), 243. L'inventaire après décès de Michel Renouard spécifie que Suzanne de Chambes vit « séparée de biens et d'habitation d'avec ledit défunt sieur Renouard » ce qui accrédite la thèse d'un conflit familial entre la branche Renouard et la branche Chambes. Indice supplémentaire : selon son inventaire après décès, Michel Renouard confie la tutelle de ses enfants à la famille de sa première femme, les Chanteclerc, et non à celle de sa seconde, comme l'aurait voulu les usages du remariage.

¹⁴² Ruellet, *La Maison de Salomon*, 117.

ses connaissances précises en la matière. On peut néanmoins le soupçonner de posséder quelques connaissances en astrologie judiciaire. C'est du moins ce que laisse entendre un texte composé en son honneur par le mathématicien Didier Henrion. Dans la dédicace des *Tables des directions et projections de Jean de Mont-Royal* (1625), une édition corrigée et augmentée des tables de Regiomontanus à destination du calcul et de l'interprétation des horoscopes, Henrion loue non seulement les qualités intellectuelles de Renouard, un lieu commun dans ce type d'exercice, mais le dit également familier des « divines Mathématiques, et la Philosophie » et affirme qu'il sait « que non seulement nos corps, mais aussi les elemens, et toutes les autres choses de ce monde sublunaire, sont tellement subiectes aux influences des Cieux qu'il ne se fait point de notables mouvemens és Spheres celestes que l'homme n'en ressent quelques effects en soy »¹⁴³. Le soutien apporté par Renouard en faveur d'un ouvrage explicitement destiné à la pratique de l'astrologie judiciaire n'est pas seulement moral : le conseiller a également agi en tant que mécène dans l'entreprise du mathématicien parisien. Henrion affirme en effet que Renouard « en a procuré la publication », un effort appréciable lorsque l'on sait que *Les Tables des directions et projections de Jean de Mont-Royal* ont dû être publiées à compte d'auteur, ce qui représente probablement au moins deux bons milliers de livres de frais, vu la taille de l'ouvrage. Quant à la nature des liens entre Renouard et Henrion, elle n'est pas connue. Ruellet émet l'hypothèse qu'ils ne relèvent pas de la domesticité, mais plutôt des « routines des pratiques administratives¹⁴⁴ ». Toutefois, nous estimons que l'existence de liens de sociabilité plus forts entre les deux individus n'est pas à exclure. Le professeur de mathématiques, qui réside sur l'île de la Cité, est en effet le neveu d'un important et riche procureur au Châtelet, Jean Henrion, ce qui le situe dans un rang social suffisamment inférieur à celui de Renouard pour limiter une amitié, mais pas assez pour que sa compagnie soit déshonorante¹⁴⁵. Dans ce cadre, le fait que Didier Henrion ait pu servir de compagnon de discussion en mathématiques au conseiller nous semble une hypothèse très recevable.

¹⁴³ Didier Henrion, « A Monsieur Renouard », in *Les Tables des directions et projections de Jean de Mont-Royal* (Paris : en l'Isle du Palais, à l'image de Saint Michel, 1626).

¹⁴⁴ Ruellet, *La Maison de Salomon*, 118.

¹⁴⁵ Frédéric Métin, « Didier Henrion, compilateur de récréations mathématiques des années 1620 », in *Mathématiques récréatives : Éclairages historiques et épistémologiques*, éd. par Michèle Gandit et al. (EDP sciences, 2021), 71.

L'inventaire après-décès de l'auteur révèle également d'autres informations : le texte fait en effet figurer le titre de plusieurs des ouvrages contenus dans sa bibliothèque prise à 910 livres¹⁴⁶. Outre de nombreux volumes d'histoire et de droit, des disciplines courantes dans les bibliothèques de la Robe parisienne, on trouve également quelques ouvrages scientifiques comme la *Cosmographie* de Belleforest, le *Théâtre d'agriculture* d'Olivier de Serres, l'*Uranologia* de Denis Petau, et un *Speculum Astrologicum* non identifié. Pour les petits volumes, on ne sait rien, les experts ayant fait la prise les dénombrant par paquet : on trouve ainsi « 1 paquet de 5 volumes d'astrologie » « 1 paquet de 8 volumes d'astrologie et mathématiques » et « 1 paquet de 8 volumes de mathématiques »¹⁴⁷. De tous ces ouvrages, le *Speculum Astrologicum* est probablement le plus intéressant pour nous, car il s'agit sans nul doute du texte du même titre de Francesco Giuntini, même s'il ne nous est pas possible de savoir s'il s'agit de l'édition de 1573 ou 1581. Un tel ouvrage, rare, coûteux, et surtout à la limite de l'hétérodoxie, nous révèle les intérêts en faveur de l'astrologie judiciaire de Michel Renouard, qui à défaut d'adhérer officiellement aux thèses de l'astrologie judiciaire, semble du moins accorder à celle-ci le bénéfice du doute, et la possibilité d'un débat savant en la matière.

À parler strictement, Renouard n'a probablement jamais officiellement approuvé de traités d'astrologie judiciaire. Comme nous le montrons dans le chapitre suivant, le contenu final de l'*Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624) et de l'*Uranie... ou la traduction des Quatre livres du Jugement des astres de Claude Ptolémée* de Nicolas de Bourdin (1640) qui font figurer des thèses d'astrologie judiciaire n'est vraisemblablement pas celui soumis à l'approbation du conseiller. On pourrait supposer que Michel Renouard ait joué le rôle de dupe dans ces histoires, néanmoins il est beaucoup plus vraisemblable de supposer qu'il a sciemment fermé les yeux sur les infractions de ses protégés. Sur ce point, Michel Renouard se situerait assez logiquement dans la droite ligne de la tradition légaliste de la haute Robe qui, tout en respectant les exigences légales en matière de catholicité et d'orthodoxie, n'hésite pas à soutenir au maximum le débat intellectuel, quitte à s'écarter des positions défendues par Rome ou la Faculté de théologie de Paris.

¹⁴⁶ A.N., MC/ET/XLV/259, *Minutes et répertoires du notaire Jean Levasseur*, 16 juin 1651. Ruellet, *La Maison de Salomon*, 117.

¹⁴⁷ A.N., MC/ET/XLV/259, *Minutes et répertoires du notaire Jean Levasseur*, 16 juin 1651, item non numérotés. Ruellet, 117.

5.3 La procédure d'approbation par la Faculté de théologie

L'autre acteur théoriquement impliqué dans l'approbation des livres d'astrologie est la Faculté de théologie de l'Université de Paris. Comment s'organise l'obtention de son approbation ? Dans la seconde moitié du 16^e siècle et jusqu'aux années 1620, celle-ci n'a plus coutume d' « approuver les livres en corps » comme cela était le cas au Moyen Âge. Avec l'augmentation du nombre d'ouvrages à approuver et du nombre des docteurs, les conditions d'attribution sont devenues peu contraignantes : dans la procédure originelle, l'approbation d'un seul docteur suffit, et l'auteur est libre de solliciter le docteur de son choix¹⁴⁸. Il ne s'agit pas d'un acte anodin, puisque celui qui délivre l'approbation engage la responsabilité de la communauté entière des docteurs. Néanmoins, dans les faits, les possibilités de contrôle sont à peu près nulles. Si le docteur qui procède à l'examen est tenu de notifier auprès de la communauté des docteurs réunis en assemblée la délivrance de son approbation pour obtenir son aval, le contenu de cette notification est maigre et ne prête pas au réexamen : il se limite au titre de l'œuvre auquel doivent s'ajouter, après la réforme menée par le syndic Jean Filesac le 1^{er} décembre 1623, le nom et la qualité de l'auteur¹⁴⁹.

Le livre d'astrologie est moins contrôlé que le livre de théologie, qui nécessite dès les années 1590 l'approbation d'au moins deux docteurs. Autour de 1620, vraisemblablement à la suite de la censure prononcée contre les astrologues par la Faculté de théologie, l'assemblée des docteurs exige désormais que les livres d'astrologie soient contrôlés par deux docteurs. Le premier texte à faire l'objet de cette mesure de contrôle renforcée semble être le *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* de Charles Molière, qui reçoit l'approbation des docteurs M. Boucher et L. Messier le 24 octobre 1622. L'année suivante, les *Epistolarum mathematicarum* de Georges de Raguse imprimées à Paris reçoivent l'approbation de Pierre Coppin, recteur à Saint-Sulpice de Favières, et Jacques Driet, grand prieur du couvent des augustins de Paris, le 17 février 1623. En principe, chaque docteur ne peut donner son approbation sans obtenir la permission de la Faculté – une règle solennellement renouvelée en 1611 après que les jésuites parisiens aient réussi à trouver quatre docteurs pour approuver la *Response apologetique à l'Anticoton* malgré l'hostilité de

¹⁴⁸ Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », 105.

¹⁴⁹ *Decretum Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis circa Librorum Approbationem*, 1623.

la Sorbonne¹⁵⁰. Dans la pratique, cette règle n'est pas toujours respectée, surtout pour les docteurs résidant hors de Paris dont il n'est pas attendu qu'ils contactent la Faculté pour chacune de leurs démarches¹⁵¹.

Les livres traitant d'astrologie ayant reçu l'approbation de la Faculté de théologie se comptent sur les doigts d'une main. Ce faible nombre peut s'expliquer par la position radicale défendue par la Faculté en matière d'astrologie, qui l'amène à censurer tout écrit d'astrologie judiciaire, mais aussi au non-respect par la Chancellerie et le Parlement des conditions d'attribution des permissions. Sur ce point, l'archevêché de Lyon a beaucoup mieux réussi que la Faculté à faire respecter ses droits.

6 Conclusion

L'étude de la censure nous a permis de comprendre comment la norme intellectuelle sur l'astrologie, après avoir atteint la sphère politique par le biais des institutions de pouvoirs que sont la Couronne, l'Église et les parlements, s'est transformé en une norme sociale avec la mise en place d'un cadre légal encadrant le livre d'astrologie. Cette transformation n'est pas une simple transposition. Pour les acteurs institutionnels, membres de l'administration royale ou de l'Église, les enjeux idéologiques doivent être adaptés suivant leurs implications concrètes sur la vie de la société. En outre, les institutions possèdent leurs propres règles de fonctionnement. C'est dans cette interaction que se définit la licéité de l'astrologie.

Ainsi, quelles sont les caractéristiques du régime d'édition du livre d'astrologie entre 1560 et 1630 ? Jusqu'aux années 1560, le livre d'astrologie judiciaire doit théoriquement se soumettre à la censure de la Faculté de théologie qui impose à tout ouvrage relevant de cette discipline de recevoir l'approbation de ses docteurs avant de paraître. Cette prérogative est reconnue à la vénérable institution par le Parlement depuis l'affaire Simon de Pharès mais possède des bases juridiques fragiles, essentiellement jurisprudentielles. La réforme du régime de l'édition menée par la monarchie française tout au long du 16^e siècle, ainsi que les ordonnances de 1561 et 1579 sur les almanachs et pronostications durcissent

¹⁵⁰ Décret de la Faculté sur la *Response apologetique à l'Anticoton* (1^{er} février 1611), dans : Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui at initio duodecim seculi... usque ad annum 1713, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, 2.2 (Conclusiones et judicia, sacrae Facultatis theologiae parisiensis):38-39. Sur le règlement de 1611, voir : [Jacques] [Boileau], *Δοκιμαστής [Dokimastès] sive De librorum circa res theologicas approbatione, disquisitio historica* (Anvers : Bernardus Salius, 1708), 43-44.

¹⁵¹ Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », 106, n. 41.

considérablement ce système. Après ces dates, tout ouvrage traitant d'astrologie doit être présenté à l'examen et recevoir l'approbation de la chancellerie royale et des docteurs parisiens pour pouvoir être imprimé et diffusé. Dans les villes éloignées de Paris, cette mission est déléguée aux juges locaux et à l'évêque du lieu.

Cette réglementation en apparence simple souffre néanmoins de nombreuses zones d'ombre et de nombreux défauts attribuables à la complexité de la structure législative d'Ancien Régime. Il y a tout d'abord les cas des publications que le pouvoir civil exempté *de facto* de l'obligation de censure comme les réimpressions ou les « petits livres », et pour lesquels il n'exige pas non plus la permission ecclésiastique. En ce qui concerne les almanachs, de nombreuses concessions juridiques octroyées par le Parlement viennent également contrebalancer les critères d'approbation stricts exigés par les ordonnances royales de 1561 et 1579. À cela, il faut ajouter les recouvrements de juridictions et les conflits entre la Chancellerie, le Parlement et la Faculté, entre les institutions parisiennes et les juridictions de province. La procédure d'approbation à la Chancellerie ou la Faculté n'est elle-même guère transparente et rend possible les initiatives personnelles et les abus. Enfin, il demeure le problème inhérent à l'encadrement de l'édition sous l'Ancien Régime : contourner la loi reste facile pour un libraire ou un imprimeur.

Dès lors, il ne suffit plus de s'intéresser à la réglementation seule pour juger des effets que la censure du livre d'astrologie a pu avoir sur le débat savant français. Certes, il s'agit là de la mesure la plus consensuelle et précocement mise en place dans la politique d'encadrement menée par la Couronne, l'Église et la Robe contre cette discipline à partir des années 1560-1580. Néanmoins, il convient de nous interroger sur ses effets réels sur le discours savant alors que toutes les conditions sont présentes pour qu'elle soit totalement inefficace. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions juger si, dans le débat sur la légitimité de l'astrologie qui agite les communautés savantes au début du 17^e siècle, les arguments en faveur de la science des astres ont pu avoir la chance de s'exprimer, ou si, au contraire, la censure a grandement favorisé les opposants de l'astrologie en imposant le silence à ses partisans.

7

La censure du livre d'astrologie : application et critères

L'« Union sacrée » de la Couronne, de l'Église et de la Robe pour le contrôle du discours astrologique manifestée pendant les états généraux de 1560-1561 et 1576-1577 aboutit à la mise en place dans les années 1560-1580 d'un régime d'édition extrêmement contraint du livre d'astrologie. Celui-ci vient supplanter le système de censure ancien, mais dépassé, organisé par l'Université de Paris. À partir de 1579, en théorie, tout livre traitant d'astrologie doit désormais posséder l'approbation de la Chancellerie et des docteurs de la Faculté de théologie – ou, dans les villes éloignées de Paris, celle des juges locaux et de l'évêque du lieu – pour pouvoir être imprimé et diffusé. Les peines en cas d'infraction sont sévères : saisie et destruction des livres, peines extraordinaires et corporelles pour l'auteur, l'imprimeur et le libraire. La complexité de la structure législative de l'Ancien régime rend néanmoins difficile l'application de telles directives : les multiples exceptions à la censure permises par la loi, les recoupements et conflits de juridictions, les rivalités entre institutions civiles et ecclésiastiques – sans compter la facilité avec laquelle les imprimeurs et libraires peuvent enfreindre la loi – sont autant d'obstacles à la réalisation d'une politique bien trop ambitieuse par rapport aux capacités d'action des institutions de l'époque. Il convient dès lors de s'intéresser à l'état réel du marché du livre d'astrologie afin de pouvoir juger : 1) de l'efficacité des directives royales et de la politique de censure de façon générale ; 2) des conditions concrètes de censure, aussi bien du point de vue doctrinal que du point de vue de la police du livre, qui définissent les contraintes effectives avec lesquelles les auteurs, imprimeurs et libraires doivent composer et limitent de fait l'expression du discours astrologique.

Dans ce chapitre nous nous intéressons à la façon dont est appliquée la réglementation sur la censure dans les deux principaux centres d'imprimerie en France, Paris et Lyon, entre 1560

et 1650. Après avoir identifié les spécificités éditoriales de chaque ville et les facteurs politiques et sociaux qui y régissent l'état de censure, nous étudions de façon systématique la production relevant du domaine de l'astrologie qui y est imprimée : nous nous intéressons non seulement au nombre et au contenu des éditions, mais également à l'identité de ceux qui les produisent, les imprimeurs et libraires. Il s'agit pour nous de mettre en évidence les grandes inflexions de l'état de la censure du livre d'astrologie entre les premières ordonnances sur les almanachs et pronostications de 1561 et 1579, et la période de délitement de la censure sous la régence d'Anne d'Autriche à la fin des années 1640. Notre corpus est élaboré à partir de plusieurs catalogues de textes astrologiques. Nous utilisons principalement le Catalogue alphabétique des textes astrologiques français (CATAF), réalisé par Jacques Halbronn et disponible en ligne¹ : même si ce catalogue n'est pas officiel, il demeure la recension la plus complète à ce jour pour la production française, surtout en ce qui concerne les livres imprimés. L'imposante BiblioAstrology éditée par Leandro Cantamessa est également une source précieuse : pour les textes qui nous intéressent, elle se contente généralement de reprendre la liste du CATAF, et de façon incomplète, mais l'éditeur apporte parfois quelques précisions bibliographiques extrêmement utiles². Pour les almanachs, d'autres recensions partielles existent, même si la période qui nous intéresse, les années 1550-1650, reste encore mal connue. Pour période 1600-1650, nous nous appuyons ainsi sur la bibliographie-iconographie de John Grand-Carteret, les *Almanachs français*, parue en 1896³ : d'excellente qualité, elle demeure toutefois incomplète du fait des nombreuses nouvelles découvertes et acquisitions d'almanachs faites tout au long du 20^e siècle et mériterait une mise à jour. Pour le cas lyonnais, une bonne partie de la production astronomique et astrologique parue dans la ville au 16^e siècle a été recensée et analysée du point de vue éditorial par Claude Vial-Barthalay dans un mémoire de recherche daté de 1981 : malgré les limites inhérentes à un travail de maîtrise, cette étude reste la contribution la plus complète à ce jour sur l'édition astrologique lyonnaise⁴.

¹ Catalogue Alphabétique des Textes Astrologiques Français (C.A.T.A.F.), mis en ligne en 2001 par Jacques Halbronn : <http://cura.free.fr/docum/10catAB.html>. Le site est souvent inaccessible. Une version archivée est disponible à l'adresse suivante : <http://web.archive.org/web/20010415114908/http://cura.free.fr/docum/10catAB.html>

² <http://www.biblioastrology.com/en/index.aspx>

³ John Grand-Carteret, *Les almanachs français : bibliographie-iconographie* (Paris : J. Alisie et Cie, 1896).

⁴ Claude Vial-Barthalay, « Livres d'astrologie et d'astronomie imprimés à Lyon au 16^e siècle » (Mémoire, Villeurbanne, Ecole Nationale Supérieure des Bibliothèques, 1981).

L'étude de la production imprimée à Paris et Lyon révèle ainsi que dès les années 1560-1580, les institutions civiles et ecclésiastiques de ces deux villes mettent en place une politique de censure sévère, et qui se révèle immédiatement efficace : dès la fin du règne des Valois, la production et la réimpression de traités d'astrologie judiciaire s'effondrent en France. La situation se maintient jusqu'à la mort d'Henri IV, après quoi la censure montre des signes de relâchement pendant les années 1610-1623, c'est-à-dire la régence de Marie de Médicis et les débuts du règne de Louis XIII : plusieurs ouvrages d'astrologie judiciaire sortent ainsi des presses parisiennes. Puis elle se durcit à nouveau jusqu'à atteindre sa forme définitive après 1630 : tout livre d'astrologie judiciaire est alors interdit et les almanachs eux-mêmes sont soumis à des règles strictes en ce qui concerne leur contenu. Il faut attendre le délitement de la censure consécutif à la Fronde pendant la décennie 1648-1660 pour voir reparaitre en France quelques traités originaux d'astrologie judiciaire, dernier sursaut avant un grand silence de plus d'un siècle qui n'est troublé que par la discrète parution des travaux sur l'astrologie d'Eustache Lenoble dans le cinquième et le sixième livre de son *Uranie, ou les Tableaux des philosophes* (Paris, G. de Luynes, 1694-1697).

Le contenu des ouvrages qui passent la barrière de la censure révèle néanmoins que même s'il existe un objectif d'encadrement doctrinal des thèses astrologiques partagées entre les censeurs civils et ecclésiastiques, les critères employés pour distinguer l'astrologie licite de l'illicite ne sont pas totalement uniformes entre les différents théologiens d'une part, et entre les théologiens et les officiers civils en charge de la censure d'autre part. Une différence apparaît notamment entre Paris qui semble suivre la ligne augustinienne en matière de censure de l'astrologie alors que Lyon est plus romaine ; de même, le monde civil apparaît plus réceptif à certaines nouveautés dans le domaine de l'astrologie judiciaire alors que le monde ecclésial est beaucoup plus intransigeant. Toutefois, ces différences, encore sensibles dans les dernières années du 16^e siècle, s'effacent de plus en plus au début du 17^e siècle avant de disparaître totalement après 1630.

1 Un bilan : une production astrologique française qui évolue globalement dans la légalité

Quel jugement d'ensemble porter sur l'encadrement doctrinal et éditorial du livre d'astrologie ? La question est délicate tant les historiens s'accordent pour considérer qu'il existe un important écart entre la volonté de contrôle des publications écrites exprimée par

le pouvoir royal, les parlements et l'Église de France et la réalité de la production et de la circulation des écrits : circulation des livres étrangers ou interdits, contrefaçons, livres contenant des propos condamnables autorisés par des censeurs peu vigilants... Les signes qui illustrent la faible efficacité du contrôle de la production écrite aux 16^e et 17^e siècles sont nombreux⁵. Ils témoignent des limites d'un appareil de police encore peu développé, des attermolements d'une bureaucratie en pleine composition où règne encore l'arbitraire des conseillers, ainsi que la force des réseaux de commerce parallèle de livres qui ont gardé les habitudes de clandestinité forgées lors des guerres de religion – un ensemble de défauts auxquels les énergiques réformes des ministres Richelieu, Colbert et Louvois tentent de s'attaquer de front avec des succès mitigés. Ils témoignent également des divergences idéologiques et des résistances au sein même de la Chancellerie, des parlements et des facultés, entre catholiques et protestants, gallicans et ultramontains, jansénistes et romains : forts de leur connaissance des rouages du système de permission et de censure, tous savent louvoyer avec les instructions énoncées dans les ordonnances royales sur la police du livre, et utiliser au profit de leur cause et de leurs intérêts les souplesses d'un appareil administratif moins unifié qu'il en a l'air. C'est à la lumière de ce constat, en sachant que la fraude est ordinaire à tous les étages de l'appareil d'impression, d'édition et de censure, que nous pouvons faire à propos du livre d'astrologie l'observation suivante : la censure du livre d'astrologie judiciaire en France est efficace.

Certes, son marché est marqué par la présence de nombreuses contrefaçons et ouvrages illégaux, surtout en ce qui concerne les almanachs, mais leur nombre semble bien dérisoire face aux innombrables possibilités de contournement offertes par les failles du système de censure. Ce n'est d'ailleurs pas une spécificité française : Gabriel Naudé, de passage à Rome autour des années 1630, remarquait qu'il était possible d'obtenir auprès du Maître du Sacré palais, responsable de la censure dans la Ville éternelle, des brevets de permission pour à peu près tous les livres censurés exceptés ceux des « chefs de party » Calvin, Luther, Machiavel, le cavalier Marino, quelques jurisconsultes anti-romains et surtout, excepté ceux d' « astrologie

⁵ Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre* (Paris : Albin Michel, 1957), 372-73; Roger Chartier, « Pamphlets et gazettes », in *Histoire de l'édition française*, éd. par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, vol. 1 (Paris : Fayard Cercle de la Librairie, 1989), 405-25; Hélène Duccini, « L'État sur la place publique : pamphlets et libelles dans la première moitié du XVII^e siècle », in *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, éd. par Henry Méchoulan et Emmanuel Le Roy Ladurie (Paris : Vrin, 1985), 289-300.

judiciaire »⁶. Le paysage éditorial français de la fin du 16^e siècle et de la première moitié du 17^e siècle dégage cette même impression que l'astrologie s'y heurte à une censure d'une sévérité exceptionnelle, qui contraste avec la relative bienveillance dont elle jouit ailleurs en Europe, en particulier en pays protestant. Il faut d'ailleurs noter que cette censure manque parfois de cohérence doctrinale en France : les livres d'astrologie judiciaire sont plus sévèrement encadrés que les livres de chiromancie, de géomancie ou de divination par les songes, qui font l'objet d'impressions régulières jusqu'au 18^e siècle alors que ces trois disciplines sont condamnées par l'Index et par de nombreux théologiens. Même si cette incohérence peut sembler étrange à nos yeux, elle est néanmoins une conséquence attendue du caractère réglementaire de la censure du livre d'astrologie : en effet, un censeur complaisant pourra autoriser des ouvrages de divination naturelle en invoquant le flou des critères de censure à ce sujet, mais il se verra forcé par la loi d'interdire ceux d'astrologie judiciaire même s'il en approuve philosophiquement le contenu.

En France, la censure ne s'exerce pas de façon uniforme sur tous les types de publications astrologiques, et il nous faut distinguer deux principaux cas de figure en particulier. Pour ce qui est des livres, c'est-à-dire les volumes de plus de 64 pages in-quarto, un regard d'ensemble porté sur la littérature publiée en France pendant la période 1580-1650 montre que celle-ci évolue de façon générale dans la légalité du point de vue du régime civil de permission, comparativement, par exemple, avec la période 1648-1660, où les infractions explicites sont plus nombreuses. Cela nécessite naturellement de comprendre les nombreuses zones grises de la réglementation avec lesquelles les imprimeurs sont très au fait et dont ils savent user, comme le fait qu'un ouvrage déjà imprimé n'ait plus besoin de privilège lors de la réimpression, ou que les juridictions locales des villes de Lyon, Rouen et Troyes possèdent leur propre système de permission indépendant du régime du privilège d'imprimerie délivré par la Grande chancellerie. Bon nombre de livres que les historiens ont un peu rapidement qualifiés de contrefaçons ou d'impressions illégales, en particulier ceux issus des centres d'impression périphérique comme Rouen ou Troyes, sont légaux du point de vue du droit local. Rappelons que la France du 17^e siècle vit encore sous une pluralité de droits et que les ordonnances

⁶ *Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables*, 2^e éd. (Amsterdam : François van der Plaats, 1703), 57-58. « On obtient assez aisement permission à Rome de lire toute sorte de livres heretiques ; c'est le Maistre du Sacré Palais qui la donne, avec ces exceptions : on defend Calvin et Luther, et tout autre chef de party, Machiavel, l'Astrologie Judiciaire, l'Adone del Cavalier Marino, Carolus Molinaeus et quelques autres Jurisconsultes qui ont écrit contre le Pape. Ceux-là ostez, on vous permet tous les autres, *paucissimis exceptis*. »

royales en matière d'imprimerie et d'édition, malgré leur virulence, restent négociables au cas par cas par les juridictions locales. En matière d'astrologie, les publications originales des années 1580-1650 possèdent quasiment toutes une permission ou un privilège, et celles qui n'en possèdent pas sont quasi exclusivement des réimpressions qui, de fait, n'en ont pas besoin⁷.

Le cas des petits livres est plus difficile à juger. Il faut noter tout d'abord qu'avant les années 1620, ce type de publication semble échapper à toute forme de contrôle. Henri-Jean Martin, dans son importante étude sur l'édition parisienne au 17^e siècle, se demandait si l'on pouvait réellement parler de censure préventive à leur égard, tant le laisser-faire semble régner⁸. Le livre d'astrologie constitue bien sûr une exception puisque depuis le milieu du 16^e siècle le pouvoir royal affirme explicitement vouloir encadrer sa production – comme pour le livre religieux. Malgré tout, il demeure un important flou réglementaire sur la portée et les limites de l'obligation de censure supposée s'appliquer aux petits livres traitant d'astrologie : les sentences contradictoires rendues à son sujet, en particulier à propos des almanachs tantôt considérés comme des ouvrages d'astrologie soumis à la censure, tantôt comme des usuels (à l'instar des abécédaires) pour lesquels aucune permission n'est requise, montrent que les juges ne possèdent pas sur le sujet une position commune. Une approche empirique de l'état de la production n'est pas non plus très éclairante. Si l'on considère l'état des sources sur le sujet, il faut reconnaître que notre connaissance du monde des almanachs est extrêmement partielle. L'essentiel de la production datant d'avant 1630 a été perdue : la *Bibliothèque* de François Grudé, dit La Croix du Maine, célèbre catalogue biobibliographique des écrivains de langue française parue en 1584, recense près de vingt-six auteurs d'almanachs pour une

⁷ Les exemples de livre sans permission ni privilège sont rares : Tommaso Campanella, *Astrologicorum libri VI* (Lyon : Jacques, André et Mathieu Prost, 1629); David Origanus, *Astrologia naturalis sive Tractatus de effectibus astrorum absolutissimus* (Marseille, 1645); Nicolas Caussin, *Domus Dei. In qua de mirabilibus coeli, totaque astrologia, et vita coelesti luculente et copiose disseritur. Addita quoque ad calcem, Ephemeris astrologia, et historica, cum observationibus aduersus superstitiosa de Astris Iudicia* (Paris : Jean du Bray, 1650).

⁸ Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 2 (1^e éd. 1969), vol. 1 (Genève : Droz, 1999), 461. « On peut se demander, en vérité, si l'on a droit de parler de censure préventive pour qualifier un tel régime. Il suffit en effet de feuilleter les mémoires de L'Estoile pour voir ce qu'était alors la liberté de la Presse. Innombrables sont les livrets et les almanachs criés à l'entrée du Palais ou dans les rues de la ville. Beaucoup d'entre eux vendus, il est vrai, théoriquement sous le manteau, multiplient les allusions aux affaires publiques tandis que les pièces d'actualité imprimées hors de France pénètrent fréquemment dans le royaume, en particulier par Francfort, et permettent aux Parisiens de se tenir au courant d'affaires comme les conflits religieux ou politiques d'Angleterre ou Venise. »

période allant des années 1520 à 1580⁹ ; on ne possède des almanachs que de trois ou quatre d'entre eux. Quand on sait qu'un faiseur d'almanachs publie habituellement une vingtaine de numéros, plus des pronostications, on peut estimer qu'au moins 99% de la production a été perdue – et on ne parle ici que des textes les plus connus, et non de ceux publiés à petit volume, ou dans des centres d'impression secondaires, nécessairement moins diffusés. Les almanachs de Nostradamus, les plus célèbres de leur temps, étaient encore introuvables il y a quelques années. Il aura fallu la ténacité de plusieurs érudits collectionneurs pour parvenir à mettre au jour cinq des almanachs de l'astrologue (pour les années 1557, 1562, 1563, 1565, 1566), soit à peine un tiers de la quinzaine qu'il a publié au cours de sa vie¹⁰. De Morgard et Jean Belot, deux des principaux auteurs d'almanachs des années 1610-1630, on possède quelques prédictions, mais aucun almanach. En ce qui concerne leur célèbre rival Jean Petit, actif entre 1615 et 1633, la moisson est maigre : une prédiction pour les années 1617 à 1621, les almanachs des années 1615, 1631 et 1632, et la version sous forme de grand placard de l'almanach de 1619. La situation est un peu meilleure après 1630 : il nous reste seize almanachs d'Eustache Noël, l'un des principaux faiseurs d'almanachs parisiens, pour la période 1633-1661. Toutefois, pour les figures mineures du monde des almanachs parisiens, ou les productions lyonnaises ou troyennes, on ne possède bien souvent qu'un exemplaire, au mieux. Il faut attendre la fin du 17^e siècle pour trouver des collections à peu près complètes comme celles de l'*Almanach royal* ou de la *Connaissance des temps*.

Cela est très compréhensible : les almanachs sont par définition une production éphémère ; ils ne sont valables que pour une année et n'ont plus d'intérêt une fois celle-ci écoulée. Leur papier est alors utilisé pour le feu ou – fait plus intéressant – pour renforcer les reliures des ouvrages : nombre d'almanachs perdus ont ainsi été retrouvés lors de restaurations de gros in-folio, coincés entre la couverture de cuir et les cahiers de papier. Le même constat s'applique aux feuillets de prédictions ou pamphlets astrologiques commentant l'actualité, régulièrement mentionnés par les contemporains : les milliers de

⁹ François Grudé La Croix du Maine, *Premier volume de la Bibliothèque du sieur de la-Croix-du-Maine* (Paris : Abel l'Angelier, 1584). Les auteurs suivants sont recensés : Antoine Bretoch, Antoine Crespin, B. Le Sourt, Claude Fabry, Florent de Crox, François Liberati, François Rabelais, Guy Becquet, Jaques Brochier, Jaques de Forais, Jaques Viard, Jean Blavet, Jean Brohon, Jean Gosselin, Jean Maria Coloni, Jean Pillev, Jean Touraille, Jean Verry, Michel de Nostre-Dame, Michel de Nostre-dame (fils du susdit), Odoard Thibault, Olivier de Grace, Pasquier Pynard, Philippes Hebert, Pierron Martinet, Richard Roussat.

¹⁰ Simon Dagenais, « L'almanach de Mathieu Laensbergh : l'émergence d'une marque (XVIIe-XIXe siècles) » (Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec, 2016), 85-86.

pièces qui forment l'immense collection des Mazarinades nous donnent une idée de l'étendue et de la richesse de cette production éphémère dont il ne reste que peu de traces¹¹. Nos observations s'appuient donc sur les quelques exemples d'almanachs ou de pronostications qui nous sont parvenus, des volumes parfois conservés dans des bibliothèques de grands personnages, reliés avec soin, qui représentent sûrement la part la plus officielle de cette production immense, dont on a peine à imaginer l'ampleur.

Pour les ouvrages qui nous sont parvenus, la législation sur les privilèges et permissions est majoritairement respectée : dès les années 1580, les principaux almanachs parisiens et lyonnais paraissent avec approbation et privilège, et cela est quasiment systématique à partir des années 1630, les rares exceptions se trouvant dans les centres d'impression périphériques de Troyes ou Rouen pour lesquelles le régime de permission s'organise différemment et ne s'affiche pas nécessairement sur les ouvrages. On possède plusieurs exemples de contrats notariés passés entre des imprimeurs et des faiseurs d'almanachs qui précisent la condition d'octroi de permission : par exemple, à Paris, le 18 novembre 1602, le mathématicien Jason de Netlac s'engage dans le contrat qu'il signe avec l'imprimeur François Huby pour l'impression de son almanach « avoir obtenu suivant la [décision] du Conseil, la permission de faire imprimer des almanachs avec l'approbation des docteurs en théologie et les mettre en vente durant 6 années consécutives¹² » ; à Troyes, le 13 mars 1616, le professeur de mathématiques Pierre Varlet s'engage envers l'imprimeur Jean Berthier la copie d'un almanach qu'il devra au préalable « faire veoir et faire permettre d'imprimer par messieurs d'église et de la justice¹³ ». Cela n'empêche pas les contrefaçons ou les impressions illégales, mais il s'agit souvent de copie d'ouvrages existants : il n'y a donc pas création de contenu illégal, le seul préjudice est économique et non moral.

Un tel respect du cadre légal s'explique par différents facteurs, outre la peur des sanctions. Le premier est économique. Du point de vue des imprimeurs et libraires, le livre d'astrologie ne suscite pas les mêmes intérêts et émotions que, par exemple, le livre philosophique, religieux ou politique. Si un imprimeur ou libraire peut oser braver la loi pour faire passer un

¹¹ Hubert Carrier, *La presse de la Fronde (1648-1653) : les Mazarinades*, 2 vol., École pratique des hautes études, VI (Genève : Librairie Droz, 1989).

¹² A.N., MC/ET/III/471, *Minutes et répertoires du notaire Simon Fournier, 1588 - 1er mars 1630 (étude III)*, 18 novembre 1602.

¹³ Louis Morin, « Note sur les astrologues troyens », *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1897, 28.

message religieux ou politique, les enjeux qui motivent sa participation à l'édition d'un ouvrage d'astrologie sont essentiellement financiers : pour lui, la littérature astrologique est avant tout un produit qui se vend facilement, et la principale menace qu'il redoute n'est pas celle de la censure de sa production, mais sa contrefaçon par un concurrent. Entrer dans ce secteur du marché nécessite des investissements comme l'achat de caractères d'imprimerie spéciaux, et seuls quelques imprimeurs et libraires s'y engagent (les Rigaud à Lyon, Fleury Bourriquant à Paris, les Oudot à Troyes) ; il faut en outre tisser des liens avec des faiseurs d'almanachs et connaître la législation spécifique qui encadre le livre d'astrologie. C'est ce qui explique chez les imprimeurs et libraires la volonté de rester dans la légalité en se pliant au système des permissions et privilèges, tout en frôlant les limites de ce dont il est permis de parler sur l'astrologie judiciaire. De même, un imprimeur ou libraire qui s'adonne à la contrefaçon cherche un intérêt économique : il va copier un almanach parce qu'il se vend bien et non parce qu'il traite d'astrologie prohibée.

Ce discours mérite d'être nuancé puisqu'il existe à l'évidence un goût du public pour l'astrologie judiciaire prohibée par les décrets du Roi et de l'Église catholique. Une pratique publicitaire des libraires du début du 17^e siècle consiste à falsifier de vieux exemplaires d'almanach en y insérant des prédictions d'événements déjà réalisés, le plus souvent des événements politiques afin de vanter auprès du public crédule les capacités prédictives des faiseurs d'almanachs – dont ils vendent ensuite les productions. La falsification des almanachs est une pratique courante : un des rédacteurs du *Mercurie françois* témoigne des plagiat fréquents entre les productions d'une année sur l'autre¹⁴. Dans sa thèse sur l'almanach de Mathieu Laensberg, l'une des plus célèbres productions troyennes de la fin du 17^e siècle au 19^e siècle, l'historien Simon Dagenais remarque un phénomène intéressant chez les éditeurs d'almanachs de la seconde moitié du 17^e siècle : ceux-ci, dès qu'ils sentent un relâchement de la censure, s'efforcent d'insérer des prédictions politiques – même fantaisistes – dans leurs

¹⁴ « Le Mercurie françois... 1610 », in *Mercurie françois*, vol. 1 (Paris : Étienne Richer, 1611), f° 436v. « Je suis icy contraint de blasmer toutes ces curiositez (contre le devoir de celui qui rapporte par histoire ce qui s'est passé, pour qu'il le doit faire nuëment, sans donner son avis par-dessus) car pour les Almanachs, ceux qui les impriment et qui font les predictions recherchent seulement les vieux Almanachs du temps passé, et ayant racommodé le Calendrier et les Lunes, (ce qu'ils font encores la plus-part du temps mal, pource que beaucoup n'y entendent rien) donnent leurs rapsodies au public ; Ceux qui voudront esprouver cecy, n'ont qu'à prendre les Almanachs de Morgar, de Florent de Crox, de Billy et autres imprimez en ceste annee, et trouveront qu'il n'y a que le nom de changé, et sont tous pareils, parlant d'un Vieillard qui doit mourir au mois de May : et sont tous imprimez par un mesme Imprimeur. L' hazard de ce mot de *Viellard*, rencontré en ce mois, leur fait vendre toutes leurs impressions, et les curieux les ont pris pour propheties. »

productions, afin d'attirer le lecteur que l'on imagine avide de sensationnel¹⁵. Il faut donc considérer que pour un éditeur, le contenu astrologique des ouvrages est calculé selon un rapport de bénéfice-risque où ce qui importe est moins le contenu astrologique réel de l'ouvrage que le contenu « apparent » : il s'agit dès lors de « faire croire » au public que ses ouvrages traitent d'astrologie prohibée tout en restant dans les limites de ce que la censure permet.

Il faut également souligner que, comparativement aux autres ouvrages sujets à la censure comme les livres de religion ou de politique, les livres d'astrologie sont plus faciles à contrôler. Le fait qu'ils emploient des signes immédiatement reconnaissables comme les horoscopes ou les caractères astronomiques les rend facilement identifiables, même pour un illettré : au 17^e siècle, les almanachs sont devenus un élément de la culture commune, et même un lieutenant de la prévôté peu éduqué pourra facilement identifier un texte d'astrologie judiciaire, là où il aura plus de mal à identifier un texte protestant ou un ouvrage de philosophie illicite. Lors des états généraux de 1576, dans le cahier de remontrance fourni par le bailliage de Troyes, ce sont deux corporations parmi les plus modestes de la ville, celle des cordiers et celle des « aloiniers » (peut ceux qui travaillent la laine) qui réclament l'interdiction de faire paraître des almanachs avec pronostics et présages, preuve s'il en est que ces ouvrages sont non seulement lus largement, mais qu'un individu avec peu d'éducation peut en juger la teneur¹⁶.

Par ailleurs, l'efficacité de la censure du livre d'astrologie bénéficie du consensus partagé sur le sujet par les différents acteurs institutionnels qui y sont impliqués. Comme l'ont montré les états généraux de 1560 et 1579, la Couronne, la Robe, les évêques et la Faculté de théologie s'accordent dès les années 1560-1580 sur la nécessité d'un encadrement de la production astrologique. Cela n'est pas le cas, par exemple, à propos d'autres sujets comme la religion où ces acteurs s'affrontent sur différentes conceptions de l'orthodoxie catholique, complexifiant de fait le travail de censure. Cela n'empêche pas, dans le cas du livre d'astrologie, des rivalités et des désaccords sur les prérogatives respectives de chaque acteur. Par exemple, les prérogatives de censure de la Faculté de théologie sont loin d'être respectées par la Grande chancellerie de Paris qui, même après l'ordonnance de Blois, continue

¹⁵ Dagenais, « L'almanach de Mathieu Laensbergh », 110-11.

¹⁶ Société académique de l'Aube, *Collection de documents inédits relatifs à la ville de Troyes et à la Champagne méridionale*, vol. 1 (Troyes : Léopold Lacroix, 1878), 204.

d'octroyer des privilèges à des ouvrages traitant d'astrologie judiciaire alors qu'ils n'ont pas reçu l'approbation des théologiens. Néanmoins, ce phénomène est plus la conséquence d'une rivalité politique entre la Couronne et l'Université que de divergences idéologiques à propos de ce qui doit être censuré ou non en astrologie. Dans l'ensemble, la Chancellerie suit la position augustinienne de la Faculté de théologie, et interdit tout texte qui a trait de près ou de loin à l'astrologie judiciaire. Les cas de désaccord les plus significatifs, lorsque la Chancellerie accorde des privilèges à des ouvrages contenant explicitement des thèses d'astrologie judiciaire, sont à mettre au crédit d'initiatives personnelles de personnalités influentes et non à une politique institutionnelle : par exemple, le fait que *L'Œuvre des œuvres* du mystérieux Jean Belot ait obtenu un privilège d'impression le 4 juin 1622 alors même que l'ouvrage traite de divination prohibée par l'Église est probablement à mettre au crédit d'une faveur royale envers l'auteur contre laquelle la Chancellerie n'a pas eu intérêt à s'opposer, plutôt qu'à une tolérance de celle-ci envers la divination ; de même, le fait que *l'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon puisse obtenir un privilège le 12 mai 1623 alors même que l'ouvrage traite d'astrologie judiciaire est à attribuer à la bienveillance du conseiller-secrétaire Michel Renouard, même s'il est également possible qu'il s'agisse d'une fraude de la part d'Antoine de Villon lui-même. Ces exemples sortent des logiques institutionnelles et ne sont donc pas représentatifs des positions habituellement tenues par les censeurs.

Le caractère « légal » de la production astrologique française nous permet d'aborder les caractéristiques de sa censure par les autorités ecclésiastiques comme le reflet de règles non écrites qui traduisent les diverses interprétations des textes, les rapports de force entre les évêchés, la Faculté de théologie et le Parlement, et surtout les réalités pratiques de la censure qui poussent les censeurs à se concentrer sur certaines productions plutôt que d'autres. Ces règles apparaissent empiriquement à travers l'étude générale de la production imprimée entre 1560 et 1650, et montrent qu'il existe différentes applications de la censure selon la période étudiée, les caractéristiques de la publication, le contenu doctrinal ou la ville d'impression.

2 Première étude de cas : Paris, une ville sous contrôle

Prenons l'exemple de Paris, le principal centre d'impression français, qui illustre l'efficacité de la censure préventive du livre d'astrologie judiciaire. Nous esquissons premièrement une histoire générale de la censure du livre d'astrologie à Paris depuis les années 1540-1560

jusqu'aux années 1650-1660 ; puis nous présentons les imprimeurs et libraires qui sont impliqués dans ce secteur d'activité ; enfin, nous étudions en détail l'évolution du marché pour deux types de publications : le traité d'astrologie savante et le traité polémique.

2.1 La censure parisienne : chronologie indicative

Avant d'entrer dans le détail de la production astrologique parisienne, il convient de donner quelques repères chronologiques permettant de comprendre les évolutions qu'elle subit entre le milieu du 16^e siècle et le milieu du 17^e siècle. Paris est l'un des lieux où le livre est le mieux contrôlé grâce à différentes mesures prises par le pouvoir royal pour encadrer la corporation des imprimeurs et les libraires parisiens. En plus des mesures restrictives édictées par l'édit de Chateaubriand de 1551, l'édit de Romorantin de mai 1560 contre les placards séditieux, l'édit de janvier 1562 contre les placards et libelles diffamatoires – des mesures plusieurs fois confirmées par des arrêts du parlement de Paris – l'article 23 de l'édit de Gaillon de mai 1571 ordonne que deux imprimeurs soient élus chaque année par leurs collègues parisiens pour veiller conjointement avec deux des vingt-quatre libraires jurés à ce que ne s'imprime aucun livre ou libelle diffamatoire. Le Parlement demande alors aux libraires d'élire un procureur syndic chargé de poursuivre en justice, en leur nom, les compagnons qui violeraient la réglementation¹⁷. À ce contrôle par les pairs s'ajoute le contrôle traditionnellement effectué par l'Université sur les ouvrages imprimés et vendus rue Saint-Jacques où la plupart des imprimeurs et libraires ont encore leur boutique¹⁸. Bien sûr, le système souffre de certains défauts : depuis les guerres de religion qui ont poussé les imprimeurs et libraires à sortir du Quartier latin qui avait perdu la plupart de ses étudiants, beaucoup d'imprimeurs et libraires se sont dispersés à travers la capitale, autour de Saint-Séverin, du Palais ou sur les ponts, loin des regards des théologiens – malgré les lettres patentes du 12 octobre 1586 qui défendent aux libraires et imprimeurs d'avoir des presses ou des imprimeries dans les faubourgs¹⁹.

On peut distinguer différentes périodes dans l'histoire de la censure parisienne du texte d'astrologie : la situation libérale pré 1561 ; les années du durcissement à partir de 1561-1579 jusqu'en 1610 ; un temps de flottement entre 1610 et 1623 ; puis enfin le retour à la rigueur

¹⁷ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1:51.

¹⁸ Albert Labarre, « La répression du livre hérétique dans la France du XVI^e siècle », *Revue française d'histoire du livre*, n° 118-121 (2003) : 349-50.

¹⁹ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1:52-53.

après 1623, et surtout 1628. Cette chronologie est premièrement rythmée par les ordonnances sur les almanachs et pronostications de 1561, 1579 et 1628 qui déterminent les grandes inflexions de la production. Une telle sensibilité au cadre légal montre : 1) d'une part que les trois ordonnances sont interprétées comme condamnant les textes astrologiques dans leur ensemble, et pas seulement les almanachs et pronostications ; 2) d'autre part que les acteurs institutionnels, par-delà leurs divergences politiques et théologiques, sont tous d'accord pour encadrer la littérature astrologique, ce qui rend l'application des textes possible et efficace. Cette chronologie est également rythmée par les événements politiques qui ont agité Paris dans une période considérée comme le « temps long » des guerres de religion (1560-1630). Il y a tout d'abord les années de la Ligue entre 1587 et 1589, apogée du chaos politique et de la déliquescence de l'autorité royale : n'importe quel libraire peut alors s'inventer un « privilège du Roi », ce qui permet tous les abus. Il y a ensuite l'interrègne de Marie de Médicis en 1610-1617, puis le conflit civil entre le jeune Louis XIII et la Reine mère en 1619-1621, deux périodes d'incertitude politique et de dégradation de la censure qui voient proliférer les impressions illégales. Entrons maintenant dans le détail de chacune des périodes, en identifiant les facteurs politiques et institutionnels influençant la production du livre d'astrologie.

2.1.1 La situation avant 1561 : libéralité de la censure et prospérité du livre d'astrologie

Présentons tout d'abord la situation avant 1561. Au milieu du 16^e siècle, Paris est l'un des centres majeurs de l'astrologie savante en Europe. L'Université en est un point d'ancrage important : à une tradition ancienne d'enseignement et de commentaire des textes phares des astrologues de langues grecques et arabes, elle associe un renouveau de l'approche philosophique de l'astrologie porté par les disciples parisiens de Marsile Ficin, notamment Jacques Lefèvre d'Étaples qui réunit autour de lui une petite communauté partageant à la fois les idéaux platoniciens d'élévation spirituels par la maîtrise des mathématiques et l'appétit humaniste pour les savoirs antiques. Néanmoins, l'absence de la présence des mathématiques dans l'enseignement ainsi que le positionnement clair de la Faculté de théologie, notamment en 1494 lors de l'affaire Simon de Pharès, contre l'astrologie judiciaire l'empêchent de connaître le développement fulgurant qu'elle connaît dans les universités italiennes. Cette opposition institutionnelle est toutefois contrecarrée par l'influence majeure de la cour des rois de France qui accueille de nombreux médecins et mathématiciens et fait office de lieu de

résonnance pour les courants philosophiques nouveaux et les débats savants entourant l'hermétisme, le néoplatonisme et la kabbale, dont l'édition parisienne se fait l'écho. Autour du médecin Antoine Mizauld, disciple et ami du médecin Jean Fernel et du mathématicien Oronce Finé, se réunissent différents émules qui associent à la connaissance de la médecine et des lettres anciennes celle des mathématiques. Cherchant à se distinguer des vulgaires « généthliques », ils se font les partisans d'une astrologie judiciaire perçue comme une lecture des signes du monde qui prône les nativités, les élections et le calcul des jours critiques. Soutenue par plusieurs membres de la Cour, du Parlement et de l'Église, l'impression du livre d'astrologie fait l'objet d'une grande libéralité, sous le contrôle lointain de la Faculté de théologie, déjà accaparée par la censure des écrits théologiques protestants. La censure théologique semble ainsi soumise au bon vouloir des auteurs, qui acceptent de se soumettre au contrôle de la Faculté, soit par obéissance, soit parce que sa caution théologique est un gage d'orthodoxie pour leurs ouvrages.

Un des seuls ouvrages qui en montre explicitement les marques est la *Brieve narration contre le vanité et abuz d'aucuns plus que trop fondé en l'Astrologie iudiciaire et devineresse, et ceux qui y croient trop de legier* du bénédictin dijonnais François-Léger Bontemps. Il s'agit d'un petit traité polémique d'une cinquantaine de pages contre l'astrologie judiciaire mêlant argumentations scolastique et positive : l'auteur suit les distinctions thomistes dans la première, et développe le point de vue d'Augustin dans la seconde. La conclusion est sévère puisque l'auteur recommande de n'autoriser que les prédictions sur les « effets naturelz qui sont enseignéz par l'Astrologie naturelle, comme sont les dispositions de l'air, c'est assavoir pluyes, vents, neiges, gelees, chaleurs, tonnerres, et autre choses semblables : sans presumer de passer plus avant²⁰ ». L'ouvrage est imprimé à Lyon en 1558 et 1559 par l'imprimeur Jacques Foré à la demande des imprimeurs-libraires Benoist Rigaud et Jean Saugrain, et réimprimé à Paris en 1559 sous le titre *Brief discours contre le vanité et abus d'aucuns trop fondéz et abuséz en l'Astrologie iudiciaire et devineresse, et de ceulx qui y croient trop de legier* par l'imprimeur-libraire Pierre Gaultier. L'édition lyonnaise fait figurer en fin d'ouvrage une approbation en latin émise par le docteur en théologie Jean Aubert, régulier (il s'intitule « frater », et est probablement lui-même aussi un bénédictin) :

²⁰ François-Léger Bontemps, *Brief discours contre le vanité et abus d'aucuns trop fondéz et abuséz en l'Astrologie iudiciaire et devineresse, et de ceulx qui y croient trop de legier* (Paris : Pierre Gaultier, 1559), f° F2r.

Ego frater Ioannes Aubertus Sacrae Theologiae doctor per legi hunc labellum, contra vanitatem et abusum astrologiae iudicariae siue diuinatricis conscriptum, in quo nihil reperi quod aduersetur fidei catholicae aut determinationi ecclesiae, teste meo signo hic affixo, Anno domini 1558. xii. Ianuarii²¹.

L'édition parisienne fait figurer en outre sur le dos de la page de titre l'approbation supplémentaire de la faculté de théologie de Paris : « Ce present Livre à esté veu par Docteurs en Theologie, lequel n'ont trouvé chose qui puisse empescher l'Impression d'iceluy²². » Un tel respect des règles s'explique vraisemblablement par le fait que François-Léger, en tant que religieux cloîtré, peut difficilement échapper au circuit de l'approbation ecclésiastique pour faire imprimer ses textes. Mais il s'agit également d'une manière de donner un plus grand crédit théologique à cet ouvrage polémique : la position hostile à l'astrologie judiciaire et aux prédictions individuelles défendue par l'auteur peut ainsi se réclamer de la doctrine traditionnelle de la faculté de théologie de Paris. Celle-ci néanmoins, soit par désintérêt, soit pour éviter de lancer un débat en interne, n'a pas jugé bon de cautionner l'ouvrage outre mesure : l'assemblée des docteurs s'est ainsi contentée d'approuver l'ouvrage avec la formule du *nihil obstat* plutôt qu'une formule plus élogieuse ventant la qualité du texte ou de l'auteur.

2.1.2 Le temps du durcissement (1561-1610)

À partir des années 1561-1580, ce régime libéral cesse progressivement. Paris, épiscentre de l'autorité royale et de l'orthodoxie catholique applique avec rigueur les mesures prises contre la littérature astrologique par les édits d'Orléans et de Blois. Ce phénomène, peut-être joint à la mauvaise santé générale de l'imprimerie parisienne consécutive aux guerres de religion, provoque un rétrécissement de la production astrologique savante et le tarissement de la polémique anti-astrologique – même s'il est difficile de savoir si cela est imputable à la volonté expresse des théologiens parisiens en collaboration avec la Chancellerie, les prévôts et le syndic des libraires et imprimeurs de réprimer toute impression liée à l'astrologie, ou à une autocensure prudente des libraires qui préfèrent éviter de s'exposer à des risques inconsidérés. La ville reste certes un important vivier intellectuel dans le domaine de l'astrologie judiciaire que ce soit à la cour des Valois, qui fait bon accueil à des personnalités

²¹ François-Léger Bontemps, *Brieve narration contre le vanité et abuz d'aucuns plusque trop fondé en l'Astrologie iudiciaire et devineresse, et ceux qui y croyent trop de legier* (Lyon : Benoist Rigaud et Jean Saugrain, 1558).

²² Bontemps, *Brief discours contre le vanité et abus d'aucuns trop fondéz et abuséz en l'Astrologie Iudiciaire et devineresse, et de ceulx qui y croyent trop de legier*.

comme Auger Ferrier, Johannes Stadius ou Cosimo Ruggieri, ou à la chaire de mathématiques du Collège royal où se succèdent plusieurs individus dont la connaissance de l'astrologie est indéniable, les médecins Jean Pena, Henri de Monantheuil, puis au début du 17^e siècle, Jacques Martin et, surtout, le célèbre Jean-Baptiste Morin. Néanmoins, aucun ne publie ses textes astrologiques à Paris si ce n'est sous pseudonyme, comme Ruggieri.

Le rôle de la Chancellerie, institution royale et parisienne, semble prioritaire dans ce processus d'effacement. En effet, c'est bien elle qui est à l'origine de la politique de censure du livre d'astrologie, tout d'abord par la voix du chancelier Michel de L'Hospital, puis par celle du garde des Sceaux Pierre Hurault de Cheverny, auteurs respectifs des ordonnances de 1561 et 1579 : d'abord en retrait par rapport aux évêques dans l'ordonnance d'Orléans, elle affirme son statut d'acteur majeur de la censure avec l'article 36 de l'ordonnance de Blois qui impose aux almanachs et pronostications de recevoir en plus de la permission de l'évêque celle « de nous ou de nos juges ordinaires ». À l'image de ce qui se produit au même moment pour le livre de théologie, la Chancellerie s'érige en arbitre suprême, quoique non encore exclusif, du livre d'astrologie. À Paris, c'est elle qui tient la main haute sur la délivrance des permissions d'imprimer, et elle ne se prive pas pour outrepasser les prérogatives de la Faculté de théologie quand qu'elle en a l'occasion. Le fait que l'essentiel des almanachs ou des ouvrages traitant d'astrologie imprimés avec privilège dans la capitale ne possède pas l'approbation des théologiens en est l'illustration explicite.

Le choc est radical. Alors que dans la première moitié du 16^e siècle la Faculté de théologie n'est jamais parvenue à imposer une censure efficace du livre d'astrologie, après 1560, l'édition parisienne du livre d'astrologie judiciaire s'effondre : les traités d'astrologie judiciaire antiques ou médiévaux de Ptolémée, Albumazar, Massalah ou Manilius cessent d'être imprimés dans la ville ; plus aucun traité original ne connaît sa première impression à Paris avant 1619 ; les réimpressions de traités modernes en langue latine cessent également. Les réimpressions de traités en langue vernaculaire parus dans les années 1540-1560, comme le *Livre d'Arcandam*, continuent pour un temps puis s'arrêtent après 1579. Seuls survivent les almanachs ; toutefois, après 1579, leur contenu présente de moins en moins d'éléments liés à l'astrologie judiciaire et se cantonne principalement à la météorologie et aux prédictions d'astrologie mondaine. Les années 1588-1589 constituent une brève exception : ces années de chaos politique et de délitement de l'autorité royale entre l'assassinat de Henri de Guise

et celui de Henri III voient en effet paraître à Paris plusieurs éditions tronquées des *Prophéties* de Nostradamus, les premières après les vingt années de tirage ininterrompu des éditions lyonnaises de Benoist Rigault²³. Néanmoins, ce bref intermède ne parvient pas à changer l'impression générale que la capitale royale a cessé d'être un centre d'impression du livre d'astrologie depuis le règne de Charles IX jusqu'à celui de Henri IV.

2.1.3 L'accalmie de la régence (1610-1617)

La censure se maintient dans cet état jusqu'aux années 1610 après quoi elle perd en efficacité jusqu'en 1617. Une telle évolution peut être expliquée par des facteurs politiques. Le « temps d'incertitude » (Lucien Bély) que provoque la régence de Marie de Médicis (1610-1617) a des effets négatifs sur les institutions royales, accaparées par les conflits entre les différents partis, et cela se répercute sur la qualité du contrôle qu'elles exercent. La Chancellerie, prises dans les conflits de loyauté entre le parti de la Reine-Mère et celui du jeune Louis XIII doit faire face, de plus, à des injonctions floues en matière de police du livre. Cette absence de direction claire a tendance à favoriser chez les conseillers-secrétaires le vice traditionnel des officiers propriétaires de leur charge en temps de troubles : l'indépendance et l'autonomie de décision. Le fait que la plupart soient d'origine parlementaire y contribue pour beaucoup : tandis que le gouvernement royal peine à imposer son autorité, le Parlement revendique son statut de garant de la continuité monarchique et multiplie les manifestations d'indépendance. Une déclaration royale du 11 mai 1612 tente de pallier la dégradation de la situation : enregistrée au Parlement le 5 juillet, elle réitère l'obligation d'obtenir, pour l'impression de tout ouvrage, des lettres patentes scellées du grand sceau à la Chancellerie, et défend « très expressément » aux « conseillers, maîtres des requêtes et garde des sceaux de nos chancelleries » établies auprès des parlements de « donner aucune permission d'imprimer livres ou écrits »²⁴. La dégradation de la qualité de la censure n'est pas seulement due à la dégradation de la situation institutionnelle. Elle est aussi due à la mansuétude royale.

²³ Ces éditions, extrêmement difficile à trouver, ont été listée et analysée par Patrice Guinard : <http://cura.free.fr/dico2pro/707B-88.html>

²⁴ « Déclaration qui défend d'imprimer aucun livre sans nom d'imprimeur et sans permission » dans : François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, vol. 16 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 27. Barbiche considère que la formule s'adresse prioritairement aux officiers des parlements, mais le fait qu'elle désigne nommément les conseillers et, surtout, les maîtres des requêtes (qui sont très rarement réprimandés dans les textes royaux) nous fait penser qu'elle vise également les officiers de la Grande chancellerie : Bernard Barbiche, « Le régime de l'édition », in *Histoire de l'édition française*, éd. par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, vol. 1 (Paris : Fayard Cercle de la Librairie, 1989), 372B.

Contrairement à une image tenace associant le temps de la Régence à une forme de raidissement intellectuel, lointain héritage de la construction hagiographique du règne du « bon roi Henri IV », Marie de Médicis est elle-même favorable à une forme de liberté d'expression²⁵. Le tournant dévot à l'origine du conformisme moral caractéristique du règne de Louis XIII n'a pas encore triomphé à la Cour et la présence dans l'entourage de la Reine-Mère de débauchés notoires et d'hommes de lettres clairement hétérodoxes comme Vanini et le cavalier Marin en est l'illustration claire²⁶. Les nonces apostoliques se plaignent régulièrement des manifestations du libre ton qui règne à la Cour et dans les écrits, dans lequel ils voient une conséquence de la liberté religieuse²⁷. La tenue des états généraux à Paris en 1614-1615 encourage le phénomène puisque, selon une tradition ancienne, mais tacite, la royauté avait l'habitude de lâcher la bride de la censure en de telles circonstances²⁸.

Dans ce contexte de libéralité, les libraires parisiens se font de plus en plus audacieux dans les libertés qu'ils prennent avec les ordonnances royales, d'autant plus que la situation économique est particulièrement incertaine pour eux. La plupart décident de délaisser les livres au profit des pamphlets, ce qui évite l'immobilisation de gros capitaux et laisse espérer des profits rapides²⁹. Pour la première fois depuis plus de quarante ans, quelques-uns osent se lancer dans le livre d'astrologie, plus risqué, mais pour lequel il existe une forte demande, en particulier lors de l'affaire Morgard en 1614 ; la rareté de ce type d'ouvrage permet en outre probablement d'augmenter le prix de vente. L'audace est cependant mesurée. Elle se

²⁵ Jean-François Dubost, *Marie de Médicis: la reine dévoilée*, Biographie Payot (Paris : Payot, 2009), 549-50.

²⁶ Dubost, 546-66.

²⁷ Le 31 mars 1602, le nonce Innocenzo del Bufalo écrit à un cardinal de la congrégation romaine de l'Index : « Étant donné que la liberté de conscience règne ici, non seulement on lit, mais on imprime chaque jour des livres pleins d'hérésie ; il n'est pas possible de porter remède à cette situation puisque le prince l'autorise [...] » (Innocenzo Del Bufalo, *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604)*, éd. par Bernard Barbiche, *Acta nuntiaturae gallicae* 4 (Rome Paris : Presses de l'Université Grégorienne E. de Boccard, 1964), 84.) Le 5 février 1608, le nonce Ubladini écrit au cardinal Borghèse, neveu du pape Paul V : Quant à obtenir l'interdiction des livres qui sont publiés chaque jour contre Sa Sainteté, je fais tout mon possible, et j'en ai parlé au Roi. J'obtiens quelques résultats, mais les ministres s'excusent de ne pouvoir faire plus, à cause de la tradition de liberté qui existe dans ce domaine et parce que Paris est une ville trop peuplée. C'est un fait que j'ai vu circuler ici des livres imprimés qui attaquent la personne du Roi et l'État ; et bien qu'ils soient interdits, les libraires les vendent secrètement » (cité par Alfred Soman, « Press, Pulpit, and Censorship in France before Richelieu », *Proceedings of the American Philosophical Society* 120, n° 6 (1976) : 457, n. 80.) Le 31 juillet 1614, Ubaladini relie la liberté d'expression qui prévaut à Paris à la liberté religieuse : à Rome, dit-il, « on vit dans une plus grande crainte de Dieu et avec moins de liberté que celle qu'on a ici » (cité par Didier Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque: Giulio Cesare Vanini, 1585-1619* (Paris : Honoré Champion, 2003), 342.)

²⁸ Dubost, *Marie de Médicis*, 550; Chartier, « Pamphlets et gazettes », 407C-410A.

²⁹ Chartier, « Pamphlets et gazettes », 407B.

limite à quelques discrètes réimpressions des traités d'astrologie judiciaire du chartreux allemand du 15^e siècle Johannes von Hagen (Johannes ab Indagine) en 1611 et 1614 sans nom d'imprimeur, et une réimpression des *Prophéties* de Nostradamus par l'imprimeur Pierre Ménier, mais cette fois-ci sans date (probablement vers 1610). On voit également paraître en 1614, sans la permission de la Faculté, la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* de François de Cauvigny Colomby, un traité de polémique anti-astrologique qui ne dénote guère avec les positions de la Faculté de théologie.

2.1.4 Brève reprise en main (1617-1619), nouvelle dégradation de la censure (1619-1623) puis retour à la rigueur (1623-1630)

Le « coup de majesté » initié par l'assassinat du maréchal d'Ancre en avril 1617, qui provoque une révolution de palais et le premier exil de la Reine-Mère, entraîne un premier raidissement de la censure. Alors qu'apparaissent les premiers pamphlets contre le nouveau favori Luynes, la Couronne tente d'éviter qu'il fasse l'objet de la même campagne de dénigrement qui avait frappé son ancien rival Concini. Les mesures de contrôle se multiplient. En particulier, un édit d'août 1617 subordonne la jouissance du privilège au dépôt de deux exemplaires gratuits de l'ouvrage à la Bibliothèque du Roi. Mais c'est surtout l'affaire Sitt-Durand qui provoque la réaction la plus importante. En mai 1618, deux frères imprimeurs florentins André et François Sitt ainsi que le poète français Étienne Durand sont accusés d'avoir composé des pamphlets « contre l'honneur et autorité du roi » qui circulent à Paris³⁰. Soupçonnés de favoriser le parti de Marie de Médicis, ils sont arrêtés les 27 et 30 mai 1618, puis déférés devant le Grand Conseil. Au terme d'un procès privé, ils sont condamnés à mort et exécutés place de Grèves le 19 juillet 1618. Cette affaire est très vraisemblablement à l'origine des nouvelles mesures répressives qui frappent l'imprimerie parisienne en juin-juillet 1618 : les imprimeurs-libraires se voient ainsi dotés de nouveaux statuts beaucoup plus sévères, promulgués en juin 1618 et enregistrés le 9 juillet – un délai « remarquablement bref » selon les mots de Dubost³¹. Ce « tour de vis » imposé au monde de l'imprimerie explique probablement pourquoi, par une coïncidence chronologique, Paris est relativement épargnée par la vague de libelles et publications sur l'astrologie qui accompagne le passage dans le ciel européen de trois comètes entre août et novembre 1618 : alors que les presses

³⁰ Sur l'affaire et ses conséquences voir : Dubost, *Marie de Médicis*, 599-601.

³¹ Dubost, 601.

italiennes et germaniques publient en masse sur le sujet, la capitale ne voit paraître que quelques petits textes anonymes³².

Ce raidissement est pourtant de courte durée : l'évasion de Blois de Marie de Médicis dans la nuit du 21 au 22 février 1619 relance les conflits civils. Pendant ce temps, les affaires religieuses s'aggravent avec l'occupation du Béarn par les troupes royales et les prises d'armes protestantes. Dans ce contexte indécis, les prises de libertés des imprimeurs se multiplient et la production de pamphlets repart en hausse. L'étau mis sur le livre d'astrologie se relâche beaucoup plus fortement que dans les années 1610-1617. Les écrits sur les comètes que les imprimeurs n'avaient pu imprimer en 1618 sont enfin mis sous presse, avec cette fois-ci des privilèges et des auteurs qui ne sont pas anonymes³³. Les réimpressions des traités d'astrologie judiciaire de Johannes von Hagen (Johannes ab Indagine) reprennent, mais officiellement, avec privilège et nom d'imprimeur : *l'Astrologie naturelle par laquelle un chacun pourra savoir par sa nativité ce qui lui doit arriver suivant le cours des planètes* par Michel Daniel en 1619, la *Vraye et parfaite Chyromancie et Phisionomie par le regard des membres de l'homme* par Jacques Villery en 1620, réimprimée en 1621. Pour la première fois depuis les années 1560, des traités originaux paraissent à Paris, en particulier ceux de Jean Belot, le « curé de Mille-Mont ». La royauté possède une attitude passive vis-à-vis de ce type de publication : principalement préoccupée par les libelles politiques et la guerre de propagande avec le parti de Marie de Médicis, elle ne s'intéresse pas au contenu savant des ouvrages.

Il faut attendre les années 1622-1623 pour assister à une nouvelle reprise en main de la censure. Pourquoi cette date ? Les raisons ne sont pas claires. Roger Chartier, qui avait remarqué que la vague de pamphlet commencée en 1619 s'arrêtait à ce moment n'y avait pas

³² *Discours veritable de l'apparition de la comette, qui s'est veuë sur la ville de Paris mercredy dernier 28. novembre, 1618. et iours suivans. Avec une ample explication de ses presages* (Paris : Abraham Saugrain, 1618); *Discours sur la comete apparue sur la ville de Paris, le 29. et 30. novembre et iours suivant. 1618* (Paris : Ruë S. lean de Beauvais, devant les escholes de Decret, 1618); M. Provençal, *Les predictions des signes et prodiges qu'on a veu ceste presente annee 1618. Ensemble de la comete cheveluë qui se voit depuis quinze jours sur ce florissant royaume de France . Descrites par le M. Provençal* (Paris : Nicolas Rousset, 1618); *Le Pourtrait de la comète qui s'est apparue sur la ville de Paris, depuis le mercredi 28e novembre 1618 jusques à quelques autres jours ensuivants* (Paris : M. de Mathonière, 1618).

³³ Jean Belot, *Discours astrologique et description géographique et topographique, du comete qui apparu sur notre hemisphere le 27. novembre et defailli le 28. de decembre l'année dernière 1618, avec les predictions d'iceluy, dont les evenemens d'iceux seront espouvantables* (Paris : Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619); *Le diopte du comete. Au Roy, et à la France, 1619*; Jean Leurechon, *Tres-Excellent Discours sur les observations de la comete, présenté au Duc de Lorraine, par le P.I.L. de la Compagnie de Jesus* (Paris : Abraham Saugrain, 1619).

apporté d'autre explication qu'un apaisement de la situation politique³⁴. Nous y voyons la conjonction de trois facteurs de nature différente. Tout d'abord, du point de vue politique, l'année 1622 marque le retour la stabilité nécessaire au bon fonctionnement des institutions royales : réconcilié avec Marie de Médicis et désormais seul aux commandes depuis la mort du duc de Luynes, Louis XIII signe la paix de Montpellier le 19 octobre 1622 avec les protestantes révoltées, ce qui entraîne par la même occasion l'exil volontaire en Italie du prince de Condé, son principal adversaire parmi les Grands. À la Chancellerie, la situation change. Si le titre honorifique de chancelier reste entre les mains de Nicolas Brulart de Sillery, un parlementaire conciliant et sans envergure, la charge de Garde des sceaux change de main. Les sceaux de France, auparavant possédés par le très tolérant Guillaume du Vair (de 1617 à 1621) puis le peu compétent Luynes, sont remis entre les mains d'hommes d'État expérimentés : d'abord Méry de Vic à partir du 2 septembre 1622, puis après sa mort prématurée, Louis Lefèvre de Caumartin à partir du 23 septembre 1622, et enfin Nicolas Brulart de Sillery du 23 janvier 1623 au 1^{er} octobre 1624. Ensuite, l'actualité sociale est marquée par les affaires des « athées », celles de Vanini en 1619-1620 puis de Jean Fontanier en décembre 1621, ainsi que le procès du libertin Théophile de Viau en 1622-1623, qui scandalisent les dévots et poussent à la réaction apologétique. Or, cette dernière met en avant, en particulier chez Mersenne, la menace que font peser sur les consciences chrétiennes les philosophies naturelles non chrétiennes et les arts divinatoires, perçus comme l'une des portes privilégiées vers la négation de Dieu. Entre l'automne 1622 et l'hiver 1623, la polémique anti-astrologique fait également son retour et mobilise des familiers de la Chancellerie. Ainsi, Peiresc et Fabrot, qui avaient tous deux servi de secrétaires auprès de l'ancien chancelier Guillaume du Vair, éditent et font imprimer à Paris les *Epistolae mathematicae* contre l'astrologie du philosophe padouan Georges de Raguse. De même l'homme de Cour et neveu de Malherbe François de Cauvigny de Colomby, désormais conseiller d'État, fait réimprimer sa *Réfutation de l'astrologie judiciaire*. Enfin le prévôt Charles Molière, un fidèle de Nicolas Brulart de Sillery, fait paraître un *Discours et réfutation contre l'astromancie ou l'Astrologie Judiciaire et Divinatrice* dédié à son maître.

Enfin, dernier facteur qui nous semble expliquer le changement de posture de la royauté à l'égard de la censure : l'entrée au Grand Conseil du cardinal François de La Rochefoucauld. Ce

³⁴ Chartier, « Pamphlets et gazettes », 410.

dernier succède à Henri de Gondi, cardinal de Retz, qui meurt pendant l'été 1622. La Rochefoucauld est un prélat réformateur, qui incarne en France l'esprit tridentin, en particulier dans ses aspects politiques et institutionnels. Il est particulièrement sensible à la question de la censure, puisque c'est à lui qu'on attribue, assisté de Richelieu (qui entre au Grand Conseil le 29 avril 1624), d'avoir initié le grand projet de réforme de la censure de 1623³⁵. C'est probablement sur son instigation que la Chancellerie, désormais dirigée par des catholiques dévots, décide de renouer les liens avec la Faculté de théologie dont Richelieu est devenu proviseur en septembre 1622, et exiger de façon plus systématique l'approbation des docteurs. Toutefois, la collaboration a dû être décevante puisque l'un des objectifs de la réforme de 1623 est justement de mettre en place un conseil de théologiens inféodé à la Chancellerie pour censurer les écrits théologiques en lieu et place de la faculté de théologie de Paris. La Faculté a elle-même dû se rendre compte de ses dysfonctionnements puisque le 1^{er} décembre 1623, elle décide, sous l'impulsion du syndic Jean Filesac, de durcir les conditions d'octroi de son approbation³⁶. Dans le cas de la littérature astrologique, la reprise en main de la censure semble avoir eu une certaine efficacité puisque les réimpressions de traités d'astrologie judiciaire deviennent extrêmement rares après cette date, et le contenu des almanachs parisiens est désormais beaucoup plus contrôlé. Toutefois, elle montre aussi ses limites : quelques textes d'astrologie parviennent encore à se faire imprimer à Paris jusqu'en 1628 où Louis XIII fait promulguer l'édit sur les almanachs et prédictions.

Les conséquences de ce dernier édit sont radicales : après cette date, on assiste à une longue période de vide dans l'édition d'astrologie judiciaire. La situation se maintient telle quelle jusqu'aux années 1645-1650, puis on assiste à une nouvelle période de dérapage jusqu'en 1660 : la perte de contrôle de la censure consécutive à la régence et la Fronde ainsi que l'émotion suscitée par l'éclipse de 1654 provoquent une nouvelle explosion de la littérature astrologique qui ne cesse qu'avec la reprise en main de la censure par Louis XIV.

³⁵ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1:441.

³⁶ *Decretum Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis circa Librorum Approbationem*, 1623, 1-2. Pour une analyse des motivations du décret, voir : Jean-Louis Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*, éd. par Gigliola Fragnito et Alain Tallon (Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017), 106, n. 41.

2.2 Les imprimeurs et libraires du livre d'astrologie parisiens

Qui sont les principaux producteurs et vendeurs parisiens de livres d'astrologie ? À partir des années 1560-1580, ceux-ci vivent essentiellement du commerce des almanachs et pronostications. Il peut d'agir de vendeurs à la sauvette, de colporteurs vendant sous le manteau leurs almanachs – on en trouve beaucoup au Palais – ou d'imprimeurs-libraires modestes, mais pas misérables, qui ont fait du livre d'astrologie l'un de leurs principaux secteurs d'activité. C'est sur cette dernière communauté, qui imprime et édite les textes les plus connus, que nous possédons le plus d'informations. Les noms concernés n'ont guère marqué l'histoire de l'imprimerie : Pierre Ménier père et fils, la famille Du Pré, Jean de Lastre, Jean Bessault, Jean Cavellat, Antoine Houic, Claude de Montr'œil, François Huby, Nicolas Rousset, Fleury Bourriquant, Jean Moreau, la famille Jean Promé, Nicolas Bourdin. Ils ne sont guère plus de trois-quatre à exercer simultanément. Leur production est le plus souvent prudente, pour l'essentiel des almanachs et pronostications à succès sans grande audace astrologique aux noms d'Himbert de Billy, Francesco Liberati, Claude Fabry, Jean Petit, Eustache Noël, et parfois des noms plus obscurs. Certains parmi les plus actifs comme les deux Pierre Ménier, Fleury Bourriquant ou Nicolas Bourdin savent toutefois prendre des risques lorsque la conjoncture économique est mauvaise et que le contrôle de la censure semble se relâcher : on les voit alors réimprimer des fascicules d'astrologie judiciaire ou des livres de prédictions prohibés comme les *Prophéties* de Nostradamus. Quant aux éditeurs des rares traités originaux d'astrologie savante ou textes polémiques contre l'astrologie, il s'agit quasiment toujours d'*outsiders* bien éloignés du monde du livre mathématique, mais aussi bien plus connus : leur irruption dans le monde du livre d'astrologie est un acte unique qui trouve souvent sa source dans les liens de sociabilités privilégiées entre le libraire et l'auteur, ou peut-être également, une situation économique difficile pour le libraire qui seule peut le motiver à entrer dans ce secteur du marché du livre risqué et peu honorable. C'est le cas par exemple de l'important imprimeur-libraire Toussaint du Bray qui imprime la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* de François de Cauvigny de Colomby (1614) : surtout spécialisé dans les ouvrages de littérature (qui représentent 92% de sa production³⁷), sa publication du texte de Colomby s'explique essentiellement par les liens que ce dernier entretient avec les poètes

³⁷ Roméo Arbour, *Un éditeur d'oeuvres littéraires au XVIIe siècle, Toussaint Du Bray, 1604-1636* (Librairie Droz, 1992), 8.

parisiens, en particulier le cercle de Malherbe, dont plusieurs membres publient chez De Bray³⁸. On peut aussi nommer l'imprimeur-libraire Pierre Chevalier qui fait paraître *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* de Berthelemy Heurtevyn (1619), ou encore Cardin Besongne éditeur de *l'Uranie* et du *Centiloque* de Nicolas Bourdin (1640 et 1651) : spécialisés dans les belles-lettres et le droit, les deux ne feront pas d'autres irruptions dans le domaine du livre d'astrologie.

Dans les dernières décennies du 16^e siècle, les artisans parisiens du livre d'astrologie vivent encore dans les alentours de l'Université, vieil héritage du temps où les *libri astrologici* constituaient une production honorable pour les libraires humanistes du Quartier latin. Néanmoins, dès les années 1560 les grands noms de l'édition du livre de mathématiques ont déserté ce secteur risqué du marché pour le laisser à de petits imprimeurs-libraires qui ont moins à perdre à se confronter aux aléas de la censure. Dans toute la seconde moitié du 16^e siècle, les deux importants libraires Jérôme de Marnef et Guillaume Cavellat sont les principaux producteurs de *libri mathematici* à Paris : souvent associés, ils sont à l'origine de la plupart des éditions des années 1550-1600 du traité de la *Sphère* de Sacrobosco (en latin ou français) et des *Elementorum libri* d'Euclide. Avant 1560, Cavellat fait des incursions régulières dans le livre d'astrologie : il publie la première édition de la *Cosmographia* d'Antoine Mizauld en 1553, imprime la traduction d'Alcabitius par Oronce Finé en 1556 et 1557, et fait paraître à de nombreuses reprises *l'Almagesti* de Ptolémée (dans la traduction de Stephanus Gracilis en 1556, dans celle d'Erasmus Reinhold en 1556, 1557, 1560)³⁹. Après 1560, on ne lui en connaît aucune. Seul Jérôme de Marnef est crédité, selon La Croix du Maine, d'une édition de la traduction française du traité d'interprétation des songes *De somniorum interpretatione* d'Artémidore d'Éphèse pour l'année 1573, mais nous n'avons pas retrouvé de traces de cet ouvrage et on ne peut en aucun cas le qualifier de manuel d'astrologie⁴⁰.

Parmi les libraires qui continuent l'aventure dans ce secteur de l'édition, la dynastie des imprimeurs Pierre Ménier (Mesnier ou Meynier), père et fils, tire son épingle du jeu. Pierre l^{er}

³⁸ Arbour, 95-96.

³⁹ Antoine Mizauld, *De mundi sphaera, seu Cosmographia, libri tres : figuris et demonstrationibus illustrati* (Paris : Guillaume Cavellat, 1553).

⁴⁰ Grudé La Croix du Maine, *Premier volume de la Bibliotheque du sieur de la-Croix-du-Maine*, 44. L'ouvrage est désigné sous le titre : *L'epitome des cinq liures d'Artemidore ancien autheur, traictant des Songes*. Il s'agit probablement d'une réédition de la traduction française par Charles Fontaine du *De somniorum interpretatione*, qui parait la première fois à Lyon chez Jean de Tournes en 1546 sous le titre : *Epitome des trois premiers livres d'Artemidore traitant des songes*.

Ménier est issu d'une famille très honorable : il est l'héritier de Maurice Ménier, un imprimeur-libraire très actif dans les années 1550, éditeur de plusieurs classiques de Cicéron, de textes religieux et de littérature profane (notamment le *Quart livre* de Rabelais). Il est marié en 1574 à Marguerite Du Tillet et exerce à Paris entre 1581 et 1605 environ⁴¹. En 1600, il est dit imprimeur juré de l'Université de Paris⁴². Son officine est d'abord établie rue des Sept-Voies (non loin du collège des Grassins) en 1581, puis à partir de 1587, rue d'Arras, près de la porte Saint-Victor⁴³. Alors que son père était l'archétype de l'imprimeur-libraire humaniste à succès, Pierre Ménier subit durement la dégradation de la situation économique de l'imprimerie parisienne pendant les guerres de religion ; il vivote de l'impression de libelles et quelques traités de droit, de politique et de religion en langue vulgaire comme une édition de *l'Histoire de France* de Bernard de Girard Du Haillan (1585) ou *l'Imitation charitable et chrestienne a une damoysele seduite en la Foy* de René Benoist (1587). C'est ce qui explique vraisemblablement son investissement très précoce dans le livre d'astrologie. Dès 1581, il imprime les almanachs et pronostications d'Himbert de Billy : on a retrouvé notamment une *Pronostication perpetuelle* pour l'année 1581 et les *Almanachs* des années 1592 et 1595⁴⁴. Pendant les années de la Ligue, qu'il soutient activement par sa propagande, il imprime également un exemplaire des *Prophéties* de Nostradamus (1589)⁴⁵. En 1600, il imprime l'almanach de Jason de Netlac. Quant à son fils, Pierre Ménier, qui exerce à Paris entre 1606 et 1642 environ, il poursuit quelques années la tradition paternelle du livre d'astrologie : il imprime en 1616 les *Predictions pour cinq années des choses plus memorables* de Jean Petit et

⁴¹ Philippe Renouard, *Documents sur les imprimeurs, libraires, cartiers, graveurs, fondeurs de lettres, relieurs, doreurs de livres, faiseurs de fermoirs, enlumineurs, parcheminiers et papetiers ayant exercé à Paris de 1450 à 1600*, [réimpression] (Genève : Slatkine, 1969), 191.

⁴² A.N., MC/ET/XVIII/130, *Minutes et répertoires du notaire Jean I Charles, janvier 1591 - novembre 1623 (étude XVIII)*, 4 août 1600, f° VIII/XX/XIX : « Mise en apprentissage de Chrestien Robelet fils d'Etienne Robelet, bourgeois de la ville d'Autun (ou Autrey) en Bourgogne, pour 4 ans, avec Pierre Menier imprimeur juré en l'Université de Paris, sans débours. »

⁴³ Philippe Renouard, *Imprimeurs parisiens, libraires, fondeurs de caractères et correcteurs d'imprimerie, depuis l'introduction de l'imprimerie à Paris (1470) jusqu'à la fin du XVIe siècle* (Paris : A. Claudin, 1898), 265; Renouard, *Documents sur les imprimeurs, libraires, cartiers, graveurs, fondeurs de lettres, relieurs, doreurs de livres, faiseurs de fermoirs, enlumineurs, parcheminiers et papetiers ayant exercé à Paris de 1450 à 1600*, 191.

⁴⁴ Himbert de Billy, *Prognostication perpétuelle, composée et pratiquée par les plus experts et anciens modernes astrologues et médecins, comme Pythagoras... Joseph Le Juste, Daniel le Prophète, Me Estienne de Prato, Seraphino, Calbarisi et Guido en leurs almanachs et plusieurs autres* (Paris : Pierre Ménier, 1580). Les références des deux almanachs sont données ici : Andrew Pettegree, Malcolm Walsby, et Alexander Wilkinson, éd., *French Vernacular Books / Livres vernaculaires français : Books Published in the French Language before 1601 / Livres imprimés en français avant 1601*, vol. 1 (Leiden Boston : Brill, 2007), 164-65.

⁴⁵ Patrice Guinard, « Historique des éditions des "Prophéties" (1555-1615) », *Revue française d'histoire du livre*, n° 129 (2008) : 76.

profite des troubles de l'interrègne pour imprimer lui aussi, suivant l'exemple de son père, les *Prophéties* de Nostradamus en 1610, puis vers 1612 (impression non datée)⁴⁶. Néanmoins, le fils ne reste pas dans ce secteur d'activité au-delà de la période de libéralité des années 1610-1617 et décide de s'en tenir ensuite aux libelles traitant de l'actualité et aux petits ouvrages de droit ou de religion en langue vulgaire.

Parmi les autres parisiens habituellement investis dans le livre d'astrologie, notons l'imprimeur-relieur Jean de Lastre, connu de 1574 à 1585, dont on ne sait pas grand-chose, sinon qu'il est spécialisé dans les libelles ayant trait à l'actualité, et qu'il déménage régulièrement son officine à travers Paris⁴⁷. La Croix du Maine lui attribue l'édition des almanachs et discours astrologiques d'un certain Francesco (« François ») Liberati de 1575 à 1584, astrologue de Rome⁴⁸. Il ne nous reste rien de cette production, sauf un *Discours contre Cyprian Leovitius et autres modernes astrophiles* paru chez Guillaume Auvray en 1575, et deux discours sur les comètes de 1577 puis de 1582 chez Jean de Lastre⁴⁹. On peut également mentionner Jean Cavellat (ou Cavelat) qui fait une brève incursion dans le livre d'astrologie pendant la Ligue. Il est le troisième fils de Guillaume Cavellat et le gendre du célèbre libraire, papetier-juré et fondateur de caractères Guillaume Le Bé⁵⁰. Son officine est située rue Saint-Jean-de-Latran, à l'enseigne de la Salamandre, près du collège de Cambrai. Son activité est davantage celle d'un négociant de livre que d'un éditeur puisqu'il n'a publié que six livres, entre 1584 et 1588. Parmi eux figurent les almanachs d'Himbert de Billy pour les années de 1588 et 1589 avec la double adresse de Benoit Rigault à Lyon et de Jean Cavellat à Paris⁵¹. Un autre nom du Quartier latin est l'imprimeur François Huby, dont la boutique est située rue

⁴⁶ Guinard, 77.

⁴⁷ Geneviève Guilleminot-Chréten, « Les canards du XVI^e siècle et leurs éditeurs à Paris et Lyon », in *Rumeurs et nouvelles au temps de la Renaissance* (Paris : Klincksieck, 1997), 53.

⁴⁸ Grudé La Croix du Maine, *Premier volume de la Bibliothèque du sieur de la-Croix-du-Maine*, 101-2.

⁴⁹ Francesco Liberati, *Discours contre Cyprian Leovitius et autres modernes astrophiles, lesquels pour les effects des quatre eclipses solaires, unions des planettes au signe d'Aries, & grande conjunction, qui doivent ensuivre depuis l'an mil cinq cens soixante dix neuf, jusques à l'an mil cinq cens quatre vingts & huict, jugent non seulement la fin de l'Empire romain, mais encore du turc, secte mahometane, & mesme du monde* (Paris : Guillaume Auvray, 1575); Francesco Liberati, *Discours de la comète commencée à apparoir sur Paris le XI jour de novembre mil cinq cens septante-sept à six heures du soir. Avec la déclaration de ses présages et effets par excellent astrologue M. François Liberati, de Rome* (Paris : Jean de Lastre, 1577); Francesco Liberati, *Discours de la prodigieuse comette apparue sur la ville de Paris, le douzième iour de may, 1582. avec la prediction de l'éclipse du Soleil de ceste année, et de la grande conionction de Saturne et Iupiter qui s'enfuyura l'an 1583. le 2. iour de may. Composé par m. François Liberati de Rome docteur & astrologue italien* (Paris : Jean de Lastre, 1575).

⁵⁰ Sur Jean Cavellat, on peut consulter : Philippe Renouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle. Fascicule Cavellat, Marnef et Cavellat*, éd. par Isabelle Pantin (Paris : Bibliothèque Nationale, 1986), 453-57.

⁵¹ Renouard, 455-57.

Saint-Jacques à l'enseigne de la Bible d'Or : il se charge d'imprimer l'almanach de Jason de Netlac, probablement des années 1602 à 1608.

Un autre nom obscur, mais non pas inintéressant, est le libraire Jean Moreau. Il incarne peut-être avec le plus de fidélité le vague héritage des imprimeurs de *libri mathematici* de la Renaissance. On ne sait pas grand-chose de lui sinon qu'il exerce rue Saint-Jacques à l'enseigne de la Croix blanche. Actif de 1615 à 1628, on connaît de lui une quinzaine de productions⁵². Il s'agit pour l'essentiel de livres de cours et de petits traités sans grande importance composés par des savants parisiens proches de l'Université – des textes aujourd'hui très difficiles à trouver, ce qui semble indiquer un tout petit volume de production. On y trouve néanmoins tous les futurs grands noms des mathématiques parisiennes : Jean Boulenger, Claude Mydorge, Pierre Petit, Jacques Chevreuil, James Hume, Jean-Baptiste Morin. On y trouve également Antoine de Villon et Gabriel Naudé. Le libraire semble avoir eu un réel talent à dénicher les personnalités prometteuses de son temps. C'est Jean Moreau qui imprime le pamphlet *Astrologicarum domorum cabala detecta* de Jean-Baptiste Morin (1623) ainsi que *L'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624).

À partir des premières années du 17^e siècle, la position de plus en plus dure de la Faculté de théologie à l'égard de l'astrologie incite vraisemblablement les derniers imprimeurs d'almanachs et de livres d'astrologie vivant dans les environs de l'Université à cesser cette activité. La production et la vente du livre d'astrologie sont alors récupérées par des imprimeurs-libraires travaillant dans les zones moins contrôlées de Paris, sur les ponts ou près du Palais – des individus de petite réputation parvenus à échapper aux diverses tentatives des autorités pour les faire réintégrer les quartiers de l'Université qui y voient un moyen de diversifier leur activité⁵³. On possède peu d'informations à leur sujet. Parmi eux, on peut citer Fleury Bourriquant, modeste imprimeur-libraire originaire de Lyon, spécialiste de l'impression des libelles et d'almanachs, actif de 1603 à 1629 (sa veuve poursuit à nom jusqu'en 1634) ; il tient boutique sur l'île du Palais, et parmi ses productions on compte : pour la décennie 1600-1610, une *Pronostication des peres anciens* anonyme ainsi que des éditions apocryphes de l'almanach d'Himbert de Billy et de l'almanach de Claude Fabry (les deux auteurs étant

⁵² D'après le catalogue du SUDOC.

⁵³ Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 1:356-57.

probablement décédés depuis longtemps)⁵⁴ ; pour la décennie 1620-1630, les *Centuries prophetiques* et l'almanach de Jean Belot⁵⁵ ; en 1633 et 1634, les premières éditions de l'almanach d'Eustache Noël⁵⁶. On peut citer également la famille Promé (Jean I et son épouse Catherine Lhermitte, puis leurs enfants Pierre et Jean II) active de 1622 à 1670, grande productrice d'almanachs, qui tient boutique au bout du Pont-neuf, au coin de la rue Dauphine ; à partir de 1632, elle imprime les almanachs Jean Petit, puis à partir de 1634 du pseudo Jean Petit⁵⁷ ; à partir de 1635, elle prend la suite de Bourriquant pour la publication de l'almanach et des prédictions d'Eustache Noël ; enfin, en 1642, elle réimprime *Le miroir d'astrologie naturel* de Sinibal de Spadacine⁵⁸. Le libraire Nicolas Bourdin est une autre figure notable : tenant une boutique précaire sur l'île de la Cité (on lui connaît au moins cinq déménagements⁵⁹), il est l'imprimeur favori des sulfureux ouvrages d'astrologie et de divination de Jean Belot entre 1619 et 1625⁶⁰ ; dans ce cas précis, la liberté dont jouit le libraire en matière d'impression des ouvrages ne s'explique pas seulement par son éloignement géographique par rapport au Quartier latin : Bourdin est l'un des rares imprimeurs calvinistes et la presse officielle de Charenton ; il bénéficie de protections spéciales de la part des réseaux

⁵⁴ *La Pronostication des peres anciens, sur les années, mois, & iours de toute l'année* (Paris : Fleury Bourriquant, 1611); Himbert de Billy, *Almanach pour l'an mil six cens vnze. Composé et diligemment calculé par M. Imbert de Billy* (Paris : Fleury Bourriquant, 1610); Claude Fabri, *Almanach pour l'an bissextil M.DC.XII. Composé par M. Claude Fabry... Augmenté de l'Almanach du Palais...* (Paris : Fleury Bourriquant, 1611).

⁵⁵ Jean Belot, *Centuries prophetiques, revelées par la sacrée theurgie, et secrette astrologie, à M. Jean Belot... , jusques en l'an M.DC.XXX* (Paris : Fleury Bourriquant, 1622). Réimpression en 1624. Il s'agit d'une reprise du même texte imprimé chez le parisien Anthoine Champenois en 1620 et 1621. Un almanach pour l'année 1622 a été conservé : Jean Belot, *Almanach, ou Éphéméride pour l'an 1622... par M. Jean Belot...* (Paris : Fleury Bourriquant, 1622). Un autre pour l'année 1623 est indiqué dans le catalogue de la BNF (V-30058), mais il a été égaré : Jean Belot, *Almanach, ou Diaire prophétique et royal pour l'an M.DC.XXIII...* (Paris : Fleury Bourriquant, 1623).

⁵⁶ Eustache Noël, *Almanach ou Éphéméride pour l'an de grace M.DC.XXXIII ... par M. Eustache Noël. Avec l'Almanach du Palais ...* (Paris : Fleury Bourriquant, 1633); Eustache Noël, *Almanach ou Éphéméride pour l'an de grace M.DC.XXXIII ... par M. Eustache Noël. Avec l'Almanach du Palais ...* (Paris : Fleury Bourriquant, 1634).

⁵⁷ Jean Petit, *Almanach pour l'an de grace 1632, contenant amples Prédictions des changemens et mutations de l'air, de maladies, fertilité ou infertilité des biens terriens, supputé sur 52 figures astrologiques par M. Jean Petit...* (Paris : Jean Promé, 1632); Jean Petit, *Almanach ou ephemerides pour l'année 1634. Supputé sur le vray climat et Meridien de Paris. Composé et diligemment calculé par M. Jean Petit... Les vrayes coppies de son Almanach, pour les Années 1634, et 1635, escrites de sa main* (Paris : Jean Promé, 1634).

⁵⁸ Sinibal de Spadacine, *Le miroir d'astrologie naturel. Traictant de l'inclination de l'homme ... Avec un traicté de la complexion et maladies des femmes ... Où est adjousté de nouveau la cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune* (Paris : Jean Promé, 1642).

⁵⁹ En 1624, son adresse change plusieurs fois : en l'île du Palais, place Dauphine, vis-à-vis les Augustins ; au Palais, sur la montée pour aller à la Grande Salle ; rue des Sept-Voies ; au bas de la rue de la Harpe. En 1632-1634, il est dit rue Neuve-du-Palais.

⁶⁰ Jean Belot, *Instruction familière et très facile pour apprendre les sciences de chiromance et physiognomie ... plus un Discours astrologique* (Paris : Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619); Jean Belot, *L'Œuvre des œuvres, ou le plus parfaict des sciences steganographiques, paulines, armadelles, et lullistes, 2^e éd.* (Paris : Nicolas Bourdin, 1623).

protestants de la Cour. Tous ces libraires sont spécialistes de la « zone grise » de la réglementation sur le livre d'astrologie ; ils agissent sous le regard tolérant – et peut-être adouci par quelques pièces – des lieutenants de la prévôté, qui laissent passer les contenus douteux tant qu'ils ne suscitent pas les plaintes des théologiens largement ignorants de ces productions.

Dans le marché national de l'édition du livre d'astrologie, les libraires parisiens n'occupent pas la meilleure position. Des années 1560 aux années 1620, ils sont dominés économiquement par leurs concurrents de Lyon qui mettent à profit le régime d'édition plus libéral de leur ville pour accaparer l'édition et la mise sous presse des principaux almanachs et réimprimer les livres d'astrologie qui ne passent pas la censure parisienne. Le contraste social est saisissant entre la richesse des têtes de file lyonnaises du livre d'astrologie, les puissantes familles de libraires Rigaud, Tournes et Tinghi, et la précarité de leurs homologues parisiens, les modestes Ménier, Bourriquant ou Promé. La dégradation de la censure parisienne dans les années 1610-1625 permet néanmoins aux Parisiens de rattraper les Lyonnais en termes de production : les réimpressions de manuel d'astrologie font leur retour à Paris et c'est également dans la capitale que paraissent pour la première fois les ouvrages de Jean Belot, Antoine de Villon ou Jean-Baptiste Morin. La cité du Rhône voit ensuite sa production astrologique s'effondrer à partir de 1628-1630 lorsque les critères de censure de l'une et l'autre ville sont désormais alignés : les quelques auteurs osant publier sur l'astrologie, confrontés aux mêmes conditions de censure à Paris et Lyon, ont alors plus intérêt à les faire imprimer dans la capitale, afin de bénéficier d'un prestige plus grand. Pour ce qui est des almanachs et des réimpressions, la concurrence se fait désormais avec les imprimeurs troyens et rouennais, beaucoup plus compétitifs sur le format de livre à bas coût et qui bénéficient de conditions de censure plus libérales pour les réimpressions. À partir de la fin des années 1640, les grandes productions parisiennes, les almanachs de Jean Petit et Eustache Noël migrent à Troyes.

2.3 Évolution du marché pour deux types de publication : le traité d'astrologie savante et le traité polémique

Abordons maintenant l'évolution de la production pour deux types de publication astrologique en détail : l'édition astrologique savante, c'est-à-dire les manuels et traités d'astrologie judiciaire anciens et modernes de plus de 64 pages in-quarto, et les textes

polémiques. À la différence des almanachs, on peut assurer que la quasi-intégralité de ces deux types de publication est connue et a été conservée, ce qui nous permet d'en faire une analyse exhaustive. Le cas des almanachs, trop complexe pour cette étude, n'est pas traité.

2.3.1 Les traités d'astrologie savante

La principale publication à étudier pour connaître le point de vue des censeurs sur l'astrologie est l'édition astrologique savante. Elle est traditionnellement la plus prestigieuse et se trouve au centre de l'actualité scientifique tout au long du 16^e siècle. C'est à elle, et non aux productions astrologiques « de seconde zone », comme les almanachs, que les censeurs accordent le plus d'attention. Elle subit dramatiquement les conséquences de l'inflexion de la politique royale et religieuse française à l'égard de l'astrologie dans les années 1560-1580 : à partir des années 1560, et jusqu'en 1615, tous les différents types d'ouvrages d'astrologie savante semblent censurés préventivement, que ce soit les classiques de l'astrologie grecque et arabe dont les textes ont fait l'objet de nouvelles éditions, traductions ou de nouveaux commentaires de la part des érudits humanistes, ou bien les œuvres originales composées sur l'astrologie par les nouvelles générations de savants astrologues.

Comment expliquer cette priorité ? L'explication la plus probable tient aux présupposés idéologiques qui motivent la mise en place de la censure au milieu du 16^e siècle. En effet, pour le pouvoir royal et l'Église de France, la censure est surtout conçue comme un outil permettant de stopper la diffusion des idées protestantes. En effet, selon une interprétation historique largement répandue parmi les puissances catholiques de l'époque, l'hérésie protestante est une hérésie livresque, née parmi les savants et principalement fondée sur une mauvaise interprétation des textes saints. Son modèle de diffusion est « du haut vers le bas » : elle aurait d'abord touché les populations éduquées avant de se répandre dans le bas peuple que l'ignorance rendait plus facilement perméable aux erreurs. Mais c'est surtout la conversion des princes qui est conçue comme le point de basculement d'un pays à l'hérésie. L'adage « *cujus regio, ejus religio* » s'applique également ici : le peuple suit le prince dans sa foi et dans ses erreurs. Dès lors, pour la génération de censeurs qui vient après le concile de Trente, l'urgence est à la réforme des consciences des élites, et non des masses. Ce sont les savants qu'il faut en priorité protéger de l'hérésie et de la superstition, en particulier la superstition astrologique. Quant aux masses, il est jugé qu'elles adopteront de façon naturelle le comportement des élites une fois celles-ci converties. Ce n'est qu'à partir des premières

années du 17^e siècle que la question des superstitions populaires devient la priorité pour les évêques français, et cette préoccupation touche le monde de la censure encore plus tardivement. Dans le cas de l'astrologie, une telle attitude s'enracine également dans le constat que l'astrologie est un savoir universitaire et érudit : le mauvais astrologue est d'abord un savant que son *hybris* a égaré dans sa quête du savoir ; la condamnation de l'astrologie telle qu'on la retrouve chez de nombreux humanistes est une condamnation de la *vaine curiosité* qui, selon Augustin, est le péché de prédilection du savant. On se trouve donc à l'opposé de la vision de la fin du 17^e siècle qui interprète historiquement la naissance de l'astrologie comme une contamination progressive de la discipline savante de l'astronomie par les superstitions populaires.

2.3.1.1 L'arrêt de l'impression des classiques de l'astrologie

À Paris, après 1561, on n'observe ainsi l'impression d'aucun des classiques de l'astrologie antique ou médiévale, alors que ceux-ci ont bénéficié de nombreuses éditions dans la première moitié du 16^e siècle. C'est le cas en particulier du *Quadripartitum* de Ptolémée, l'ouvrage sûrement le plus fondamental de l'enseignement de l'astrologie à la Renaissance. Plusieurs fois commenté par les maîtres scolastiques, le texte est conservé dans plusieurs manuscrits détenus par les collèges parisiens et facilement accessible. Imprimé sous diverses traductions à Venise, Bâle ou Nuremberg dès la fin du 15^e siècle, il connaît une belle édition parisienne dans sa traduction par Platon de Tivoli en 1519, par l'atelier de l'imprimeur Jean La Porte⁶¹. Le texte paraît également une nouvelle fois dans la capitale, trente ans plus tard, mais cette fois-ci de façon partielle : l'ancien élève de l'université de Wittenberg en résidence au collège de Beauvais, Gervasius Marstaller, disciple de Melanchthon, fait en effet paraître en 1549 chez l'imprimeur parisien d'origine allemande Chrétien Wechel un recueil d'*Encomia* à la louange de l'astrologie divinatoire ; l'ouvrage est dédié à Oronce Finé et contient les trois premiers chapitres du premier livre du *Quadripartitum* de Ptolémée dans la traduction composée par Melanchthon lui-même⁶². Bien que le *Quadripartitum* dans sa traduction latine reste le texte de référence pour apprendre l'astrologie judiciaire parmi les astrologues français jusqu'à la fin du 17^e siècle, comme on le voit encore dans l'*Astrologia gallica* de Jean-Baptiste

⁶¹ Claude Ptolémée, *Quadripartitum iudiciorum opus Claudij Ptolemei Pheludiensis. ab Joanne Sieurreo brittulliano Bellouacensi recognitum* (Paris : Jean de La Porte, 1519).

⁶² Gervasius Marstaller, *Artis divinatricis, quam astrologiam seu iudiciariam vocant, encomia et patrocinia* (Paris : Chrétien Wechel, 1549).

Morin, il n'est plus réimprimé à Paris après 1560. On le voit toutefois régulièrement paraître sous forme d'œuvre intégrale ou d'extraits choisis dans les autres grands centres d'imprimerie européens : Bâle, Lyon, Prague, Francfort ou Pérouse, jusqu'au milieu du 17^e siècle.

Autre exemple de classique qui n'est plus réimprimé, le *Liber introductorius* ou *Isagoge* d'Alcabitius. Le texte de l'astrologue arabe du 10^e siècle est très apprécié dans les universités médiévales et renaissantes du fait de son format synthétique qui le rend particulièrement adapté à l'enseignement, mais aussi à cause du peu de place qu'il accorde aux parties de l'astrologie judiciaire jugées les plus suspectes par les autorités ecclésiastiques, les élections et interrogations. Il connaît une belle fortune à Paris au milieu du 16^e siècle. Le texte dans sa traduction latine par Jean de Séville (12^e siècle) avec son commentaire par le maître ès art de l'Université de Paris Jean de Saxe (14^e siècle) est imprimé à Paris en 1521 par l'imprimeur Jean de Colines, et à Lyon en 1519-1523 par G. Huyon pour B. Trot⁶³. Le professeur royal Oronce Finé, titulaire de la première chaire de mathématiques du Collège royal, en fait l'un de ses ouvrages de prédilection : il en compose une traduction en français qu'il fait paraître en 1543 à Paris chez Simon de Colines sous le titre *Briefve et isagogique introduction sur la Judiciaire Astrologie*, conjointement avec une instruction sur les éphémérides⁶⁴. Le texte est réimprimé en 1551 à Paris par le successeur de Colines, Regnault Chaudière⁶⁵, puis en 1556 et 1557 par l'imprimeur Guillaume Cavellat. On peut citer également le *Compendium astronomorum peritissimi* d'Alfraganus (dernière impression dans la traduction latine de Jean de Séville chez Chrétien Wechel en 1546⁶⁶) ou le *De electionibus* attribué à Massalah et Ptolémée (dernière impression en 1513).

⁶³ Alcabitius, *Alcabitii ad magisterium judiciorum astrorum isagoge, commentario Joannis Saxonii declarata. (Latine vertit Joannes Hispalensis.)* (Paris : Simon de Colines, 1521); Alcabitius, *Alcabitius astronomie judicarie principia tractans cum Joannis Saxonii commentario. Additus annotationibus per Petrum Turrellum...* (Lyon : G. Huyon pour B. Trot, 1519).

⁶⁴ Oronce Fine et Alcabitius, *Les canons et documens tresamples, touchant l'usage et pratique des communs almanachz, que l'on nomme ephenerides. Briefve & isagogique introduction, sur la judiciaire astrologie...* (Paris : Simon de Colines, 1543).

⁶⁵ Oronce Fine et Alcabitius, *Les canons et documents très amples touchant l'usage et pratique des communs almanachz que l'on nomme éphémérides. Briefve et isagogique introduction sur la judiciaire astrologie... avec un traité d'Alcabice... touchant les conjonctions des planètes en chascun des 12 signes et de leurs pronostications...* (Paris : Regnault Chaudière, 1551). Sur les éditions par Guillaume Cavellat, voir : Renouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle. Fascicule Cavellat, Marnef et Cavellat*, 87-88, 112.

⁶⁶ Alfraganus, *Alfragani astronomorum peritissimi compendium, id omnes quod ad astronomica rudimenta spectat complectens, Ioanne Hispalensi interprete* (Paris : Chrétien Wechel, 1546).

Ainsi, on peut considérer que dès l'ordonnance d'Orléans de 1561, la censure parisienne fait le choix d'interdire totalement la réédition des classiques de l'astrologie judiciaire. Le fait que la Faculté de théologie ait fait un choix similaire à la suite de l'affaire Simon de Pharès a sûrement constitué un précédent important rendant la décision acceptable pour des hommes de loi pourtant acquis aux idéaux humanistes, tout comme l'hostilité personnelle du chancelier Michel de L'Hospital à l'égard de l'astrologie. Contrairement à ce qui s'observe à Rome, où les cardinaux de la congrégation de l'Index décident en juillet 1597 que les livres d'astrologie judiciaire des auteurs païens ne doivent pas être censurés, la Chancellerie rompt avec la tradition de tolérance humaniste qui considère que les textes anciens ne peuvent faire l'objet de censure. En outre, en France, les auteurs de langue grecque et de langue arabe sont mis sur pied d'égalité, alors qu'ailleurs Ptolémée fait généralement l'objet de concessions spécifiques. Il faut toutefois noter une exception au tableau : la première édition par Joseph-Juste Scaliger des *Astronomica* du poète latin Manilius, l'un des grands classiques de la littérature astrologique, qui paraît en 1579, juste avant la proclamation de l'ordonnance de Blois, grâce au travail de l'imprimeur du Roi Mamert Patisson (qui a repris l'officine de Robert II Estienne dont il a épousé la veuve). L'ouvrage est dédié à Henri III et bénéficie d'un privilège royal. Toutefois, l'intérêt de cette édition n'est pas dans le contenu théorique d'un des plus anciens poèmes didactiques sur l'astrologie, mais il réside essentiellement dans le tour de force philologique accompli par Scaliger, qui a profondément corrigé le texte tel qu'il était reçu jusqu'à alors. Le philologue – qu'on ne peut soupçonner de sympathies envers l'astrologie – ne se prive pas de parsemer son texte de commentaires raillant la bêtise des astrologues anciens. Autre facteur permettant d'expliquer le fait que l'ouvrage ait échappé à la censure : la protection royale dont bénéficie l'imprimeur, qui le préserve des pressions de la Faculté de théologie.

Il faut attendre 1640 pour voir reparaitre à Paris un classique de l'astrologie avec la mise sous presse de la première traduction française du *Tetrabiblos* de Ptolémée qui paraît sous le titre de *l'Uranie ou la Traduction des quatre livres des jugements des astres de Claude Ptolémée*⁶⁷. Elle est l'œuvre de Nicolas Bourdin, marquis de Villennes, né en 1583, aristocrate, homme de lettres et poète parisien appartenant à la clientèle de Gaston d'Orléans. Fort de

⁶⁷ Nicolas Bourdin, *L'Uranie de messire Nicolas Bourdin, ou la Traduction des quatre livres des jugements des astres de Claude Ptolémée*,... (Paris : Cardin Besongne, 1640).

ses probables contacts au Conseil (son père avait été greffier au Conseil privé du Roi), il est parvenu à faire autoriser la publication de son ouvrage en le présentant comme un exercice d'érudition littéraire : il précise en introduction n'être pas « dans le dessin de parler icy de l'Astrologie, ny de sa defense contre tous ses ennemis⁶⁸ » et s'en tient de fait à une traduction sobre avec un minimum de commentaire. L'auteur s'est adressé à l'imprimeur Cardin Besongne, vivant au Palais, un artisan bien connu du milieu des amateurs de belles-lettres et de théâtre ; il est probablement un ami personnel de l'auteur, et n'a jamais fait d'incursion dans le livre d'astrologie. Avec sa traduction du *Tetrabiblos*, Bourdin semble se placer dans la continuité de Scaliger, et ne voir dans le texte ancien qu'un intérêt philologique. En réalité, l'homme de lettres est un partisan convaincu de la judiciaire, et entretient des contacts actifs avec plusieurs des plus importants spécialistes en la matière comme Pierre Desnoyers, secrétaire de Louise-Marie de Gonzague, Ismaël Boulliau, secrétaire des frères Dupuy, ou le professeur royal Jean-Baptiste Morin. Le privilège de *l'Uranie* est signé de la main du conseiller-secrétaire Michel Renouard, qui s'est montré une fois de plus complaisant sur ce point.

Le succès semble s'être montré au rendez-vous pour Bourdin puisque celui-ci profite des troubles de la Fronde pour retenter sa chance et faire paraître en 1651, toujours chez Cardin Besongne, la traduction du *Centiloque*, le célèbre recueil d'aphorismes astrologiques pseudoptoléméen. Cette fois-ci, il ne s'agit plus d'une simple traduction, puisque chacun des cent aphorismes est accompagné d'un volumineux commentaire cherchant à déterminer son utilisation exacte pour la pratique horoscopique. Afin de ne pas avoir à obtenir une nouvelle permission, Bourdin réemploie le privilège de *l'Uranie* de 1640, et maquille le titre du *Centiloque* en le renommant *Seconde partie de l'Uranie* : il s'agit de faire passer la *Seconde partie de l'Uranie* pour la simple section finale de sa traduction du *Tetrabiblos*. Cela est évidemment illégal, mais l'auteur, probablement bien informé du chaos régnant à la Chancellerie pendant la Fronde, a pu échapper aux filets de la censure⁶⁹. Le texte suscite quelques années plus tard une réponse de la part de Jean-Baptiste Morin qui fait imprimer en 1654 à ses dépens des *Remarques astrologiques... sur le commentaire du Centiloque de Ptolémée mis en lumière par Messire Nicolas de Bourdin* : il s'agit d'une critique acerbe,

⁶⁸ Nicolas Bourdin, « Au lecteur », in *L'Uranie de messire Nicolas Bourdin* (Paris : Cardin Besongne, 1640).

⁶⁹ Le privilège de *l'Uranie* est formel : l'imprimeur ne reçoit de permission que pour la traduction du *Tetrabiblos*.

aphorisme par aphorisme, des choix de traductions et des explications astrologiques de l'auteur. Bourdin ne semble pas s'en émouvoir, et il aura par la suite une carrière honorable, aussi bien dans les belles-lettres que dans le service du Roi : il est membre de l'académie de l'abbé d'Aubignac vers 1654, puis est nommé gouverneur de Vitry-le-François vers 1665. Il finit ses jours en 1676.

Notons que l'audace de Bourdin, qui force la main de la censure parisienne pour faire paraître un classique de l'astrologie, est exceptionnelle : même Joseph Scaliger qui avait pourtant choisi Paris pour faire imprimer sa première édition de 1579 des *Astronomica* du poète latin Manilius, opte finalement pour Leiden pour sa nouvelle édition de 1599-1600. Quant à Ismaël Boulliau, qui fait réimprimer le texte de Scaliger avec de nouveaux commentaires en 1655, son choix se porte sur un imprimeur de Strasbourg et non sur un imprimeur français ; il bénéficie pourtant de très bons contacts dans la Robe parisienne grâce à ses contacts au cabinet des frères Dupuy.

2.3.1.2 *Les traités et manuels d'astrologie judiciaire et les prédictions individuelles*

Autre type de production aussi fondamental que les classiques : les traités ou manuels originaux composés par des « modernes » sur l'astrologie judiciaire et les prédictions individuelles. Le milieu du 16^e siècle voit une production diverse et de qualité surgir parmi les savants proches de l'Université et du Collège royal : le traité *De abditis rerum causis* de Jean Fernel, la *Briefve et isagogique introduction sur la iudiciaire astrologie* d'Oronce Finé (avec de nombreux traités d'astronomie mathématique) et les ouvrages de météorologie astrologique d'Antoine Mizauld, comme les *Phaenomena, sive aera Ephemerides* (1546), *Le miroueer du temps* (1547), ou son dialogue médico-philosophique entre le dieu de médecine Asclépius et la déesse de l'astrologie Uranie, *Aesculapii et Uraniae medicum et astronomicum ex colloquio* publié à Lyon en 1550, et paru dans une deuxième édition traduite et révisée sous le titre *d'Harmonia coelestium corporum et humanorum* à Paris en 1555.

Tout comme les classiques de l'astrologie judiciaire, ce type de production subit durement le changement de politique à l'égard de l'astrologie judiciaire. Entre 1560 et 1618, il disparaît du paysage éditorial parisien. Certes, on trouve encore imprimés à Paris des productions « astrologisantes ». C'est le cas par exemple de longs poèmes didactiques abordant la question de l'astrologie judiciaire à la manière des *Astronomica* de Manilius, comme la *Galliade* de Guy Lefèvre de La Boderie (1578) ou l'*Uranologie* de Jean-Édouard du Monin

(1583), qui y consacrent des exposés substantiels. Le livre 4 de *l'Uranologie* tente ainsi d'enseigner la composition d'un horoscope. Néanmoins, la visée poétique du propos et l'absence d'éléments techniques désarment la « nocivité astrologique » de ces textes, cela d'autant plus que leurs auteurs prennent la peine d'y dénoncer les méfaits de l'astrologie judiciaire. Comme l'observe Isabelle Pantin, « aucun astrologue ne saurait calculer un horoscope grâce à *l'Uranologie*⁷⁰ », et il est à parier que pour le censeur, ces allusions à l'astrologie tiennent de la licence poétique, d'autant plus qu'elles sont le plus souvent assorties du rappel machinal des conditions *a minima* fixées par l'Église pour définir les prédictions acceptables. Paris n'est désormais plus un centre d'impression de l'astrologie savante. En 1573, c'est Lyon que Giuntini choisit pour faire paraître son *Speculum astrologiae*.

Le relâchement de la censure entre 1619 et 1623 permet l'apparition à Paris, pour la première fois depuis les années 1560, d'œuvres originales munies de privilège traitant au moins partiellement d'astrologie judiciaire et dont le format ne laisse aucun doute sur le fait qu'elles auraient dû être censurées : c'est le cas notamment de *l'Instruction familière et très facile pour apprendre les sciences de chiromance et physiognomie* et de *L'Œuvre des œuvres, ou le plus parfait des sciences steganographiques, paulines, armadelles, et lullistes* de Jean Belot (1619 et 1622), auxquelles il faut également y ajouter le pamphlet d'une quarantaine de pages, *Astrologiarum domorum cabala detecta* de Jean-Baptiste Morin qui paraît sans privilège en 1623. Dans les deux années qui suivent, malgré le changement de politique de la Chancellerie qui décide d'appliquer plus rigoureusement les réglementations en vigueur, on constate encore des impressions de traités d'astrologie originaux (ou supposément originaux) : c'est le cas notamment de *L'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624) et du traité sur *Les tables des directions et profections de Jean de Montroyal* de Didier Henrion (1625). Comment expliquer de l'apparition de telles publications ? Y aurait-il une inflexion temporaire de la politique de censure à l'égard de l'astrologie. La réponse est à apporter au cas par cas, en étudiant précisément la légalité de chacune de ces publications.

2.3.1.2.1 Deux textes de Jean Belot : *l'Instruction familière* (1619) et *L'Œuvre des œuvres* (1622)

Abordons d'abord le cas le plus sulfureux : celui des ouvrages du mystérieux « curé de Millemont », Jean Belot (sûrement un pseudonyme). Il y a tout d'abord *l'Instruction familière*,

⁷⁰ Renouard, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle. Fascicule Cavellat, Marnef et Cavellat*, 355.

qui paraît en 1619 chez Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin avec un privilège signé par le conseiller Des-Yves, puis *L'Œuvre des œuvres* qui paraît en 1622 chez Bourdin seul avec un privilège signé par le conseiller Bergeron. Les deux ouvrages sont tout ce qu'il y a de plus officiels : ils sont munis d'un privilège du grand sceau donné par la Chancellerie qui spécifie qu'ils ont bien été vus par les maîtres des requêtes de l'Hôtel du Roi. *L'Instruction familière*, en traitant de chiromancie et de physionomie naturelle, se situe à la limite de la légalité en ce qui concerne les interdits ecclésiastiques en matière de divination. Au contraire, *L'Œuvre des œuvres* s'aventure au-delà de la ligne rouge en faisant référence à des techniques de théurgie et de magie céleste reprises de la *Steganographia* de Trithemius et du *De occulta philosophia* d'Agrippa, deux ouvrages depuis longtemps mis à l'Index.

Qu'un tel ouvrage ait un temps échappé au contrôle de la Faculté de théologie s'explique probablement par le fait que le libraire-relieur Nicolas Bourdin, dont l'établissement se trouve non pas rue Saint-Jacques, mais en face du Palais est un calviniste qui possède son propre réseau d'approbation et de diffusion, ainsi que la protection des protestants et cryptoprotestants présents à la Cour. Plusieurs indices nous laissent également penser que ledit Jean Belot est également appuyé par des protecteurs puissants. *L'Instruction familière* est dédiée à l'évêque de Chartres Philippe Hurault de Cheverny, aumônier de Marie de Médicis (qui meurt prématurément en 1620 à l'âge de quarante ans). Le privilège de *L'Œuvre des œuvres*, obtenu le 1^{er} juin 1622, n'est pas signé « par le Roi en son Conseil », mais seulement du nom d'un seul conseiller, Bergeron, ce qui semble indiquer que l'acte n'a pas été signé lors de l'Audience du sceau, mais vraisemblablement par permission directe de la Régente. Tout indique que Nicolas Bourdin est sûr de l'obtenir : l'imprimeur-libraire a en effet commencé l'impression de l'ouvrage avant d'en avoir obtenu la permission, comme le montre l'achevé d'imprimé daté du 7 juin 1622, à peine six jours après la signature du privilège. Afin d'éviter toute contestation, Bourdin fait imprimer après le privilège d'un « Extraict des Registres des Requestes ordinaires de l'Hostel du Roy » daté du 4 juin 1622 qui témoigne de l'enregistrement de son privilège d'imprimerie par le tribunal des requêtes de Paris qui confirme sa validité vis-à-vis de la juridiction du parlement de Paris. Cette pratique se retrouve dans quelques ouvrages des années 1622-1623, probablement en réaction à une augmentation des contrôles pendant cette période, et vise à attester par une preuve supplémentaire de la légalité des privilèges obtenus. Néanmoins, la parution de *L'Œuvre des*

œuvres est rapidement perçue comme une offense grave aux interdictions de l'Église en matière de divination, et l'ouvrage finit par être censuré par la faculté de théologie de Paris le 1^{er} août 1623 : il s'agit d'ailleurs du premier ouvrage qui traite de divination à faire l'objet d'une telle disposition depuis la censure de l'édition de 1550 du *De subtilitate* de Cardan. Comment interpréter un tel événement ? Le fait que, à terme, la logique de censure triomphe, nous incite à le considérer réellement comme un « accident de parcours » dû à l'existence dans la Chancellerie de logiques de clientèle plus fortes que les logiques de censure : la censure de l'astrologie judiciaire reste la norme institutionnelle, et c'est ce qui explique que la Faculté de théologie se soit vu le droit d'intervenir sur ce point. Malgré tout, le mal est fait, est les réimpressions des œuvres de Jean Belot sont nombreuses au 17^e siècle (principalement à Rouen), signe que les censures de la Faculté restent mal connues en dehors des publics spécialistes.

2.3.1.2.2 *L'Astrologicarum domorum cabala detecta* de Jean-Baptiste Morin (1623)

Le cas de *L'Astrologicarum domorum cabala detecta* de Jean-Baptiste Morin (1623) est d'une bien moindre gravité. Le petit texte de 38 pages in-octavo se présente comme un projet de réforme de l'astrologie sur la base d'un aristotélisme compatible avec la pensée de Thomas d'Aquin. Jean-Baptiste Morin est alors un médecin peu connu dont les talents d'astrologue lui ont valu de passer au service d'un protecteur puissant : Léon d'Albert, duc de Piney-Luxembourg, le propre frère de feu le connétable de Luynes, et un proche parent du comte Blaise de Pagan, l'homme de guerre et mathématicien, auteur de *Astrologie naturelle* (1659). Client de Guillaume du Vair qui lui a offert sa protection à Aix dans les années 1610, proche du médecin paracelsien William Davisson qu'il a rencontré auprès de l'évêque Claude Dormy vers 1617, Morin évolue dans une sociabilité parisienne robine et aristocratique très favorable à la Contre-Réforme. Il aspire néanmoins à se faire une place dans le monde savant parisien qui lui reste pour l'instant fermé : passé par l'université d'Aix, reçu docteur en médecine à l'université d'Avignon en 1613, il est un médecin « étranger » qui ne peut pas exercer publiquement son art à Paris. Le petit libelle de *L'Astrologicarum domorum cabala detecta* est ainsi une tentative de se faire connaître auprès des mathématiciens parisiens. Il est suivi l'année suivante d'un volume beaucoup plus polémique et acrimonieux, cette fois-ci avec privilège et approbation des docteurs, la *Réfutation des thèses erronées* adressé contre

Antoine de Villon et Étienne de Claves, qui en août 1624 avaient annoncé vouloir soutenir à l'université de Paris des thèses contre Aristote, Paracelse et les « cabalistes ».

L'Astrologiarum domorum cabala detecta paraît au nom de Jean Moreau, petit marchand-libraire demeurant rue Saint-Jacques. L'ouvrage est pompeusement dédié à l'immortalité sacrée. Dans sa préface au lecteur, l'auteur expose un programme dans la continuité de celui des réformateurs de l'astrologie depuis Regiomontanus jusqu'à Kepler, c'est-à-dire donner à l'astrologie la certitude des mathématiques. Pour le reste, le contenu est inoffensif : il s'agit d'un rappel des éléments fondamentaux de la cosmologie aristotélicienne ; l'auteur n'expose en détail aucune théorie d'astrologie judiciaire, sauf le nom des maisons astrologiques en affirmant qu'ils ont été transmis par une secrète kabbale depuis Adam qui avait reçu de Dieu lui-même la véritable connaissance du monde ; il mentionne les découvertes de Kepler, fait référence aux réfutations des erreurs des astrologues de Pic de la Mirandole et Alessandro de Angelis. La seule offense réellement reprochable au texte est de ne s'être pas plié à l'obligation de censure ecclésiastique et civile : le texte ne possède ni approbation ni privilège, et n'a vraisemblablement pas demandé de permission d'imprimer. Il paraît grâce à tolérance qui règne encore à propos des ouvrages de petite taille.

2.3.1.2.3 *L'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624)

L'Usage des éphémérides d'Antoine de Villon (1624) est un cas particulièrement intéressant qui illustre les ambiguïtés et les tergiversations qui entourent une production astrologique qui veut à la fois se vendre comme telle sans pour autant afficher de façon nette son contenu astrologique judiciaire. L'ouvrage est en apparence tout à fait officiel. Il paraît en 1625 chez l'imprimeur Jean Moreau, un imprimeur familier de l'Université, muni d'un privilège signé par Renouard. Le titre est banal et ne présage en rien le contenu fortement astrologique de l'ouvrage : *L'Usage des éphémérides* se présente comme un manuel destiné à faire comprendre aux lecteurs quel peut être l'utilisation pratique des éphémérides. Cela peut sous-entendre un usage astrologique, mais, de fait, plusieurs manuels sur les éphémérides se cantonnent à exposer les règles de l'astronomie.

L'auteur, Antoine de Villon, est une figure atypique du paysage universitaire parisien : ancien soldat blessé aux deux genoux par une mousquetade qui l'a laissé définitivement boiteux, il s'est reconverti à la philosophie, est devenu professeur au collège du Plessis, où ses talents d'enseignement lui ont valu un public assuré et le surnom de « soldat philosophe ».

On dit de lui qu'il « prenoit l'épée à la sortie de la chaire », et ses élèves font de lui une description enthousiaste. Même s'il est membre du corps de l'Université et censé bénéficier des solidarités corporatives académiques, son itinéraire de vie le distingue nettement de ses collègues : à la différence des autres maîtres de philosophie qui sont ou bien théologiens, ou bien étudiants en théologie, Villon n'a jamais montré une quelconque affinité avec les ordres, ce qui fait de lui l'un des seuls non-clercs parmi les professeurs de la Faculté des arts.

Dans la dédicace de *L'Usage des éphémérides*, Villon affirme avoir « enseigné publiquement » la « doctrine » de l'astrologie, de façon à laisser entendre au lecteur qu'il existe un enseignement de l'astrologie judiciaire autorisé à l'Université de Paris. En réalité, Villon joue avec les mots pour faire croire que le contenu astrologique de son ouvrage est approuvé : le terme astrologie est tellement vague qu'il ne permet pas de déduire quoi que ce soit du contenu réel de ses enseignements. Assez vraisemblablement, comme la plupart des professeurs de philosophie, Villon a enseigné les mathématiques à ses élèves, mais il est hautement douteux qu'il soit allé jusqu'à leur enseigner publiquement l'astrologie judiciaire. Il était à la fois plus sûr et plus profitable économiquement pour lui de se contenter d'enseigner l'astronomie dans ses leçons publiques et de réserver l'enseignement de l'astrologie judiciaire à des élèves triés sur le volet, prêt à payer le prix fort pour assouvir leur curiosité pour l'avenir, tout en gardant une certaine discrétion sur le sujet.

L'Usage des éphémérides, malgré les apparences, n'est pas un texte original. Il s'agit d'une traduction en français (avec plusieurs adaptations) d'un manuel d'astronomie et d'astrologie judiciaire composé par David Origanus (1599), professeur de mathématiques à l'université de Francfort, intitulé *Compendiaria ephemeridum enarratio*. Le traité n'est pas publié seul, mais sert d'annexe à un volumineux recueil d'éphémérides astronomiques pour les années 1595 à 1630 intitulé *Ephemerides novae annorum XXXVI* publié à Francfort en 1599⁷¹. Les nombreux éléments d'astrologie ptoléméenne contenus dans le *Compendiaria ephemeridum enarratio*

⁷¹ Le *Compendiaria ephemeridum enarratio* d'Origanus est placée en introduction de ses éphémérides pour les années 1595 à 1630, régulièrement réimprimées : David Origanus, « Compendiaria ephemeridum enarratio », in *Ephemerides novae annorum XXXVI, incipientes ab anno 1595, quo Joannes Stadii maxime aberrare incipiunt, et desinentes in annum 1630. Quibus praemissa est introductio seu compendiaria ephemeridum enarratio*, 1^{re} éd. (Francfort : Andreas Eichornius, 1599), 1-424.

ainsi que la confession protestante de l'auteur explique vraisemblablement pourquoi les *Ephemerides novae annorum XXXVI* figurent à l'*Index* depuis 1603 (*donec corrigatur*)⁷².

Afin de diminuer les soupçons, l'auteur et l'imprimeur Jean Moreau ne mentionnent nulle part que le texte est une traduction d'Origanus, et ont divisé l'ouvrage en deux tomes imprimés séparément. Le premier contient uniquement des éléments d'astronomie. Le second contient tout le contenu ayant trait à l'astrologie judiciaire. Comment expliquer que l'ouvrage soit parvenu à passer la censure, alors qu'après 1622 la Faculté obtient un contrôle plus serré des publications traitant d'astrologie ? L'explication la plus simple est de supposer une tromperie de la part de l'auteur qui n'a probablement présenté que la première partie de son ouvrage au censeur. La pratique n'est d'ailleurs pas inhabituelle : nous savons par exemple que Descartes y a eu recours. Le privilège est signé Michel Renouard qui a peut-être été complice en la matière. Notons également que le premier tome de *L'Usage des éphémérides* est également introduit par une « Apologie contre les calomnieux de l'astrologie » qui aurait dû elle aussi faire l'objet d'un examen. Là encore, l'imprimeur a contourné la difficulté en présentant l'apologie comme une introduction : il est en effet d'usage de ne pas inclure l'introduction et la dédicace dans le manuscrit soumis à la chancellerie. On peut également remarquer que l'apologie a été imprimée sur des cahiers qui bénéficient d'une numérotation d'imprimeur séparée, ce qui témoigne du fait qu'elle n'a été rajoutée qu'à la fin de l'impression du texte principal.

La stratégie semble avoir réussi puisque l'ouvrage n'a pas été censuré *a posteriori*. Néanmoins, le fait qu'Antoine de Villon a été condamné à l'exil la même année à la suite du scandale occasionné par sa volonté de défendre des thèses anti-aristotéliennes avec Jean Bitaud et Étienne de Clave nous empêche d'avoir le recul nécessaire sur la question. On ne sait pas si les libraires ont prudemment décidé de dissimuler *L'Usage des éphémérides* ou s'il a semblé inutile aux théologiens de condamner un ouvrage dont l'auteur avait été déjà puni pour des crimes plus graves.

⁷² Jesús Martínez de Bujanda et Marcella Richter, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, Index des livres interdits 11 (Montréal Genève : Médiaspaul Droz, 2002), 670.

2.3.1.2.4 Les tables des directions et profections de Jean de Montroyal de Didier Henrion (1625).

Didier Henrion a été plus prudent. Ce français probablement protestant, ingénieur au service des États généraux des Provinces-Unies, est devenu vers 1607-1608 professeur à l'académie nobiliaire d'Antoine de Pluvinel. Il fait paraître une version corrigée des tables astronomiques tirées des éphémérides de Regiomontanus sous le titre *Les tables des directions et profections de Jean de Montroyal* (1625). Le texte est imprimé aux dépens de l'auteur par Fleury Bourriquant, alors surtout connu pour le commerce des almanachs, qui possède sa boutique près du Palais. Pour l'imprimeur, le risque est limité puisqu'il n'a pas à avancer le coût de l'ouvrage ; en outre, le volume, qui ne contient que des tables de chiffres, est inattaquable sur le contenu. L'année suivante, Henrion fait paraître un autre volume contenant les notices explicatives de ces tables chez un imprimeur inconnu situé sur l'île du Palais. Il y révèle notamment qu'elles sont conçues pour :

l'érection des figures celestes, afin d'y représenter, comme dans un tableau raccourcy le constitution du Ciel, et l'ordonnance de ses Phenomenes à quelconque temps proposé, soit pour prévoir les insignes et notables mutations des temps et saisons de l'année, soit pour tirer quelque coniecture des diverses complexions, temperemens, et inclinations naturelles des hommes ; comme aussi de leur santé, maladies, et autre accidens qui dépendent plus de l'habitude et disposition du corps, que non pas du choix et libre volonté que Dieu a laissé à l'homme⁷³.

Son adhésion à l'astrologie judiciaire et aux prédictions individuelles condamnées par la Faculté est évidente. L'ouvrage est dédié à Michel Renouard, dont Henrion affirme qu'il sait « que non seulement nos corps, mais aussi les elemens, et toutes les autres choses de ce monde sublunaire, sont tellement subiectes aux influences des Cieux qu'il ne se fait point de notables mouvemens és Spheres celestes que l'homme n'en ressente quelques effects en soy⁷⁴ ». Toutefois, l'auteur ne va pas plus loin que cet exposé d'intention. Le corps de l'ouvrage est constitué de notices d'astrologie mathématique qui exposent les différentes manières de calculer un horoscope, déterminer un ascendant ou encore la déclinaison d'une planète. Toutefois, il n'entre jamais dans la dimension interprétative des horoscopes ou l'exposé des

⁷³ Didier Henrion, *Les Tables des directions et profections de Jean de Mont-Royal, corrigées, augmentées, et leur usage, non seulement traduit du latin en français, mais aussi illustré d'annotations et de figures* (Paris : En l'Isle du Palais, à l'image de Saint Michel, 1626), f° à iijr.

⁷⁴ Didier Henrion, « A Monsieur Renouard », in *Les Tables des directions et profections de Jean de Mont-Royal* (Paris : en l'Isle du Palais, à l'image de Saint Michel, 1626).

aphorismes d'astrologie. Didier Henrion évolue ainsi sur la ligne rouge de la légalité, en jouant vraisemblablement sur un réseau d'imprimeur en marge de l'Université et l'aide de protecteurs. Tout comme l'exemple de *L'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon, celui des *Tables des directions et profections de Jean de Montroyal* de Didier Henrion nous montre que les textes liés aux éphémérides astronomiques semblent un bon moyen de contourner la censure. Contenant de nombreux tableaux de chiffres et faisant appel à des théories mathématiques complexes, ils entrent probablement dans un autre circuit d'approbation ou sont peut-être simplement approuvés sur la base de la simple qualité de leurs auteurs ou du soutien de leurs protecteurs.

2.3.1.2.5 La situation après 1625

Ainsi, les différents cas étudiés montrent moins un changement de politique de censure à l'égard de l'astrologie pendant la période 1619-1625 qu'un relâchement des mécanismes institutionnels de contrôle dans un contexte politique particulièrement chargé. Le signe du caractère exceptionnel de ces publications est justement la brièveté de ce temps de grâce du livre d'astrologie. Dès que Richelieu parvient au Conseil en 1625 et entame sa politique de restructuration de la censure, la situation revient à son état d'avant 1618. Après 1625 et jusqu'aux débuts de la Fronde, la Chancellerie ne commet plus de faux pas en délivrant des privilèges à des traités d'astrologie judiciaire. Seule (apparente) exception, les *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae* de Noël Duret (1641), imprimées à compte d'auteur, que nous avons étudié dans le chapitre précédent, sont manifestement une publication illégale. Là encore, il faut attendre le temps d'affaiblissement de la censure pendant les années 1648-1660 pour en voir paraître à nouveau à Paris des traités d'astrologie, notamment le bref *Traité des fondements de l'astrologie* de Pierre Baudoin de Montarcis (1651), imprimé à part sans nom de libraire, puis *Astrologie naturelle* de Blaise de Pagan (1659), imprimé par Antoine de Sommaville. Encore faut-il noter que ces productions minimisent autant que faire se peut les références aux techniques les plus polémiques de l'astrologie judiciaire : la *Traité des fondements de l'astrologie* s'en tient à l'exposition d'« axiomes » fondamentaux de l'astrologie tandis que *Astrologie naturelle* paraît sous une forme tronquée (il manque le second volume promis), sans contenir d'exposé sur l'astrologie horoscopique. C'est également dans ces années qu'est imprimée le *Traité astrologique des jugemens des themes genetliques* (1657) : il s'agit de la traduction française du *Tractatus astrologicus* d'Henrich Rantzau

(Francfort, M. Wechel, 1593) réalisée par le mathématicien parisien protestant Jacques Aleaume ; ce dernier étant mort à Charenton en 1627, cela signifie que la traduction a patienté sous forme manuscrite depuis au moins vingt-cinq ans. L'impression du manuscrit est à mettre au crédit du mathématicien et faiseur d'almanachs parisien Alexandre Baulgite. Là encore, l'impression n'est pas de tout repos. L'imprimeur Pierre Ménard, connu également pour avoir récupéré les œuvres de Jean-Baptiste Morin après sa mort, obtient le privilège d'impression pour le livre dans les derniers temps de la Fronde, le 1^{er} janvier 1653 ; le livre est enregistré sur le livre de la Communauté des libraires un an plus tard, le 29 décembre 1653 ; toutefois, il n'est achevé d'imprimer que plus de trois ans plus tard, le 25 mai 1657. De tels délais sont surprenants pour un in-duodecimo d'un peu plus de six cents pages qui aurait dû coûter un peu moins de deux mois de travail. Notons enfin que *l'Astrologia gallica* de Morin, promise au public parisien dès les années 1640, ne paraît pas en France, mais à La Haye.

2.3.1.3 Les réimpressions post-1560

Les réimpressions des traités d'astrologie judiciaire constituent un cas à part. Normalement, le régime de réimpression n'est pas soumis au contrôle préliminaire, puisque l'ouvrage est censé avoir déjà été examiné. Une fois expirée la durée du privilège d'impression, qui dure entre une et six années, dix exceptionnellement, l'ouvrage passe dans ce que nous appellerions aujourd'hui le « domaine public » (on parle plutôt alors des « anciens livres ») et ne nécessite plus de demander un privilège. Malgré tout, on constate qu'un contrôle s'exerce également sur ce type d'édition : à Paris, on observe ainsi un arrêt des réimpressions de certains traités d'astrologie judiciaire en langue latine à partir de 1561, puis un arrêt des réimpressions de ceux en langue vulgaire à partir de 1579.

Cela se constate par exemple à propos du *Livre d'Arcandam*, un petit traité sur la signification des signes zodiacaux dans les ascendants des natiuités, qui est un excellent marqueur de l'efficacité du contrôle exercé par les théologiens. L'original latin, attribué au chanoine et médecin Richard Roussat de Langres, paraît pour la première fois en latin à Paris en 1541 sous le titre *Arcandam doctor peritissimus ac non vulgaris astrologus* et est tiré des presses de Denis Janot qui s'est associé pour l'occasion avec les imprimeurs-libraires Jean Foucher et Vivant Gaultherot. Il s'agit d'une adaptation des *Alchandreana*, une compilation de textes astrologiques arabes datés du 10^e siècle qui connaît un grand succès en Occident et constitue l'archétype de l'astrologie judiciaire incluant des prédictions individuelles, même si

l'auteur précise que la décision finale revient toujours à Dieu et au libre arbitre humain⁷⁵. Signe de son contenu typique de l'astrologie judiciaire, la version latine est mise à l'Index de l'Inquisition espagnole de 1559 et celui de 1583⁷⁶. L'ouvrage latin est réimprimé à Paris en 1542 chez chacun des trois libraires Janot, Foucher et Gaultherot, puis de nouveau en 1553 chez Gaultherot et chez l'imprimeur-libraire parisien Robert Masselin. Après sa mise à l'index, la version latine n'est plus réimprimée en Europe.

Le texte est traduit en français par le médecin et astrologue Antoine Mizauld sous le titre *Livre d'Arcandam, docteur et astrologue non vulgaire, qui traicte des prédictions d'astrologie, principalement des naissances ou fatales dispositions, et du jour de la nativité des enfans*. Cette traduction est publiée à Paris chez Jean Foucher en 1556 avec un privilège signé du grand sceau daté du 5 mars 1555 pour une durée de six ans. Cette traduction devient rapidement un classique de la « petite littérature » d'astrologie. Malgré la mise à l'index espagnol de l'original latin, on observe à Paris trois réimpressions de l'ouvrage après 1560 : par Jean Foucher en 1563 avec privilège de six ans, par Nicolas Bonfon en 1575 et par la Veuve J. Ruelle en 1579. Néanmoins, ces deux dernières réimpressions sont simplement dues au fait que les ouvrages ne sont pas passés entre les mains des juges : après l'expiration du privilège de Jean Foucher en 1569, l'ouvrage est devenu un ancien livre et n'a plus besoin de permission. Après la proclamation de l'ordonnance de Blois, l'ouvrage n'est plus réimprimé à Paris, alors qu'il l'est régulièrement à Lyon et Rouen jusqu'en 1625, puis Troyes en 1644. Il est également traduit en anglais par William Warde en 1562 et régulièrement réimprimé à Londres jusqu'en 1686. On observe donc, à travers l'exemple du *Livre d'Arcandam*, ce qui semble être un raidissement en deux étapes de la censure parisienne sur le livre d'astrologie dans la seconde moitié du 16^e siècle : d'abord après 1560 avec l'arrêt de la réimpression de l'original latin, puis après 1580 avec l'arrêt de la réimpression de la traduction française à Paris. Le transfert de la réimpression à Lyon et Rouen, puis à Troyes est significatif de la marginalisation progressive de l'ouvrage qui, tout en répondant à un attrait constant du public, est imprimé dans des

⁷⁵ Sur la réception des *Alchandreana* voir l'imposante étude sur le sujet de David Juste, dérivée de la thèse de doctorat soutenue à l'Université libre de Bruxelles en 2000 : David Juste, *Les Alchandreana primitifs : étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle)* (Leiden Boston : Brill, 2007).

⁷⁶ Jésus Martinez de Bujanda, *Index de l'Inquisition espagnole 1551, 1554, 1559*, Index des livres interdits 5 (Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1984), 313-14; Jésus Martinez de Bujanda, *Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584*, Index des livres interdits 6 (Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1993), 179.

centres de plus en plus secondaires, et donc de plus en plus éloignés du contrôle de la Faculté de théologie et du parlement de Paris.

Comme pour les traités originaux, on observe un relâchement du contrôle en 1610-1617 puis 1619-1623 avec la réimpression de texte d'astrologie judiciaire en langue française. C'est le cas notamment des traductions de plusieurs textes astrologiques de l'astrologue et chartreux allemand du 15^e siècle Johannes von Hagen (Johannes ab Indagine) qui n'ont pas été réimprimés à Paris depuis le milieu du 16^e siècle : *l'Exposition des songes avec la pronostication sur la nativité d'un chacun* en 1611 sans nom d'imprimeur, *l'Astrologie naturelle* en 1614 (sans nom d'imprimeur) et 1619 chez Michel Daniel, la *Vraye et parfaite Chyromancie et Phisionomie* en 1620 et 1621 chez Jaques Villery avec privilège. Remarquons l'audace croissante des imprimeurs, qui commencent par cacher leur nom et finissent par réclamer des privilèges pour ne pas être concurrencés par d'autres imprimeurs. Passé 1623, ces réimpressions ne se font plus que dans la discrétion, telles celles du *Miroir de l'astrologie naturelle* de Sinibal de Spadacine : l'imprimeur-libraire Philippe Gaultier le réimprime ainsi (dans une version modifiée et augmentée) à son nom et adresse en 1626 et 1631, conjointement avec un traité de chiromancie intitulé *La cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune des hommes et des femmes* ; il est imité par son confrère l'imprimeur-libraire parisien Jean Promé en 1642. Aujourd'hui encore, ces différentes éditions sont très difficiles à trouver ce qui traduit ou bien un petit volume d'impression ou bien le fait qu'ils ont été saisis et détruits. L'existence de telles réimpressions, de mauvaise qualité, par des imprimeurs de seconde zone, est à mettre au crédit de la dégradation du système de contrôle du livre plus que d'un changement de politique de la Chancellerie.

2.3.1.4 Les traités « mixtes »

L'impossibilité d'imprimer à Paris des traités d'astrologie judiciaire ne signifie pas que les thèses favorables à l'astrologie judiciaire sont totalement éradiquées de la production parisienne après 1560. Antoine Mizauld, qui jouit à Paris d'une réputation honorable, continue même après cette date de faire paraître dans la capitale ses traités louant l'interdépendance entre le microcosme et le macrocosme et les splendeurs de la science des astres. C'est le cas notamment de ses *Centuriae* (1566), un recueil de 1200 aphorismes curieux sur tous animaux, les plantes, les éléments ou le corps humain : le texte paraît d'abord à Paris avant d'être plusieurs fois réimprimé en Allemagne. C'est le cas également dans un traité d'astrologie

naturelle, les *Secrets de la lune* (1571), où il décrit les relations de sympathie entre la Lune et les éléments sublunaires. Notons néanmoins que si ces ouvrages contiennent des thèses reliées à l'astrologie judiciaire, ils ne sont en aucun cas des traités en la matière, Mizauld ayant toujours cherché à se distinguer des vulgaires « généthliques » qu'il méprise. Autre exemple d'ouvrage contenant des thèses d'astrologie prohibée, le *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* de Vanini, paru chez l'imprimeur-libraire Adrien Perier en 1616. Sans parler des thèses athéistes dissimulées dans l'ouvrage, l'ouvrage expose de façon explicite la thèse de l'horoscope des religions et plusieurs affirmations en faveur de l'action des influences célestes sur la religion des individus. Pourtant, le texte est approuvé par deux théologiens, et reçoit son privilège immédiatement après. Il est vrai que ce cas précis reste exceptionnel et il semble y avoir eu une claire négligence de la part des censeurs ou une tromperie de la part de Vanini qui n'a pas soumis son texte complet à leur approbation.

Dans la plupart des cas, le contenu d'astrologie judiciaire présent dans les ouvrages publiés à Paris se limite à de simples affirmations sur la dépendance naturelle des éléments sublunaires et des humeurs des hommes vis-à-vis des mouvements des astres. Plusieurs traités de philosophie naturelle reprennent le thème platonicien de l'analogie entre le macrocosme et le microcosme, et les relations de sympathie entre le monde supralunaire et le monde sublunaire. La très volumineuse *Analogia microcosmi ad macrocosmum, id est, relatio et propositio universi ad hominem* du médecin parisien Nicolas de Nancel, ancien disciple de Ramus, publiée de façon posthume par son fils Paul de Nancel chez le prestigieux imprimeur parisien Claude Morel en 1611 en est un des exemples éclatants ; l'auteur développe sur près de treize livres et 2232 colonnes de textes différents thèmes supposés illustrer théologiquement, physiquement, médicalement, historiquement et mathématiquement les liens de dépendance entre la terre et le ciel. En réalité, il s'agit plutôt d'un prétexte que se donne l'auteur pour montrer son érudition sur des sujets extrêmement divers à grand renfort de références et de citations multiples. Le premier livre traite de Dieu, de l'analogie entre l'homme et Dieu, l'âme et l'éther, la tête du corps humain et le ciel, les sept terminaisons nerveuses et les planètes ; le deuxième traite des esprits présents dans le corps humain et des « miracles de l'air et du feu » ; le troisième est dédié à la terre, et l'analogie entre elle et les parties du corps humain ; le quatrième s'intéresse au corps humain, etc. L'ouvrage est parsemé de référence à l'astrologie, et de rappel des correspondances et

des liens de sympathie entre le corps humain et les astres. Toutefois, l'auteur ne soutient jamais explicitement la doctrine des nativités ou l'astrologie judiciaire. Dans le huitième livre de son traité, il se montre même extrêmement critique envers la physionomie qu'il qualifie d'art faux, vain, ridicule et plein d'imposture, et critique Pietro d'Abano, Cardan et Albert le Grand pour avoir gaspillé leur temps sur cette discipline. Nancel illustre bien l'attitude ambiguë de nombreux savants français des années 1580-1630 qui défendent une interprétation de la nature compatible avec les thèses fondamentales de l'astrologie, sans se risquer à défendre l'astrologie elle-même.

Les affirmations les plus explicites sur l'origine céleste des propriétés des éléments naturels se trouvent le plus souvent dans des réimpressions et traductions de traités provenant de l'étranger sur les merveilles de la nature, les pierres ou l'alchimie. Les réimpressions d'ouvrages issus de l'étranger font en effet l'objet d'une plus grande tolérance de la part de Chancellerie, attachée à soutenir les libraires parisiens dans leur lutte économique contre les autres centres d'impression français et étrangers.

On trouve ainsi deux impressions parisiennes des *Occultes merveilles et secretz de la nature*, une première fois chez Pierre Du Pré en 1567, une seconde fois chez Galiot du Pré en 1574, traduction française par Jacques Gohory du traité *Occulta naturae miracula* du médecin et astrologue catholique néerlandais Levinus Lemnius (Anvers, 1557), une encyclopédie de curiosités naturelles qui défend en particulier l'existence de relations de sympathie entre astres et éléments naturels. En 1610-1611, les libraires parisiens du Quartier latin Charles Sevestre, David Gilles et Jean Petit-Pas s'associent pour faire paraître plusieurs traités sur les pierres qui affirment notamment la possibilité de créer des talismans astrologiques en captant les influences spécifiques des planètes par le biais d'image et de figures tracées à l'aide de points (les sigils).

On voit ainsi paraître en 1610 un beau volume réunissant la réimpression de deux traités, le *Speculum lapidum* de l'humaniste italien Camillo Leonardi (Venise, 1502, 1516 ; Turin, 1533) et le *Sympathia septem metallorum ac septem selectorum lapidum ac planetas* d'un certain Petrus Arlensis de Scudalupis, dont le portrait par Thomas le Leu est affiché dans les premières pages du livre ; il est suivi l'année suivante, en 1611, d'un traité intitulé *Magia astrologica* ou *Clavis sympathiae septem metallorum et septem selectorum lapidum ad planetas* attribué à

un obscur Pietro Constanzo Albini de Villanovana (Petrus Constantius Albinus Villanovanus), un commentaire d'une centaine de pages du traité précédent.

Le contenu de ces ouvrages, qui exposent à titre de curiosité encyclopédique différentes thèses tenant de l'art talismanique, est évidemment extrêmement tendancieux. Si le *Speculum lapidum* reste un classique parmi les lapidaires, le *Sympathia septem metallorum* accumule les étrangetés, en vantant la magie astrologique sans jamais en parler en détail. À l'inverse, le traité *Magia astrologica* franchit allègrement la ligne rouge en développant toutes les notions sur les images astrologiques et des sigils que le *Sympathia septem metallorum* mentionne sans jamais les aborder, puisant dans des auteurs prohibés comme Agrippa ou Trithemius, et donnant à chaque fois la pagination précise du lieu de la *Sympathia septem metallorum* qui correspond aux thèmes abordés.

Une hypothèse permettrait d'expliquer cette bizarrerie. Il existe en effet une édition plus ancienne du traité *Sympathia septem metallorum* parue en 1602 à Madrid. Cette édition est aujourd'hui perdue, mais des exemplaires existaient encore aux 17^e et 18^e siècles : l'auteur de la massive *Polyhistor* (1695), Daniel Georg Morhof, a ainsi pu la consulter⁷⁷. Il nous apprend que le traité original a été publié par le fils de Petrus Arlensis de Scudalupis, qui l'avait publié à Madrid une première fois, puis à Rome « à l'étourdie », « sans prendre garde aux secrets qu'il contenait », si bien qu'il dut racheter tous les exemplaires romains pour les supprimer. Il nous apprend également que l'édition française de 1610 n'est pas identique à l'originale, mais qu'elle est « totalement mutilée » par rapport à celui-ci. Nous ne pouvons pas vérifier les dires de Morhof, que corrobore l'écrivain français David Clément, qui a aussi pu consulter les deux exemplaires, dans le deuxième volume de sa *Bibliothèque curieuse historique et critique* (1751)⁷⁸, mais notre hypothèse est que le traité *Magia astrologica* est simplement une

⁷⁷ Daniel Georg Morhof, *Polyhistor, sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, 2^e éd. (Lübeck : Petrus Böckmann, 1695), 100. « Est inter recentiores Petri Arlensis de Scudalupis opus de *sympathia septem metallorum, septem lapidum et septem planetarum*, Madriti primum, hinc Romae in folio sub initium hujus seculi editum : quo singularia continentur secreta, a filio per incogitantiam publicata ; Qui postea exemplaria omnia coëmisit dicitur, ut nullum jam amplius compareat. Est quidem in Gallia illud recusum minori forma, sed totum mutilum, nulliusque pretii. »

⁷⁸ David Clément, *Bibliothèque curieuse historique et critique ou catalogue raisonné de livres difficiles à trouver*, vol. 2 (Göttingen : J. G. Schmid, 1751), 113, n. 6.

compilation des éléments censurés du *Sympathia septem metallorum*, et que Pietro Constanzo Albini de Villanovana n'est qu'un auteur fictif⁷⁹.

Le premier ouvrage passe avec succès les fourches de la censure : il possède non seulement un privilège daté du 18 novembre 1609, mais aussi une approbation signée par le prier des carmes Philippe Piquelin datée du 6 décembre 1609 ; il est dédié à Charles de Gonzague-Nevers – dont le goût pour l'astrologie et l'alchimie est connu – et son portrait par Thomas le Leu est affiché sur les premières pages de l'ouvrage. Le deuxième ouvrage réussit également à rester dans la légalité : bien qu'il ne possède pas l'approbation des docteurs, il est parvenu à obtenir un privilège signé Hardy (et signé en queue D'Amboise) daté du 31 août 1610 ; il est dédié à Sigismond Miskowski Gonzague, grand maréchal de Pologne, récemment allié à la famille Gonzague. Qu'un tel contenu passe la censure alors qu'il parle d'astrologie talismanique prohibée nous montre que dès les premiers mois qui suivent la mort d'Henri IV, le système d'approbation commence déjà à perdre en cohérence et entrer dans des logiques de clientèle. Malgré un contenu hautement problématique, tous ces ouvrages passent sous le radar de la censure ecclésiastique. Il faut attendre 1674 pour qu'ils soient tous mis à l'Index.

2.3.2 Les traités polémiques

Les traités polémiques sur l'astrologie sont un autre indicateur essentiel de l'état de la censure sur l'astrologie. Après une première moitié du 16^e siècle qui voit notamment paraître plusieurs traités d'envergure, comme l'*Astrologia defensio* d'Albert Pigghe ou Pighius (1518) ou le *De vera cometæ significatione, contra astrologorum omnium vanitatem libellus* de Giovanni Ferrerio (1540), le temps des guerres de religion introduit une longue période de disette où la production parisienne dans ce domaine se limite à quelques petites productions sans guère d'intérêt, trop petites pour passer la censure, ou des réimpressions, qui de toute façon y échappent.

Pour la période 1560-1600, on ne trouve qu'un seul traité polémique original, le *Discours de la puissance du ciel, sur les corps inferieurs et principalement de l'influence contre les astrologues indiciaries* [sic], petit in-octavo d'une soixantaine de pages du médecin

⁷⁹ Malheureusement, Morhof, qui n'a pu consulter l'ouvrage *Magia astrologica*, ne nous aide pas sur ce point. Quant à David Clément, il a effectivement pu consulter les deux ouvrages, et annonce qu'il en traitera en détail dans l'article dédié à Camillo Leonardi de sa *Bibliothèque curieuse* : mais, ironie de l'histoire, il est mort juste avant d'avoir pu publier le volume dédié à la lettre L de sa *Bibliothèque curieuse* ; ses explications sont à jamais perdues.

paracelsien Jacques Fontaine (1581), publié sans approbation. L'ouvrage, malgré son titre, réaffirme la réalité de l'effet des influences célestes sur les humeurs du corps humain, tout en clamant que ces influences n'entraînent aucune contrainte sur la volonté humaine. Le fait qu'il paraisse semble dû à une faille juridique, puisqu'il fait exactement 64 pages (hors dédicace), c'est-à-dire la longueur maximale pour ne pas passer entre les mains des juges locaux. Une publication du même type, mais plus longue, le discours *De la vraie et fausse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle* du religieux cordelier Jean Porthaise, imprimé à Poitiers en 1579, possède bien une approbation de la Faculté de théologie de Poitiers par les mains du doyen J[acques ?] Du Vergier et des religieux François Pasquier et François Moricet. Même dans le secteur des réimpressions la production est pauvre : seul le *Mantice* de Pontus de Tyard, imprimé pour la première fois à Lyon en 1558, trouve grâce aux yeux des imprimeurs parisiens ; Galiot du Pré le réimprime en 1573, puis c'est au tour d'Abel L'Angelier en 1587 et 1599. Mais, cette exception semble plus à mettre au crédit de l'engouement qui entoure les productions de Pontus de Tyard que d'un réel intérêt pour les discussions sur l'astrologie que contient l'ouvrage.

Seuls les ouvrages parus à l'occasion des quelques événements astronomiques exceptionnels qui émaillent la période, comme la grande comète de 1577, continuent de donner un peu de vie à la production parisienne. Mais là encore, Paris est très en deçà de Lyon, qui a elle-même une production inférieure à celle de l'Italie et des pays germaniques en la matière. De façon paradoxale pour ce genre d'événements – plus propices à susciter des pamphlets que des productions de qualité – les productions parisiennes sont remarquables par leur érudition ou leur qualité littéraire, et les noms célèbres qui les ont composées : on trouve ainsi des traités philosophiques sur les comètes de Blaise de Vigenère et Étienne Turnèbe (fils d'Adrien Turnèbe), ou de longs poèmes en vers de Guillaume du Bartas, Guy Lefèvre de La Boderie et Lucas Tremblay. Mais peut-on les qualifier de textes d'astrologie judiciaire ? Il semble bien que non. Même si ces textes possèdent d'importants présupposés philosophiques compatibles avec la science des astres, ils se gardent bien de défendre une quelconque thèse en sa faveur. Leur objectif est plutôt l'inverse : outre la démonstration de leur érudition ou de leur plume, il s'agit pour leurs auteurs de désarmer la potentielle signification néfaste des prodiges célestes, ou la retourner en faveur de la monarchie française, bénie de la Providence divine, qui reste la vraie gouvernante de toutes choses. C'est

ce qui explique vraisemblablement pourquoi de telles productions ont pu paraître à Paris, alors que les productions lyonnaises affichent clairement leur technicité astrologique.

La situation change après 1600, surtout après 1610. On voit ainsi paraître en l'espace d'une quinzaine d'années plusieurs textes profondément hostiles envers l'astrologie judiciaire : un long chapitre intitulé « l'Examen des almanachz, prédictions, présages et divinations » dans le *Desseins de professions nobles et publiques* d'Antoine de Laval (1605), plusieurs pages contre l'astrologie dans le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* de Pierre de L'Ancre (1612), et deux traités consacrés au sujet, la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* François de Cauvigny de Colomby (1614) et *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* de Barthelemy Heurtevyn (1619). Comment expliquer un tel retour du traité polémique contre l'astrologie dans l'édition parisienne ? De fait, aucun de ces ouvrages ne possède l'approbation de la Faculté et ils paraissent tous dans des officines réputées où les théologiens ont leurs habitudes. Peut-être s'agit-il là de la conséquence d'une forme de tolérance de la Faculté envers des traités qui recourent son agenda de lutte contre les arts divinatoires ? Plus vraisemblablement, la situation est la conséquence directe de l'affaiblissement du pouvoir de l'Université face à celui de la Robe parisienne à laquelle appartiennent tous les auteurs de ces traités (sauf peut-être Antoine de Laval, qui bénéficie directement de la protection royale).

Après 1622-1623 la Faculté semble reprendre le contrôle sur cette production polémique ou, comme cela est plus probable, la Chancellerie se met à exiger plus systématiquement l'approbation des théologiens pour les publications qui traitent d'astrologie. Il y a bien sûr les textes composés par des théologiens qui suivent le circuit normal de l'approbation en vigueur chez les ecclésiastiques : les nombreuses pages contre l'astrologie rédigées par Mersenne dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, un ouvrage paru chez Sébastien Cramoisy en 1623, ont été approuvées les docteurs de la Sorbonne [Henri ?] Bachelier et [Jean ?] Bandel le 14 février 1622, et l'ouvrage s'est vu octroyer un privilège royal le 17 février 1622 ; plus tard, celles des *Préludes de l'Harmonie universelle* du même auteur parues chez Henri Guénon en 1634 reçoivent également l'approbation des religieux minimes François de la Noüe et Martin Hérissé le 20 juin 1634 (et un privilège du Roi). Mais – et c'est là la différence avec les années précédentes – des textes publiés par des robins se soumettent eux aussi à la censure de la Faculté. Le cas des *Epistolarum mathematicarum* de Georges de Raguse (Paris, 1623) édité par Peiresc en est un exemple éclatant. Alors que l'ouvrage a déjà obtenu un privilège signé

Hennequin le 10 décembre 1622, Peiresc décide de soumettre quand même l'ouvrage à l'approbation de la Faculté dont il obtient l'approbation signée le 10 février 1623 par les docteurs Pierre Coppin, recteur à Saint-Sulpice-de-Favières, et François-Jacques Driet, grand prieur du couvent des Augustins de Paris. L'ouvrage ayant déjà reçu un privilège, une telle précaution est inutile du point de vue légal, d'autant plus que Peiresc, du fait de sa proximité avec l'ancien garde des Sceaux Guillaume du Vair, ne risque probablement rien. Le fait qu'il s'y soumet après-coup est sûrement un geste diplomatique envers la Faculté, peut-être encouragé par le très orthodoxe chancelier Nicolas Brulart de Sillery qui récupère les sceaux le 23 janvier 1623 après la mort du précédent garde des Sceaux Lefèvre de Caumartin. Charles Molière, prévôt de Malines et fidèle de Nicolas Brulart de Sillery fait également paraître son *Discours et réfutation contre l'astromancie ou l'Astrologie Judiciaire et Divinatrice* (Paris, 1622) avec l'approbation datée du 24 octobre 1622 des docteurs de la faculté de théologie de Paris Michel Boucher et Louis Messier. Le texte, d'une vingtaine de pages, et qui ne fait pas figurer de permission ou privilège aurait pu se passer d'une telle formalité : l'auteur – un robin encore – a vraisemblablement sollicité la Faculté de sa propre initiative.

2.4 Conclusion

L'édition parisienne du livre d'astrologie apparaît ainsi grandement touchée par les deux ordonnances de 1561 et 1579 qui provoquent une diminution de la production dans cette discipline. Si l'édition des almanachs parvient tant bien que mal à survivre en étant récupérée par des petits imprimeurs en proie à une difficile concurrence avec les autres villes d'impression, celle du livre d'astrologie savante ou du traité polémique s'effondre. Cette inflexion est à mettre prioritairement au crédit de l'œuvre de censure de la Chancellerie. À partir de 1561, et plus encore après 1579, celle-ci se charge de façon quasi exclusive de la délivrance des permissions pour le livre d'astrologie, et outrepassé régulièrement les prérogatives de censure de la Faculté de théologie sur le sujet. La ligne doctrinale choisie est une ligne dure : tous les traités et manuels d'astrologie judiciaire anciens et modernes cessent d'être imprimés dans la capitale.

Bien entendu, cette censure présente des faiblesses évidentes. Lors des temps d'affaiblissement des appareils institutionnels de la monarchie, lors des années de la Ligue en 1587-1588, ou plus particulièrement lors des conflits civils des années 1610-1623 ou de la Fronde, certains imprimeurs et libraires parisiens se risquent à réimprimer les *Prophéties* de

Nostradamus ou des manuels d'astrologie judiciaire. Pendant ces périodes, certains conseillers de la Chancellerie, par connivence ou négligence, se permettent en outre de délivrer des permissions et des privilèges à des traités qui n'auraient pas dû en recevoir. Il faut également noter les nombreuses incohérences du système. Il y a tout d'abord les incohérences réglementaires. Le cas des réimpressions en est l'exemple type : il faut la fin des années 1570 pour que la Chancellerie cesse de délivrer des privilèges à des réimpressions de manuels d'astrologie judiciaire. Celui des livrets en est un autre, qui ne sera jamais réellement résolu. Il y a également les incohérences doctrinales. Pourquoi interdire les manuels d'astrologie judiciaire, mais tolérer les thèses qui y sont favorables dans des ouvrages plus généraux ? Ou laisser passer les manuels de chiromancie ou divination par les songes ?

Toutes ces faiblesses et ces incohérences sont néanmoins prévisibles. L'efficacité d'un système de censure dépend de l'état des institutions chargées de l'appliquer et du contrôle qu'exerce sur elles le pouvoir royal. La réglementation de la censure s'intègre dans un régime de l'édition complexe, et la Couronne doit effectuer des compromis lors de l'application de ses directives sous peine de menacer l'équilibre d'un marché de l'édition parisienne en proie à la concurrence des autres. En outre, en ce qui concerne les aspects doctrinaux, la Chancellerie n'est pas, comme la Congrégation de l'Index, peuplée de théologiens spécialisés, mais de conseillers à la formation éclectique et aux intérêts divers. Leur conception de l'orthodoxie catholique est variable, et les questions de cohérence doctrinale ne les intéressent pas forcément : la plupart sont légalistes et se contentent d'appliquer les directives royales plus ou moins sévèrement selon leurs affinités philosophiques et leur désir de favoriser tel auteur ou tel libraire.

La sévérité de la Couronne à l'égard du livre d'astrologie à Paris apparaît de façon encore plus nette lorsqu'on compare la politique menée à son encontre avec celle menée plus généralement envers le monde du livre parisien dans son ensemble. Alors que la Couronne cherche par tous les moyens à centraliser à Paris les secteurs les plus essentiels du marché du livre, en multipliant les avantages économiques et administratifs à l'égard des imprimeurs et libraires de la cité, au point de provoquer une concurrence déloyale entre leurs confrères de Lyon, Rouen ou Troyes, l'inverse se produit auprès des artisans du livre d'astrologie parisiens. Les imprimeurs et libraires les plus prestigieux sont ainsi forcés à se défaire de ce secteur d'activité devenu trop risqué, au point que ne s'y investissent plus que leurs confrères de

seconde zone, trop petits pour avoir quelque chose à perdre. Ils subissent la rigueur de la concurrence avec les imprimeurs des autres villes, favorisés par une censure moins sévère. À Paris, le secteur du livre d'astrologie est donc ouvertement défavorisé et constitue donc une exception dans la politique royale à l'égard du monde du livre parisien. Une telle politique peut néanmoins se révéler contre-productive puisqu'elle aboutit à favoriser indirectement l'édition astrologique dans les autres villes d'imprimerie que l'éloignement du centre du pouvoir royal rend beaucoup plus difficilement contrôlable. Il convient donc maintenant d'étudier l'évolution de l'édition astrologique dans la seconde ville d'imprimerie française : Lyon.

3 Deuxième étude de cas : Lyon, une liberté surveillée

Abordons maintenant le cas lyonnais. La cité du Rhône est aux 16^e et 17^e siècles l'un des plus importants centres européens en termes d'édition, le principal concurrent de Paris dans le royaume de France. Ville riche et libérale, Lyon jouit d'une situation particulière dans le marché du livre, au carrefour entre les axes commerciaux italiens, suisses, allemands et français. Les foires de Lyon, bien qu'en déclin dans la seconde moitié du 16^e siècle, sont encore un important lieu d'échange pour les vendeurs de livres de toutes sortes. Loin de centre parisien, sans parlement ni université, très fortement marquée par l'influence protestante, la ville possède également un régime de l'édition très libéral : ses grandes familles d'imprimeurs, dont plusieurs d'origine italienne, possèdent d'importantes connexions avec les élites municipales et savent faire respecter leurs intérêts. « L'art de l'imprimerie », déclarent en 1540 les échevins de Lyon, « est le plus beau et le plus grand en cette ville qu'il soit en la chrétienté⁸⁰ ». Dans cette section, nous allons tout d'abord présenter la réglementation spécifique du marché du livre lyonnais ainsi que régime particulier de permission du livre d'astrologie ; puis nous esquissons les grandes lignes de l'histoire de la censure du livre d'astrologie à Lyon depuis les années 1540-1560 jusqu'aux années 1630 ; enfin, nous étudions en détail l'évolution du marché pour deux types de publications : les traités polémiques sur l'astrologie, une grande spécialité lyonnaise, puis les traités et manuels d'astrologie savante.

⁸⁰ Ilaria Andreoli, « 'Lyon, nom & marque civile. Qui sème aussi des bons livres l'usage' : Lyon dans le réseau éditorial européen (XVe-XVIe siècle) », in *Lyon vu/e d'ailleurs (1245-1800) : Échanges, compétitions et perceptions*, éd. par Jean-Louis Gaulin et Susanne Rau (Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2019), 116.

3.1 L'organisation de la censure à Lyon (1560-1630)

3.1.1 La situation avant 1560

Comment s'organise la censure à Lyon avant 1560 ? Comme dans toute ville placée sous la juridiction directe du parlement de Paris (ce qui est le cas de Lyon), les ouvrages qui y sont publiés sont théoriquement soumis à l'approbation de la Faculté de théologie. En pratique, comme dans toutes les villes éloignées de la capitale, cette disposition n'est pas observée, et un libéralisme de fait règne dans le milieu de l'imprimerie lyonnais. Cela se constate en particulier dans le domaine du livre religieux, supposément le plus surveillé. Au milieu du 16^e siècle, Lyon est un haut lieu d'impression du livre réformé, grâce à la proximité avec le nouveau foyer protestant, la ville de Calvin, Genève, ainsi que la présence entre ses murs de plusieurs imprimeurs et libraires acquis à la Réforme. *A fortiori*, le domaine du livre d'astrologie bénéficie d'une plus grande tolérance.

Depuis longtemps Lyon, foyer de l'humanisme, est la résidence de plusieurs astrologues célèbres : déjà à la fin du 15^e siècle, le médecin Simon de Pharès y exerce son art et possède de nombreux liens avec les autorités locales ; un siècle plus tard, son confrère le carme Francesco Giuntini choisit cette ville pour faire paraître son abondante production astrologique, avec la bénédiction des édiles lyonnais. Dans les années 1550-1560, plusieurs manuels d'astrologie appelés à une grande popularité y sont publiés : le traité *Des iugemens astronomiques sur les nativitez* du médecin toulousain Auger Ferrier, *L'introduction au iugement des astres* du médecin dijonnais Claude Dariot, le commentaire du *Quadripartitum* du médecin milanais Jérôme Cardan, la *Briefve et succinte declaration que signifie le soleil parmi les signes a la nativité de l'enfant* du médecin lyonnais Antoine Guillermin, ainsi que la *Chiromance et physiognomie* avec le traité de *L'astrologie naturelle* du chartreux allemand du 15^e siècle Johannes von Hagen (Johannes ab Indagine)⁸¹. Cette décennie d'intense production

⁸¹ Auger Ferrier, *Liber de diebus decretoriis secundum pythagoricam doctrinam et astronomicam observationem* (Lyon : Jean de Tournes, 1549). Autre édition : J. de Tournes, 1549. Auger Ferrier, *Des iugemens astronomiques sur les nativitez*, Par Oger Ferrier Médecin, natif de Tolouze (Lyon : Jean de Tournes, 1550). Autres éditions : J. de Tournes, 1577 ; J. de Tournes, 1582. Claude Dariot, *Ad astrorum iudicia facilis introductio. Eiusdem tractatus de electionibus principiorum idoneorum rebus inchoandis. Quibus accessit fragmentum de morbis et diebus criticis ex astrorum motu cognoscendis...* (Lyon : Maurice Roy et Loys Pesnot, 1557); Claude Dariot, *L'introduction au iugement des astres ; avec un Traité des élections propres pour le commencement des choses* (Lyon : Maurice Roy et Loys Pesnot, 1558). Gerolamo Cardano, *In Cl[audi] Ptolemaei Pelusiensis IIII de astrorum iudiciis, aut, ut vulgo vocant, quadripartitae constructionis libros commentaria* (Lyon : Thibaud Payen, 1555). Antoine Guillermin, *Briefve et succinte declaration que signifie le soleil parmi les signes a la nativité de l'enfant* (Lyon : François et Benoit Chaussard, 1556). Autre édition : B. Chaussard, 1580. Johannes ab Indagine, *Chiromance et physiognomie par le regard des membres de l'homme, faite par Jean Indagine. Plus du dit, la diffinition des faces des signes.*

intellectuelle ne se limite pas simplement à la discipline astrologique : toutes les divinations sont représentées. C'est pendant ces années qu'est réimprimé à Lyon le sulfureux traité de magie *De occulta philosophia* de Henricus Cornelius Agrippa par les deux frères imprimeurs d'origine allemande, Godefroy et Marcellin Beringen, en 1550⁸². Ces ouvrages, qui ne possèdent pas d'approbation de théologien, mais seulement le privilège d'impression, contournent la censure ecclésiastique avec la bienveillance des autorités civiles, décidées à favoriser un commerce jugé enrichissant pour la ville.

3.1.2 La mise en place de la censure dans une ville de province : pression monarchique et volonté d'autonomie de la cité

La situation change dans la seconde moitié du siècle avec la mise en place progressive d'un système de censure dans la ville. Alors que les tensions entre catholiques et protestants ne cessent d'augmenter, le roi Henri II tente de reprendre le contrôle d'une production lyonnaise jugée non seulement trop favorable à la cause de la Réforme, mais aussi trop indépendante. La ville est en outre perçue comme l'une des portes d'entrée du livre illégal dans le royaume de France : il va sans dire que l'existence de foires franches facilite singulièrement toute espèce de contrebande. L'édit de Châteaubriant de 1551 exige ainsi que les ouvrages sur les matières religieuses imprimés dans les villes sous la juridiction du parlement de Paris et qui ne possèdent pas de faculté de théologie – dont Lyon – soient examinés à la faculté de théologie de Paris. En 1557, le Roi écrit personnellement au sénéchal de Lyon ou son lieutenant, pour qu'il rappelle « à tous imprimeurs et libraires » de se plier aux instructions de censure telles qu'elles figurent dans l'Index de la faculté de théologie de Paris, soit « de ne imprimer, vendre ne avoir en leur possession aucuns livres déffendus et qui par censure et jugement de la faculté de Théologie de Paris auroient esté et seroient cy après reprovéz et mys au catalogue faict et à faire par lad[ite] faculté desd[its] livres reprovéz⁸³ ». Les événements des premières guerres de religion confirment les craintes royales. Lyon n'a guère résisté à l'invasion des troupes protestantes en 1562-1563, puis 1567, et nombreux sont ses

Reigles astronomiques du iugement des maladie. L'astrologie naturelle. La cognoissance de la complexion des hommes selon la domination des planettes (Lyon : Jean de Tournes, 1549). Autres éditions chez Jean de Tournes, en 1551, 1556, et 1571.

⁸² Henricus Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri III* (Lyon : Godefroy et Marcellin Beringen, frères, 1550), <https://doi.org/10.3931/e-rara-278>.

⁸³ Maurice Pallasse, *La sénéchaussée et siège présidial de Lyon pendant les Guerres de Religion : essai sur l'évolution de l'administration royale en province au XVIe siècle* (Lyon : Emmanuel Vitte, 1943), 124-25.

imprimeurs qui soutiennent la cause réformée. La régente Catherine de Médicis assistée du chancelier Michel de L'Hospital poursuit la politique de son défunt mari et tente de placer l'imprimerie lyonnaise dans l'escarcelle royale. Avec l'ordonnance de Moulins de 1566, l'obligation de privilège s'étend également aux libraires lyonnais.

Les résultats de telles ordonnances sont minimes. Bien que la volonté royale se soit exprimée de façon claire, ces dispositions ne sont pas mises en œuvre dans la cité du Rhône. Les raisons en sont multiples. Il a d'abord le simple aspect pratique : l'éloignement géographique entre Paris et Lyon rend la démarche de sollicitation d'un privilège longue et coûteuse, et tout simplement inaccessible à la plupart des imprimeurs lyonnais. Mais la principale tient à l'opposition des autorités lyonnaises, aussi bien les différents archevêques de Lyon (le cardinal François de Tournon de 1551 à 1562 ; le cardinal Hippolyte d'Este de 1562 à 1564 ; Antoine I^{er} d'Albon de 1564 à 1573 ; puis enfin Pierre de Saint-Priest d'Épinac de 1574 à 1599), seigneurs traditionnels de la ville épiscopale, ainsi que les autorités municipales du consulat et de la sénéchaussée et siège présidial. Si les deux s'accordent sur la nécessité de contrôler les livres imprimés, aucun n'a intérêt à voir les pouvoirs de censure centralisés à Paris entre les mains de la Grande Chancellerie et de la Faculté de théologie.

Pour les archevêques de Lyon, même s'ils sont tous des proches de la Couronne et partagent ses préoccupations en matière de lutte contre l'hérésie, une telle centralisation signifie avant tout la perte d'une prérogative traditionnelle hautement symbolique : la mission de censure est en effet non seulement un privilège épiscopal traditionnel, mais il s'agit aussi d'une obligation imposée aux évêques par le concile de Latran V (bulle du 4 mai 1515) et par le concile de Trente. Ils rechignent d'autant plus à la céder aux docteurs parisiens qu'une vieille rivalité oppose le siège épiscopal de Lyon à l'antique Sorbonne qui lui refuse historiquement le titre de primat des Gaules pour le reconnaître à l'archevêque de Sens. Les pouvoirs municipaux lyonnais, quant à eux, se sont toujours montrés très mesurés dans leur répression du protestantisme : premièrement par sympathie pour la Réforme qui compte de nombreux adhérents dans la ville, mais aussi par peur de nuire à la santé financière de la ville, première place financière d'Europe au milieu du 16^e siècle. Ils veulent ainsi garder le contrôle d'une réglementation dont les répercussions peuvent se montrer néfastes sur un pan important du commerce local. Ils savent d'ailleurs qu'au-delà les intérêts politiques conjecturaux, la royauté

a intérêt à pénaliser l'industrie du livre lyonnaise au profit de la parisienne, plus facilement contrôlable et naturellement sujette aux intérêts royaux.

La situation demeure toutefois délicate, la ville ne pouvant se permettre de s'opposer de front aux volontés de la Couronne qui multiplie les démonstrations de force par l'intermédiaire du gouverneur et de l'intendant, et tient depuis 1565 une garnison permanente de l'armée royale installée au-dessus de la ville, dans la nouvelle citadelle Saint-Sébastien. Dans les années 1560-1580, les autorités lyonnaises décident ainsi, dans une probable volonté de conciliation, d'élaborer un système de censure hybride qui reproduit à l'échelle locale la dichotomie entre la Chancellerie et la Faculté de théologie : le lieutenant général de la sénéchaussée et siège présidial, sous le contrôle théorique du procureur du Roi, se charge ainsi de délivrer une permission d'imprimer qui n'est valide que dans le ressort de la juridiction ; de son côté, l'archevêché se charge de l'approbation des contenus religieux. Les censeurs sont donc locaux, même s'ils se plient aux critères de censure exigés par la royauté.

Il n'existe pas actuellement d'étude qui détaille la mise en place et les modalités exactes de ce nouveau système, et on ne sait pas non plus dans quelle mesure celui-ci a été négocié avec le pouvoir royal. On peut néanmoins en constater les effets dans les publications lyonnaises. Dès 1560, le lieutenant général de la sénéchaussée et siège présidial de Lyon délivre en son nom des permissions d'imprimer dont les dispositions reprennent celles du privilège royal, en particulier l'interdiction faite aux autres imprimeurs d'imprimer ou vendre l'ouvrage concerné pendant un certain nombre d'années⁸⁴. Elles sont réservées aux publications de moyenne importance ou destinées à être diffusées localement, des textes trop volumineux ou trop précieux pour être considérés comme des « petits livres », mais qui ne justifient pas pour autant le coût et l'effort d'un privilège délivré par la Chancellerie à Paris. Par la suite, de plus en plus d'ouvrages publiés dans la ville font figurer la mention « avec permission » sur la couverture, même si le texte même de la permission n'y figure pas forcément.

⁸⁴ On peut trouver un exemple de permission complète dans : *Ordonnances et privilèges des foires de Lyon et leur antiquité, avec celles de Brie, et Champagne, et les confirmations d'icelles, par sept Roys de France, depuis Philippe de Valois sixieme du nom : iusques à François second, à présent regnant* (Lyon : Pierre Fradin, 1560).

3.1.3 La censure du livre d'astrologie : un régime spécifique

On ne sait pas bien comment s'organise précisément la censure du livre d'astrologie pendant les années 1560-1600 à Lyon. Le cas sur lequel nous avons le plus d'information est celui des almanachs et pronostications : grâce à lui, nous pouvons reconstruire le système d'approbation en vigueur à Lyon jusque dans les années 1630. Pour les ouvrages plus volumineux, la réglementation semble similaire à celle des almanachs : il est très probable que jusqu'à vers 1595 ils soient exemptés de l'obligation de censure locale à condition de posséder un privilège royal signé du grand sceau (comme le montre l'exemple du *Speculum astrologiae* de Giuntini ou l'édition de 1585 des *Ephemerides* de Stadius), mais qu'après cette date ils suivent le même circuit d'approbation que les almanachs et pronostications, même s'ils possèdent un privilège royal⁸⁵.

Intéressons-nous au cas précis des almanachs et pronostications. Malgré les directives de l'ordonnance de 1561, les autorités lyonnaises ne semblent pas avoir immédiatement appliqué l'obligation de solliciter une permission pour faire paraître ce type de production : dans les années 1570, les productions importantes imprimées dans la cité du Rhône, comme les *Épîtres* prophétiques et les *Prognostications* d'Antoine Crespin Archidamus, continuent encore de paraître sous privilège royal ; à l'inverse, les productions destinées au marché local, comme l'*Almanach* de Jehan Maria Coloni, paraissent sans faire figurer aucune permission⁸⁶. Il faut attendre l'ordonnance de Blois de 1579 pour que, sous l'action conjointe de l'archevêché et de la sénéchaussée et siège présidial, la ville mette en place son propre système d'approbation civile et ecclésiastique des almanachs, qui vient se poser en alternative obligatoire au système parisien. Celui-ci s'organise de la façon suivante : le fabricant d'almanachs doit d'abord solliciter la permission de l'archevêché. Pour cela, il doit se rendre

⁸⁵ La difficulté est bien sûr de comprendre le fonctionnement du système alors que l'on ne connaît ni le titre ni le contenu des ouvrages interdits par la censure. Le premier exemple de livre traitant d'astrologie autorisé par la censure qui ne soit pas un almanach, une pronostication ou un libelle est tardif : il s'agit du *Discours de la vérité des causes et effets des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des monarchies, empires, royaumes et republicques* de Claude Duret, paru chez Benoist Rigaud en 1594. Le texte possède les mêmes permissions qu'un almanach : une attestation d'orthodoxie de la part du théologien dominicain Jacques Berjon, une permission du censeur de l'archevêché Antoine-Emmanuel Chalon datée du 27 juin 1594, et un privilège signé du président au siège présidial Nicolas de Langes daté du 27 juin 1594. Le cas du *In astrologos coniectores* du jésuite Alessandro de Angelis, imprimé pour la première fois à Lyon en 1615 chez Horace Cardon montre également que le fait de posséder un privilège royal n'exempte pas de la censure lyonnaise : même si le texte a été approuvé par le conseiller de la Chancellerie Brulart le 25 octobre 1614, il est quand même passé ensuite par les mains de Deville (approbation signée le 7 novembre), puis de Méchatin La Faye (permission signée le 14 novembre) et de Sève (permission signée le 14 novembre).

⁸⁶ Jean Maria Coloni, *Almanach pour l'an de salut M. D. LXXVIII* (Lyon : Nicolas de La Roue, 1577).

depuis sa boutique généralement située rue Mercière, sur la presque-île, au siège de l'archevêché situé de l'autre côté de la Saône, auprès de la cathédrale Saint-Jean, au pied de la colline de Fourvière. Le fabricant peut solliciter la permission directement auprès du censeur de l'archevêché qui agit sous la responsabilité du vicaire général. Il peut sinon s'adresser auparavant à un docteur en théologie connu de l'évêché, le plus souvent un théologien dominicain, carme ou cordelier issu d'un des couvents lyonnais, qui lui délivre une attestation d'orthodoxie à remettre ensuite au censeur – l'expertise doctrinale est une mission traditionnellement dévolue aux ordres mendiants (en premier lieu les dominicains) qui sont aussi, dans les pays où celle-ci est établie, en charge des tribunaux de l'Inquisition⁸⁷. Nous avons rencontré une fois une approbation signée par un « bachelier en théologie » de la Faculté de théologie de Paris, J. Cazza, qui se charge d'approuver *l'Almanach des almanachs, pour l'an 1598* d'Amour de Vallefin (Lyon, héritiers Benoist Rigaud), mais il s'agit là d'un cas tout à fait exceptionnel⁸⁸ : l'usage veut que seul un docteur en théologie puisse délivrer une approbation. Une fois obtenue l'approbation du censeur de l'archevêché, l'imprimeur n'a plus qu'à se présenter à la sénéchaussée et siège présidial, située à l'ancien palais de Roanne, pour en obtenir la permission. La grande proximité entre les différents lieux de pouvoir et le crédit dont jouissent les imprimeurs permettent l'efficacité et la rapidité de ces démarches : entre la rue Mercière et l'archevêché, la distance à parcourir en passant par l'ancien pont au Change (aujourd'hui disparu) est de 500 mètres, tout au plus, et le palais de Roanne se trouve juste derrière l'archevêché. Une fois-ci l'une des attestations obtenues, les autres le sont souvent le jour même. À la différence des institutions de censure parisiennes, les institutions de censure lyonnaises forment un microcosme organisé, cohérent et efficace qui permet de délivrer rapidement des permissions. Il est clairement pensé pour faciliter les démarches des imprimeurs et libraires.

⁸⁷ Parmi ces censeurs, on compte les théologiens dominicains Jacques Berjon, F.E Carré, Jean Chavanon du couvent Notre-Dame du Comfort (détruit, anciennement situé en bas de la rue Mercière, actuelle place des Jacobins), le théologien cordelier Jehan Ruffus, probablement du couvent Saint-Bonaventure (détruit, actuelle place des Cordeliers), ainsi que le carme Robert Berthelot, évêque *in partibus* de Damas, du couvent des Terreaux (détruit, actuelle place des Terreaux).

⁸⁸ Amour de Vallefin, *Almanach des almanachs, pour l'an 1598*. Tiré des écrits de feu le sieur de Cormopede excellent Mathematicien. Par Amour de Vallefin astrologue Bourguignon (Lyon : Héritiers de Benoist Rigaud, 1598). La permission se trouve sur la dernière page.

3.1.4 Le censeur de l'archevêché et le censeur civil

De 1579 à sa mort en 1612, le censeur de l'archevêché et le vicaire général sont une seule et même personne, Antoine-Emmanuel Chalon. On retrouve son nom sur l'essentiel des almanachs et pronostications parus pendant cette période. Il délègue parfois sa mission au vicaire général substitut J. Laurencin dont on ignore à peu près tout, mais cela est très rare. Visiblement, Chalon prend très au sérieux cette mission et lui consacre un temps important. Vers 1610, vraisemblablement car l'âge ne le rend plus capable d'assurer seul l'important travail que cela requiert, Chalon se choisit un remplaçant en la personne du très compétent Jean-Claude Deville (ou de Ville), docteur en théologie et chanoine de Saint-Paul de Lyon, qui devient désormais le principal censeur de l'archevêché. Après 1612, le nouveau vicaire général Thomas de Méchatin (ou Meschatin) la Faye, chanoine-comte de l'Église de Lyon, official et juge, un canoniste compétent, décide de faire confiance au choix de son prédécesseur et continue à députer sa mission de censure à Jean-Claude Deville qui devient alors « député de l'archevêque à l'approbation des livres du diocèse⁸⁹ ». Celui-ci poursuit sa tâche avec beaucoup d'implication, multipliant les examens et approbations de livres lyonnais. Dans les années 1624-1626, Deville est parfois remplacé par un autre docteur en théologie nommé F. Trichet ou Truchet sur lequel nous ne savons rien⁹⁰. Après 1628, le système d'approbation des almanachs par l'archevêché cesse progressivement d'être utilisé par les imprimeurs, et le censeur de l'archevêché n'occupe plus qu'un rôle secondaire.

⁸⁹ Le titre est en particulier revendiqué dans l'approbation de l'ouvrage suivant : Jacques Severt, *L'antimartyrologe, ou Vérité manifestée contre les histoires des supposés martyrs de la religion prétendue réformée...* (Lyon : Simon Rigaud, 1622).

⁹⁰ Voir les approbations présentes dans les almanachs suivants : Le sieur de l'Estoile, *Ephemerides ou Almanach pour l'an 1626* (Lyon : Vincent de Coeursilly, 1625); Conte de la Janin, *Almanach, ou Diaire journalier, pour l'année 1625* (Lyon : Louis Muguët, 1625).

ALMANACH
POUR L'AN

M. D. LXXXVII.

avec ses amples predictions du changement
& mutation de l'air, selon le cours de l'Influ-
ence des Astres sur les Lunaisons des douze
mois de l'An tres-exactement calculees, sui-
uant la reformation *GRÉGORIENNE*,
sur le midy du vray cœur du Côte de Bour-
goigne, par M. HIMBERT DE BILLY,
natif de Charlieu en Lionnois, excellent &
renommé supputateur des Ephemerides ce-
lestes bourgeois & habitant de S. Amand
audit Comté de Bourgogne.

Dedie & consacré à Monseigneur le Reneraud, *Ar-
chevesque de Besançon Prince de
l'Empire Romain, &c.*

Et tous les Almanachs voicy le plus certain,
Ecrit par de Billy, qui te fera voir l'année
selon qu'elle promet bien ou mal fortune.
Et selon que l'ait doit estre obscur ou serain.

A LYON,

Par Benoist Rigaud.

ET
A PARIS,

Chez Jean Cautelat, à la Salamandre, de
consentement dudit Rigaud.
Avec l'ordre de Sa Roy.

PERMISSION

Nous n'empeschons, ains
consentons que le present
Almanach soit imprimé & mis
en lumiere, ny trouuant chose
qui soit contre les saincts De-
crets de nostre S. Mere Eglise
Catholique, Apostolique, &
Romaine, ny excedant l'Astro-
logie licite. Fait le 2. de Jan-
uier, 1587.

CHALON.

Vicaire general substitut.

PRIVILEGE

Ayant veu la certification fai-
te par M. Chalon, Vicaire ge-
neral & substitut de l'Archeuef-
que de Lyon qu'au present Alma-
nach *de preuoyance*, n'y a trouué
chose cõtraire à la religion Catho-
lique, Apostolique Romaine. Il est
Permis à Benoist Rigaud de l'im-
primer ou faire imprimer. Et de-
fences à tous autres de ne l'impri-
mer ou faire imprimer, sans le
sçeu & consentement dudit Ri-
gaut, sur peine d'amende arbitrai-
re & confiscati on desdicts Alma-
nachs. Fait le troisieme iour de
lanuier, 1587. CHASTILLON.

Exemple de permission et de privilège, extrait de : Billy, Himbert de, *Almanach pour l'an M.D.LXXXVII* (Lyon : Benoist Rigaud, Paris : Jean Cavellat, 1586), BM Lyon : Rés

813226 - Rés 813227, @Numelyo.

Concernant l'approbation civile, on ne sait pas exactement quel magistrat en est chargé. Une analyse des permissions délivrées pendant la période 1580-1630 montre qu'il s'agit toujours d'un très haut magistrat lyonnais ; il est toutefois difficile de savoir à quel titre exactement il exerce sa mission. La haute magistrature lyonnaise est aux mains d'un petit nombre de familles qui cumulent les charges à la sénéchaussée et siège présidial, au consulat de la ville (où siègent les échevins et le prévôt des marchands) ainsi qu'au parlement de Dombes qui siège à Lyon (dont le garde des Sceaux est généralement le président du siège présidial ou le lieutenant général de la sénéchaussée), si bien que la seule lecture des noms des signataires des permissions ne nous donne pas d'indications précises sur le poste de celui qui est chargé de les délivrer. Très probablement, le lieutenant général de la sénéchaussée, c'est-à-dire le plus haut magistrat en résidence à Lyon, porte la responsabilité en la matière, responsabilité qu'il délègue à un proche collaborateur en cas d'indisponibilité. On trouve ainsi le nom de Jérôme de Châtillon (« Chastillon »), avocat du Roi à la sénéchaussée et siège présidial, premier président de 1571 à 1587, en bas de la permission de l'*Almanach* d'Himbert de Billy pour l'année 1587 signée le 3 janvier 1587 ; le nom de Nicolas de Langes, lieutenant général de la sénéchaussée et siège présidial de 1570 à 1587, second président à partir de 1571, puis premier président à la résignation de Châtillon en 1587 à 1597, en bas de la permission de l'*Almanach pour l'an bissextil 1596* d'Antoine Fabri signée le 10 août 1595 ; le nom de Balthazar de Villars, gendre du précédent, lieutenant général de 1587 à 1610-1620, premier président de 1597 à 1620 en bas de la permission du *Discours des comètes* de Jean Taxil (1608) signée le 6 juillet 1608 ; le nom de Pierre de Sève (ou Seve), lieutenant général à partir de 1610-1620 jusqu'en 1623 en bas de la permission du *In astrologos coniectores* d'Alessandro de Angelis (1614) signée le 14 novembre 1614 et de la *Merveille des merveilles sur l'esmerveillable comete apparu en Novembre 1619* de Guillaume Pellarin (1619) signée le 27 mars 1619 ; le nom de François de Chaponnay, lieutenant général vers 1625-1628 en bas de la permission de l'*Almanach, ou Diaire journalier, pour l'année 1625* du Comte de la Janin signée le 22 octobre 1624.

Avec le vicaire général de l'archevêché et le lieutenant général de la sénéchaussée, ce sont donc les deux plus importants représentants de l'Église et de la Justice en présence à Lyon (l'archevêque et le sénéchal n'étant que rarement sur place) qui sont chargés de la mission de censure des almanachs, mission dont ils s'acquittent avec rigueur. À partir de 1610-1614, le

procureur du Roi, c'est-à-dire le représentant direct de la Couronne auprès de la sénéchaussée et siège présidial, vient s'ajouter à la chaîne de permission et doit également donner son consentement. Dans les années 1620, le manuscrit d'un almanach ou de n'importe quel texte d'astrologie doit donc passer entre les mains de trois parmi les plus importantes autorités lyonnaises avant de paraître. Prenons l'exemple d'un almanach tout à fait banal, *l'Ephemerides ou Almanach pour l'an 1626* d'un certain sieur de l'Estoile, un faiseur d'almanachs totalement secondaire, qui n'a pas laissé d'autres traces que cette production⁹¹. Le texte a d'abord dû recevoir l'approbation du censeur de l'archevêché Truchet, qu'il obtient le 8 octobre 1625 ; puis il a dû recevoir le consentement de Barthélémy Puget, procureur du Roi à la sénéchaussée, ainsi que la permission de François de Chaponnay, qu'il obtient le 4 novembre 1625.

3.1.5 Un acteur clé de la censure lyonnaise : le censeur de l'archevêché

De tous les censeurs, celui de l'archevêché joue le rôle le plus important. Il est en effet le premier à voir passer les textes entre ses mains, et c'est lui qui impose les premières modifications. Dans la plupart des cas, une fois l'approbation obtenue, l'adoption de la permission du juge civil est quasi automatique : plusieurs fois, elle est obtenue le jour même, ou le lendemain. Il y a également un contraste entre le changement régulier du censeur civil et la longue durée de l'exercice du censeur épiscopal, le même sur plusieurs décennies, ce qui lui permet de mettre en place un politique cohérente sur l'astrologie. D'une certaine manière, le censeur de l'archevêché est un peu le « curé du monde du livre » : il a vu passer dans son bureau quasiment tous les imprimeurs et libraires, a lu leurs productions ; il est chargé de la visite et de l'inspection de leurs boutiques trois fois par an. Il connaît personnellement les libraires spécialistes du livre d'astrologie à Lyon, comme la famille Rigaud, et peut témoigner de leur catholicité. Son exercice de la censure ne peut qu'être qu'au cas par cas, en étant conscient de la situation économique de chacun.

L'exercice de la censure à Lyon pendant les années 1579-1612 dépend quasi exclusivement d'une personnalité unique dans le paysage censorial : Antoine-Emmanuel Chalon (« Chalom »). Chalon est une figure méconnue de l'histoire de Lyon⁹². Né vers 1544 à Salles en

⁹¹ Le sieur de l'Estoile, *Ephemerides ou Almanach pour l'an 1626*.

⁹² Les études sur Chalon sont rares et lacunaires. Pour les détails biographiques nous avons consulté : Pierre Ronzy, « Un docte sermon lyonnais d'Antoine-Emmanuel Chalon en 1571 », in *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Henri Hauvette* (Paris : Les Presses françaises, 1934), 283-88; LIGER, Fédération des

Forez, il fait ses études au collège jésuite de Billom en Auvergne, puis à Rome et à Naples encore une fois sous la direction des jésuites. Le 17 décembre 1575, il devient docteur en droit civil et canon de l'université de Valence, puis rentre dans sa province natale, où il prend les ordres le 20 avril 1576. Très cultivé, maîtrisant les langues hébraïque, grecque, latine, italienne et espagnole, apparenté aux grandes familles lyonnaises, il est recruté vers 1571 par l'archevêque de Lyon, Pierre de Saint-Priest d'Épinac, lui aussi forézien et docteur en droit (de l'université de Toulouse). Le 3 février 1572, il est chanoine de Saint-Paul de Lyon, et sacristain de la même église le 9 novembre 1575. En 1575, il est également nommé chanoine puis sacristain au chapitre de l'église Saint-Nizier, la principale paroisse de Lyon, puis official (à la tête du tribunal ecclésiastique de Lyon) et vicaire général de l'évêque. Réputé probe, compétent et érudit, habile politiquement, il conserve ces positions sous les épiscopats suivants des deux Bellièvre jusqu'à sa mort en 1612. Le vicaire général est le représentant de l'archevêque et gère son archidiocèse en son absence. Les archevêques lyonnais étant fréquemment absents de la ville pendant les guerres de religion, Chalon est le principal gestionnaire administratif et juridique de l'Église de Lyon pendant près de quarante années. En plus de cela, Chalon parvient à être nommé conseiller-clerc à la sénéchaussée et siège présidial de Lyon en 1588, ce qui en fait un membre du pouvoir juridique civil⁹³. Il s'agit d'une situation rare en France, qui n'est rendue possible que par le fait que Lyon est encore marquée à la fin du 16^e siècle par une législation qui accorde de très grandes prérogatives au Primat des Gaules – prérogatives qu'Henri IV s'attachera à réduire au profit du pouvoir royal. Il meurt le 7 octobre 1613.

L'excellente collaboration entre Chalon et la sénéchaussée a vraisemblablement contribué à assoir le rôle prééminent du censeur de l'archevêché dans le dispositif de censure lyonnais, qui contraste avec la situation parisienne, où la Chancellerie s'efforce de marginaliser la Faculté de théologie dès qu'elle le peut. Le premier archevêque de Chalon, Pierre de Saint-Priest d'Épinac, est attentif à cette mission : lors des événements de la Ligue à Paris en 1587-1588, il sera nommé chancelier du Conseil de l'Union, qui se substitue au Conseil du Roi et assume les tâches de surveillance et de censure des livres conjointement avec la Faculté de

sociétés savantes et culturelles du département de la Loire, *La Renaissance en Forez : 1450-1620, IIIe Festival d'histoire de Montbrison*, 1990, 1990, 29-30.

⁹³ Pallasse, *La sénéchaussée et siège présidial de Lyon pendant les Guerres de Religion*, 418.

théologie⁹⁴. Après Chalon, le nouveau vicaire général Thomas de Méchatin la Faye bénéficie des mêmes relations de bonne collaboration. Elles sont facilitées par l'endogamie qui règne dans la notabilité lyonnaise où ce sont les mêmes grandes familles qui occupent les postes importants à l'archevêché, au consulat (où siège le prévôt des marchands), et à la sénéchaussée et siège présidial : tous ont intérêt à la bonne santé économique de la ville et se méfient des manœuvres royales. Ces caractéristiques structurelles ne sont pas sans influence sur la façon dont la censure du livre d'astrologie est appliquée. D'un côté, la bonne collaboration des acteurs permet d'assurer un encadrement optimal de la production astrologique. De l'autre, les critères appliqués correspondent à l'interprétation la plus souple de l'orthodoxie catholique, c'est-à-dire la plus propre à susciter l'adhésion des imprimeurs et libraires. Rigueur et bienveillance, tels sont les mots qui permettent de décrire la censure à Lyon, où tous les acteurs s'efforcent de bâtir un climat de confiance entre imprimeurs et autorités propre à assurer la prospérité de la ville.

3.2 La censure du livre d'astrologie à Lyon : chronologie et comparaison avec Paris

Tout comme à Paris, l'étude générale du contenu et des permissions des livres d'astrologie parus à Lyon entre 1560 et 1650 se révèle riche en renseignements sur l'évolution de la politique de censure menée en ce domaine par l'archevêché et les juges civils. Si l'on s'intéresse aux aspects les plus généraux, les deux villes suivent des évolutions similaires dans ce domaine, avec un point de départ, 1561, qui marque le début de la censure du livre d'astrologie judiciaire à la suite de l'ordonnance d'Orléans, et un point d'arrivée, 1628 qui marque l'achèvement du cadre réglementaire après la proclamation de l'édit sur les almanachs du 20 janvier 1628. Entre ces deux dates, on observe un durcissement progressif des critères de censure, en particulier après la proclamation de l'ordonnance de Blois de 1579 : l'une après l'autre, les différentes catégories d'ouvrages d'astrologie judiciaire cessent de paraître dans les presses lyonnaises.

Tout comme à Paris, l'ordonnance d'Orléans de 1561 sur les almanachs et pronostication a été interprétée dans le sens d'une interdiction des impressions nouvelles de manuels ou de traités d'astrologie judiciaires. De fait, celles-ci cessent à partir de l'année 1563, lorsque la ville

⁹⁴ Denis Pallier, *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue, 1585-1594* (Genève : Librairie Droz, 1975), 112, n. 11.

rentre sous le giron royal au lendemain de la défaite du prince de Condé à Dreux (19 décembre 1562) et la signature de l'édit d'Amboise (18 mars 1563). La seule exception concerne les œuvres munies d'un privilège royal qui échappent de fait à la juridiction lyonnaise, comme c'est le cas pour le *Speculum astrologiae* de Giuntini, qui paraît pour la première fois en 1573, ou l'édition par Giuntini des *Ephemerides* de Johannes Stadius, réimprimées en 1585 sur la base de l'édition de Cologne de 1581. Après la proclamation de l'ordonnance de Blois en 1579, cette exception cesse. En ce qui concerne les réimpressions, la situation est différente. Sans surprise, la ville applique l'interprétation la plus libérale – c'est-à-dire la plus favorable à son industrie du livre – des ordonnances royales dans ce domaine en considérant qu'un titre muni de privilège une fois peut être réimprimé sans autorisation une fois ce privilège expiré, peu importe son contenu. On trouve régulièrement à Lyon des réimpressions de traités d'astrologie judiciaire des années 1540-1560. Par exemple, le *Jugements astronomiques sur les nativités* d'Auger Ferrier, paru pour la première fois en 1550 chez le libraire protestant Jean I^{er} de Tournes, est réimprimé sans approbation ni privilège par le même en 1582. Cette réglementation favorise l'édition locale dans sa concurrence avec Paris : la ville parvient ainsi à capter le marché parisien des réimpressions de livre d'astrologie après 1579 lorsque la capitale cesse de les autoriser. La traduction française du *Livre d'Arcandam*, succès de librairie parisien imprimé pour la première fois dans la capitale par Jean Foucher en 1556 et la dernière par la Veuve J. Ruelle en 1579 devient ainsi un succès de librairie lyonnais : l'ouvrage est réimprimé sans approbation ni privilège en 1576 et 1587 par l'imprimeur-libraire lyonnais Benoist Rigaud (ou Rigault), puis en 1610 et 1625 par son successeur Pierre Rigaud.

Ce régime libéral cesse dans les années 1595-1600, ce qui correspond à la période de remise sous tutelle royale. La ville ligueuse est reprise par les partisans d'Henri IV fin 1594 et l'édit de Chauny signé en 1595 impose un contrôle strict des pouvoirs municipaux par le Roi. De même, l'archevêché de Lyon tenu jusqu'en 1599 par Pierre de Saint-Priest d'Épinac, chef du parti ligueur, passe aux mains de deux fidèles du Roi, Albert de Bellièvre de 1599 à 1604, puis son frère Claude de Bellièvre de 1604 à 1612. Ils sont tous deux les fils du chancelier Pomponne de Bellièvre (chancelier de France de 1599 à 1607). Très probablement, c'est au même moment que le pouvoir royal oblige l'archevêché ainsi que la sénéchaussée et siège présidial à suivre les normes de la Chancellerie en matière de réimpression des manuels d'astrologie.

Pour ce qui est des almanachs et pronostications, malgré un contrôle plus serré, la situation reste beaucoup plus libérale à Lyon qu'à Paris : jusqu'en 1579, voire même 1586, ces publications peuvent recevoir une permission d'imprimer de la part de la sénéchaussée et siège présidial y compris lorsqu'elles contiennent des prédictions sur des domaines relevant du libre-arbitre comme la politique ou la religion ; la seule contrainte semble être que les termes employés doivent être suffisamment généraux et que l'auteur confesse la toute-puissance de Dieu qui rend toute prédiction incertaine. Enfin, il ne semble pas y avoir de nette différence de traitement entre grands livres et petits livres par les censeurs lyonnais : à partir de 1579, à la différence des libraires parisiens, les libraires lyonnais sollicitent systématiquement une permission pour toutes les publications, y compris celles de peu de pages, dès qu'elles traitent d'astrologie.

En ce qui concerne les évolutions liées au contexte politique des années 1610-1630, quelques autres différences apparaissent entre Paris et Lyon. Ainsi, si l'on observe également à Lyon un relâchement de la censure pendant la période 1610-1622, il n'a pas la même ampleur qu'à Paris. De fait, cela est logique : la crise d'autorité que la régence de Marie de Médicis, puis le conflit civil des années 1619-1622, occasionne en France se traduit par un affaiblissement des structures qui incarnent le pouvoir royal, en premier lieu la Chancellerie. C'est ce qui explique que l'appareil de censure parisien, qui repose quasi-intégralement sur cette institution, perde en efficacité pendant ces années. À l'inverse, les autorités lyonnaises, l'archevêché ainsi que la sénéchaussée et siège présidial, malgré leur serment de fidélité envers le Roi et leur action en faveur de la paix civile, ont tout intérêt à un affaiblissement de la monarchie. En effet, même si en 1600, année où le Roi a officiellement célébré son mariage avec Marie de Médicis dans la cathédrale Saint-Jean de Lyon, les autorités de la ville – anciennement ligueuse – ont officiellement mis en scène leur réconciliation avec la royauté, le mécontentement demeure important. À la mort d'Henri IV, la ville perd l'un des plus farouches adversaires de son indépendance⁹⁵. L'évêché en particulier, principal acteur de la censure du livre d'astrologie, met à profit la désorganisation du pouvoir royal pour garder la main sur la censure de l'imprimé théologique et astrologique. La Couronne réagit en imposant entre 1610 et 1614 un acteur supplémentaire de censure, le procureur du Roi, ce qui aboutit

⁹⁵ Sébastien Charléty, « Le voyage de Louis XIII à Lyon en 1622. Étude sur les relations de Lyon et du pouvoir central au début du XVII^e siècle (1595-1622) », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine* 2, n° 4 et 5 (1900) : 345-67, 485-501.

à rendre encore plus complexe le processus d'approbation des livres d'astrologie dans la ville de Lyon. *A contrario*, on n'observe pas à Lyon le durcissement des années 1622-1628, comme c'est le cas à Paris : les scandales sur l'astrologie des années 1614-1623, qui provoquent la réaction de la Robe parisienne, n'ont pas d'équivalent dans la cité lyonnaise.

L'originalité de l'organisation de la censure à Lyon explique que la ville ne connaît aucune évolution significative en la matière avant 1625, alors que dans la capitale voit de plus en plus de textes d'astrologie judiciaire paraître entre 1610 et 1630. On trouve bien une réimpression du *Speculum astronomiae* attribué à Albert le Grand en 1615 sans nom d'imprimeur avec l'adresse de la ville de Lyon, mais il peut s'agir d'une édition contrefaite issue de Troyes ou de Rouen comme le laisse deviner la mauvaise qualité du papier et de la mise en page⁹⁶. L'année 1610 constitue une exception, lorsque la mort du roi Henri IV provoque un bref flottement dans les administrations royales : l'important imprimeur catholique Pierre Rigaud, dont la famille s'était fait une spécialité du livre d'astrologie en profite pour faire réimprimer le *Livre d'Arcandam*.

La situation change dans les années 1625-1627. Cela est très probablement dû à une désorganisation temporaire de la censure épiscopale : pendant ces trois années, pour des raisons que nous ignorons, le censeur Deville est souvent remplacé dans son office par un confrère peu expérimenté, Trichet. Pierre Rigaud, une fois de plus, en profite pour réimprimer le *Livre d'Arcandam* en 1625. La même année, son confrère Thomas Soubbron met une nouvelle fois sous les presses le *De astrologia medica* du médecin Jacques Fontaine. Mais c'est surtout en 1627 que les impressions illégales atteignent un pic. La situation politique exceptionnelle, notamment le début du siège de La Rochelle, coïncide avec un temps de désorganisation de l'archevêché : le cardinal archevêque Denis-Simon de Marquemont meurt le 16 septembre 1626, et son successeur Charles Miron ne prend possession de son siège que le 12 février 1627. Pour les libraires, l'occasion est trop belle. On assiste alors à une explosion des réimpressions des *Prophéties* de Nostradamus, toutes à divers noms de libraires lyonnais (Jean Didier, François La Bottière, Jean Huguetan, Claude Castellard), certains ouvertement faux comme cette édition au nom de Pierre Marniolles, pourtant décédé en 1622. Une fois encore,

⁹⁶ Albert le Grand, *Speculum astronomiae : nunc primum e m.s. codice in lucem editum. Praemittuntur autem ejusdem authoris libelli de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam. Item de miraculibus mundi, ...* (Lyon, 1615).

leur audace entre dans un calcul bénéfices-risques où l'avantage commercial que représente l'impression des livres d'astrologie judiciaire n'est tempéré que par l'important risque que représente sa censure. Il faut attendre la décision royale de l'édit de 1628, qui s'accompagne de plusieurs mesures plus générales visant à renforcer le système de censure, pour que les autorités lyonnaises se voient forcées de durcir radicalement le contrôle de la littérature astrologique dans leur ville.

3.3 Évolution selon le type de publication

Abordons maintenant les principaux types de publication en détail. En ce qui concerne les manuels ou traités d'astrologie imprimés pour la première fois ou réimprimés, les effets de l'ordonnance de 1561 sont extrêmement sensibles du point de vue quantitatif. Sur ce point, nous bénéficions des travaux de Claude Vial-Barthalay⁹⁷. Dans son mémoire sur les « Livres d'astrologie et d'astronomie imprimés à Lyon au 16e siècle », Vial-Barthalay dénombre les différentes éditions lyonnaises dans ces deux disciplines en distinguant quatre catégories d'ouvrages⁹⁸ : les « livres d'astronomie », les « livres d'astrologie », les « prédictions » et les « calendriers ». Les deux premières catégories correspondent peu ou prou à ce que nous avons qualifié par les mêmes termes, c'est-à-dire les ouvrages de plus de 64 pages sur les thèmes de l'astronomie mathématique ou de l'astrologie judiciaire. Pour les deux dernières catégories, qui correspondraient respectivement à ce que nous appelons les pronostications et les almanachs, le choix du corpus est plus contestable : l'auteur inclut dans les « prédictions » des récits de songes ou de « signes merveilleux » qui n'ont pas de rapport avec l'astrologie ; de même, il place dans la catégorie des « calendriers » aussi bien les almanachs que le comput ecclésiastique. Le principal défaut de ces deux derniers corpus reste toutefois indépendant des choix de l'historien : les sources conservées ne sont absolument pas représentatives de la production réelle, avec seulement huit almanachs et huit pronostications (hors celles de Nostradamus) conservées pour toute la durée du 16^e siècle. L'étude n'est donc fiable que pour les deux premières catégories d'ouvrages étudiées. Ceci posé, la courbe établie par Claude Vial-Barthalay, qui montre l'évolution du nombre d'éditions de livres d'astrologie (hors almanachs et pronostications) décennie par décennie tout au long du 16^e siècle, présente un résultat net : après un pic général en 1550-1560 (27 éditions), on

⁹⁷ Vial-Barthalay, « Livres d'astrologie et d'astronomie imprimés à Lyon au 16e siècle ».

⁹⁸ Vial-Barthalay, 7-11.

observe un effondrement pendant la décennie 1560-1570 (seulement 6 éditions), suivi d'une lente remontée pendant les années 1570-1590, puis à nouveau un effondrement qui se poursuit jusqu'au début du 17^e. Étudions maintenant cette production dans le détail en commençant par le cas des ouvrages originaux d'astrologie, c'est-à-dire les textes traitant d'astrologie qui ne sont ni des almanachs ni des pronostications imprimés pour la première fois à Lyon. On peut les diviser en deux sous-catégories : les traités polémiques et les manuels d'astrologie.

3.3.1 Les traités polémiques

En ce qui concerne les traités polémiques, contrairement à Paris qui est peu représentée dans ce secteur de l'édition, Lyon est au 16^e siècle l'épicentre de la production polémique française sur l'astrologie avant que les rôles s'inversent à partir des années 1610-1620. En particulier, la cité du Rhône connaît son heure de gloire dans ce secteur éditorial pendant les années 1540-1560, lorsque ses presses se font le relai de la grande polémique qui agite les humanistes européens sur la question de la divination, où le problème spécifique de l'astrologie judiciaire occupe une place de choix⁹⁹. En effet, tandis que se multiplient les éditions latines de Ptolémée, et que les prédictions de Nostradamus connaissent une audience de plus en plus importante, plusieurs figures majeures du monde protestant, principalement (Calvin, Melancthon, Merstaller), mais aussi catholique, dans une moindre mesure (Saint-Gelais, Cardan), questionnent la licéité théologique et philosophique des prédictions horoscopiques. Dès 1545, plusieurs libraires lyonnais se spécialisent dans le thème de l'astrologie judiciaire et impriment sur le sujet jusqu'en 1560. Le fait que Lyon soit la ville d'impression de la plupart des écrits de Nostradamus y joue probablement pour beaucoup. Le puissant libraire protestant Jean I^{er} de Tournes est ainsi particulièrement actif sur le sujet : l'année 1546, il fait paraître conjointement *l'Advertissement sur les jugemens d'astrologie, à une studieuse damoyse* de Mellin de Saint-Gelais et la traduction française par Antoine Du Moulin du *De auguriis* de Nifo, deux ouvrages hostiles envers l'astrologie judiciaire ; en 1549, il soutient l'autre versant de la polémique en imprimant la première édition du *Liber de diebus decretoriis* d'Auger Ferrier accompagné de la traduction française d'un traité de Johannes von

⁹⁹ Jean Céard, *La nature et les prodiges: l'insolite au XVI^e siècle, en France* (Genève [Paris] : Droz [diff. Minard] [diff. Champion], 1977), 161-228. Voir également : Sylviane Bokdam, « Introduction », in *Mantice : discours de la vérité de divination par astrologie* (Genève : Droz, 1990), 9-29; Olivier Millet, « Introduction », in *Advertissement contre l'astrologie judiciaire*, par Jean Calvin, éd. par Olivier Millet (Genève : Droz, 1985), 9-36.

Hagen sur la chiromancie, la physionomie et l'astrologie (réimprimé en 1551, 1556, 1571¹⁰⁰) ; quelques années plus tard, il change à nouveau de bord en faisant paraître le *Mantice* de Pontus de Tyard (1558), qui devient rapidement un grand succès de librairie. Quant à l'important libraire catholique Benoist Rigaud, éditeur de Nostradamus et principal producteur d'almanachs lyonnais jusqu'aux dernières années du 16^e siècle, il fait paraître en 1558 la *Brieve narration contre le vanité et abuz d'aucuns plusque trop fondé en l'Astrologie iudiciaire et devineresse* du bénédictin François-Léger Bontemps, une condamnation théologique extrêmement sévère de l'astrologie judiciaire.

Après 1560, le ralentissement général de la polémique sur l'astrologie en France conduit logiquement à un arrêt de l'édition d'ouvrages dans ce domaine. Dans les années 1570-1590, divers phénomènes célestes (la *nova* du 11 novembre 1572, la comète de 1577, un « grand feu » apparu dans le ciel le 27 mars 1583, une apparition céleste au-dessus de Genève du 5 novembre 1589) amènent à l'impression de textes de circonstances : des libelles interprétant le « signe céleste » comme une confirmation divine du programme politique d'un des partis impliqués dans les guerres de religion (le plus souvent, le parti royal ou la Ligue), ou au contraire, des traités de philosophie naturelle incitant à la modération quant à la possibilité d'interpréter des phénomènes en grande partie naturels. Néanmoins, ils ne relancent pas la polémique générale sur l'astrologie. Avant la bulle de Sixte V de 1586, on ne compte guère parmi les productions polémiques lyonnaises sur l'astrologie que l'humoristique *Cartel aux iudiciaires et celoteurs astrologues* de l'avocat et docteur en droit Jacques Mollan, paru chez Jean Stratius en 1585.

À la différence de Paris qui ne voit paraître à nouveau des ouvrages polémiques sur l'astrologie qu'à partir des années 1610-1620, Lyon reprend beaucoup plus rapidement son activité en se faisant la porte-parole des positions de Rome et des jésuites italiens sur le sujet. La bulle de Sixte V sur les astrologues connaît au moins une impression lyonnaise en 1586, et en 1587, le juge de l'official de Lyon François Girard, docteur en droit, prévôt de l'Église de Bourg et official de Lyon détaché à la cour de Savoie en compose une traduction française qu'il fait imprimer chez l'imprimeur lyonnais Claude Michel¹⁰¹. Après 1590, la ville devient l'un des

¹⁰⁰ Vial-Barthalay, « Livres d'astrologie et d'astronomie imprimés à Lyon au 16^e siècle », 80.

¹⁰¹ François Girard, *Establissement et ordonnance de nostre tressainct Pere Sixte Pape V. contre ceux qui pratiquent, et exercent l'art de l'astrologie judiciaire, et aultres quelconques devinemens, et qui en lisent, et tiennent les livres* (Lyon : Claude Michel, 1587).

lieux de propagation de l'effort mené par les Collegio Romano contre l'astrologie. La Compagnie fait en effet de Lyon l'un de ses fiefs, en particulier dans le domaine de l'imprimerie où elle peut compter sur la sympathie d'Antoine-Emmanuel Chalon, passé par ses collègues, qui lui délivre ses permissions d'imprimer avec libéralité. Un an après sa première parution à Ingolstadt, *l'Adversus fallaces et superstitiosas artes* du professeur du Collegio Romano Benito Pereira connaît ainsi son édition lyonnaise chez Giunta (1592). Cette édition est un grand succès de librairie. Dès l'année suivante, la partie de l'ouvrage dédiée à l'astrologie connaît une réimpression individuelle, toujours chez le même imprimeur. En 1603, c'est le principal libraire lyonnais, Horace Cardon, un proche des Jésuites, qui réimprime l'ouvrage. Quelques années plus tard, un autre traité polémique, encore plus volumineux, connaît sa première impression dans la ville : *In astrologos coniectores* du jésuite Alessandro de Angelis, préfet des études au Collegio Romano, qui paraît en 1615, une fois de plus chez Horace Cardon. À la différence de *l'Adversus fallaces et superstitiosas artes*, l'édition lyonnaise de *In astrologos coniectores* est une première impression et nécessite l'approbation des censeurs lyonnais : l'ouvrage reçoit non seulement l'approbation de Claudio Acquaviva, supérieur général de la Compagnie de Jésus, le 13 février 1614, et celle d'Antoine Suffren, provincial de la province de Lyon, le 21 septembre 1614, mais il doit également passer entre les mains de Jean-Claude Deville, qui l'approuve le 5 novembre 1614, et entre celles de Thomas de Méchatin La Faye qui lui donne l'autorisation d'imprimer conjointement avec le lieutenant général Pierre de Sève le 14 novembre 1614.

Comment expliquer ce lien particulier entre les Jésuites et Lyon dans le domaine de l'astrologie ? Pour la Compagnie, les enjeux sont à la fois nationaux et locaux. Du point de vue national, Lyon s'intègre dans une politique européenne menée par les Jésuites en matière de diffusion des savoirs : alors que Paris, cœur du gallicanisme, oppose encore un maximum de tracasserie à la Compagnie dès qu'elle veut faire paraître un texte un tant soit peu polémique, Lyon fait donc office de tête de pont pour accéder au marché français du livre. Dès lors, à partir du moment où la Compagnie s'est fixée comme objectif la lutte contre l'astrologie judiciaire après 1586, la ville devient l'un des relais obligés de sa production en la matière. Mais ce n'est pas la seule raison. Du point de vue local, Lyon est également un territoire de lutte dans le domaine spécifique de l'astrologie : le Lyonnais Francesco Giuntini est ainsi l'un des deux seuls écrivains modernes (avec Luca Bellanti) cités par Possevino dans l'article de la

Bibliotheca selecta (1593) consacré aux livres interdits d'astrologie judiciaire. Possevino, qui a connu personnellement Giuntini lors de son passage à Lyon entre 1563 et 1573, semble avoir joué un rôle important dans son retour au catholicisme ; si le jésuite s'était alors montré conciliant envers l'ancien apostat, son discours change plusieurs années plus tard et il remet en cause la sincérité de sa conversion et regrette qu'il n'ait jamais rétracté ses livres impies sur l'astrologie divinatoire. On peut facilement imaginer que le *Collegio Romano* a décidé de faire de Lyon l'un des champs de bataille idéologiques contre l'astrologie, et que la maison des Jésuites sur place a été sollicitée pour servir de relais pour les publications sur le sujet produites par les professeurs romains, en particulier Pereira et De Angelis. Notons que dans les années 1580-1630, les Jésuites lyonnais, dépourvus de professeurs compétents de mathématiques, sont incapables d'assumer eux-mêmes un tel effort polémique.

Le traité de De Angelis, réimprimé en 1621 par le même imprimeur, est la dernière production remarquable sortie des presses lyonnaises dans le domaine de la polémique astrologique. Par la suite, tous les ouvrages de ce type paraissent sur les presses parisiennes, y compris ceux des Jésuites français, qui rompent dans ce domaine leur partenariat traditionnel avec la ville. Le changement de la politique de censure a tué ce secteur d'édition à succès.

3.3.2 Les traités d'astrologie savante

En ce qui concerne l'impression des manuels d'astrologie savante, la situation est quasiment la même qu'à Paris : l'année 1561 marque donc la diminution de la mise sous presse des éditions de classiques antiques et médiévaux ainsi que celles des traités originaux. Néanmoins, et c'est la principale différence avec la capitale, non seulement les réimpressions de traités parus dans les années 1540-1560 perdurent à Lyon jusqu'au début du 17^e siècle, mais les exceptions sont également plus nombreuses, conséquence d'un système de censure plus souple qui a fait la réputation de la ville.

La première concerne le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini (1^{re} édition 1573, réimpression 1575, 2^e édition 1581-1583), le seul et principal traité original d'astrologie judiciaire publié en France entre 1562 et 1600. Giuntini est une personnalité importante du monde savant lyonnais de la seconde moitié du 16^e siècle. Né à Florence le 7 mars 1523, ce religieux carme, docteur en théologie de l'université de Pise en 1551, a une vie

particulièrement tourmentée¹⁰². Accusé d'apostasie, il subit la prison et la torture, et doit fuir Florence ainsi que l'ordre du Carmel. Il atterrit d'abord à Venise, où il exerce quelque temps en tant que correcteur d'épreuves auprès des imprimeurs locaux et également astrologue. Il déménage ensuite à Lyon où il parvient le 28 avril 1561. Il est alors acquis à la cause réformée. Sur place, il se lie d'amitié avec la communauté des imprimeurs et libraires d'origine florentine : renouant avec son activité vénitienne, il trouve un emploi auprès des célèbres imprimeurs-libraires Giunti, parents de la célèbre dynastie d'imprimeurs vénitiens du même nom. Il diversifie également son activité et se lance dans le prêt à intérêt, l'une des grandes spécialités des commerçants italiens installés à Lyon. Parmi ses clients figurent notamment les employés de l'industrie du livre, et avec le temps il accumule une petite fortune (Possevino parle de 60 000 écus)¹⁰³. Les convictions calvinistes de Giuntini, bien que partagée par plusieurs membres importants de l'imprimerie lyonnaise, sont en désaccord avec le profond attachement au catholicisme de la communauté italienne lyonnaise. En 1561, le jeune et brillant jésuite Antonio Possevino, attaché au duc de Savoie, est envoyé prêcher un carême à Lyon. D'abord empêché par les négociants italiens qui craignent les représailles des calvinistes, il fait son retour officiel en 1563 lorsque la ville est reprise aux forces protestantes. Entre-temps, il fait la rencontre de Giuntini, alors en pleine crise spirituelle. On ne sait pas où la rencontre s'est produite : on peut, sans trop s'éloigner de la vérité, penser qu'elle a lieu soit chez les Giunti – avec lesquels le jésuite a probablement des contacts pour l'impression des livres dont il avait besoin pour son apostolat, et où Giuntini travaille comme correcteur – soit dans l'église dominicaine de Notre-Dame du Comfort, où les membres de la colonie italienne se réunissent pour entendre Possevino prêcher dans leur langue¹⁰⁴. Le jésuite, convaincu que ce théologien constitue une personnalité importante, organise son retour dans le giron catholique et se charge d'obtenir pour lui une amnistie aux meilleures conditions. Dans une lettre écrite le 11 mars 1562 de Lyon, dont le destinataire n'est pas précisé, mais vraisemblablement adressée au nonce Francesco Bachaud à Turin, Possevino, transmettant la demande d'amnistie faite par Giuntini, explique qu'un acte de magnanimité aurait profité non

¹⁰² Germana Ernst, « GIUNTINI, Francesco », in *Dizionario Biografico degli Italiani* (Rome, 2001), [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-giuntini_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-giuntini_(Dizionario-Biografico)); Henry Heller, *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France* (Toronto : University of Toronto Press, 2003), 70-72.

¹⁰³ Heller, *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France*, 71; Ernst, « GIUNTINI, Francesco ».

¹⁰⁴ Maria Cristofari Mancina, « Documenti gesuitici reperiti nell'Archivio di stato di Roma (1561-70, 1591) », *Archivum Historicum Societatis Iesu* 35 (1966) : 91-92.

seulement au demandeur, mais aussi à de nombreuses autres personnes de la communauté italienne, où l'influence protestante était très forte¹⁰⁵. L'ancien carme fait son retour officiel dans l'Église catholique et abjure son hérésie lors d'une grande cérémonie organisée à l'église Sainte-Croix de Lyon (aujourd'hui détruite). Conformément à la constitution de Pie IV du 3 avril 1560, qui spécifie que les religieux apostats peuvent rester dans le siècle à condition de mener une vie honnête, Giuntini ne réintègre pas le couvent des Carmes¹⁰⁶.

Les années suivantes de sa vie sont mal connues. Homme de lettres et savant, son activité éditoriale est intense. Ses productions sont d'abord rédigées à l'attention d'un public de langue : il s'implique tout d'abord dans la controverse théologique avec les réformés avec la publication d'un *Predica nella quale si dimostra la realtà della presentia del corpo di Giesù Cristo* (Lyon, Sisto Somasco, 1566), puis s'adonne ensuite aux belles-lettres avec *Discorso sopra il tempo dello innamoramento del Petrarca* (Lione, G. Rouillé, 1567) où ses prétentions littéraires se mêlent à ses intérêts astrologiques, puis un long poème, *Storia della guerra fatta in Ungheria dall'invittissimo imperatore de' cristiani contro quello de' Turchi* (Lyon, 1568). Par la suite, Giuntini se consacre de plus en plus à son œuvre astrologique. Dans sa *Bibliotheca selecta*, le jésuite Possevino remettra en cause la sincérité du retour du florentin à l'orthodoxie catholique en raison de cette dévotion pour l'astrologie qui semble bien éloignée des préoccupations de Rome en la matière. En 1570, Giuntini fait paraître chez Giunta son premier ouvrage dans cette discipline, le *Tractatus iudicandi revolutiones nativitatum*. Le texte est dédié à Pietro Arnaldo Navaglio, préfet du duc de Nemours. Il s'agit d'un traité d'astrologie généthliaque ptoléméenne compilant sources antiques et sources arabes. À ce titre, il aurait dû tomber sous le coup de la censure et paraît de fait sans permission ni privilège. Néanmoins, l'auteur ne semble pas avoir été inquiété, et l'ouvrage connaît une large diffusion, en témoignent une traduction manuscrite en espagnol conservée à la Biblioteca nacional de Madrid (Ms. 8935) et un exemplaire imprimé abondamment commenté conservé à la Bibliothèque apostolique du Vatican (Vat.lat. 12743). Son activité d'astrologue lui permet d'établir des relations d'estime et d'amitié avec des personnalités distinguées, notamment à la cour de France. En 1572, à l'occasion de l'apparition de la *stella nova* dans le ciel européen, il fait paraître un *Discours sur ce que menace la comète* (Lyon, François Didier). En 1573, il fait

¹⁰⁵ Mancina, 92.

¹⁰⁶ Cosme de Villiers de Saint-Étienne, *Bibliotheca Carmelitana*, vol. 1 (Orléans : M. Couret de Villeneuve et Jean Rouzeau-Montaut, 1752), col. 495.

paraître la première édition de son chef-d'œuvre sur l'astrologie, le *Speculum astrologiae*. L'ouvrage est dédié à Catherine de Médicis, à laquelle l'auteur rend hommage dans une épître où à l'éloge de la reine mère et de son illustre famille se mêle habilement une défense des mérites et de la noblesse de l'astrologie. Le texte est imprimé à Lyon par sous la marque de Filippo Tinghi, parent des Giunti. L'ouvrage est réimprimé en 1575. À l'occasion de la comète de 1577, il produit à nouveau un *Discours sur ce que menace devoir advenir la comète apparue a Lyon le 12 nov 1577* (Lyon, François Didier). Par la suite, dans des circonstances inconnues Giuntini parvient à se rapprocher du duc François d'Alençon, et obtenir le titre honorifique d'aumônier ordinaire auprès de lui. Il se consacre alors à la nouvelle édition de son *Speculum astrologiae* qui paraît sous une forme considérablement augmentée entre 1581 et 1583 chez Filippo Tinghi qui s'associe pour l'occasion à Symphorien Béraud¹⁰⁷. Le *Speculum astrologiae* est une imposante synthèse sur l'astrologie judiciaire. Giuntini y commente toutes les sources classiques de la discipline, y compris les plus hétérodoxes. Il parvient pourtant à être imprimé à Lyon sans censure.

Le *Speculum astrologiae* n'est pas le seul traité original d'astrologie judiciaire dans ce cas. Après 1600, les *Astrologicorum libri VI* de Tommaso Campanella (1629) réitèrent l'événement, quoique dans des conditions plus troubles. L'ouvrage est imprimé par les imprimeurs-libraires lyonnais Jacques, André et Mathieu Prost. L'auteur, Campanella, né en 1568, est un religieux dominicain italien. Il soutient dès les années 1590 des thèses philosophiques naturalistes qui lui valent d'être condamné pour hérésie en 1602. Il passe vingt-sept années en détention où il rédige plusieurs ouvrages et correspond avec de nombreux savants. Entre 1626 et 1629, sa situation s'est grandement améliorée, et il sert le pape Urbain VIII grâce à ses talents d'astrologues, en lui proposant notamment des séances de magie céleste destinée à conjurer les influences néfastes des astres. C'est dans ce contexte que Campanella fait parvenir en France, vraisemblablement par l'intermédiaire de Jacques Gaffarel qui lui a rendu visite dans sa prison romaine, six livres sur l'astrologie, qui sont remis aux Prost, alors parmi les plus importants imprimeurs lyonnais. Par des voies restées mystérieuses, les imprimeurs reçoivent

¹⁰⁷ Symphorien Béraud, associé puis successeur de Tinghi, sûrement protestant, est surtout célèbre pour son assassinat mystérieux le 30 septembre 1586 qui déclenche une grande émotion dans la communauté des ouvriers du livre.

alors un septième livre, qui est adjoint aux précédents. Il s'agit d'un traité intitulé *De fato siderali vitando*, que Campanella a composé en 1626, très probablement à l'intention du souverain pontife, alors effrayé par des présages astrologiques, pour expliquer les différentes manières de conjurer les influences néfastes des astres. Parmi les solutions proposées par le religieux dominicain figurent notamment des recettes théurgiques, de la conjuration et de la magie céleste : un contenu absolument prohibé par les règles de l'*Index*. Le texte ne semble pas destiné à la publication. Les imprimeurs Prost, après avoir reçu le traité, l'adjoignent aux six livres précédents, mais dans une pagination séparée. À Rome, la publication de l'ouvrage provoque la colère du pape, car il détaille les pratiques réprouvées auxquelles il s'adonnait avec Campanella. Campanella rédige une justification où il explique que l'envoi du traité est le fait de ses ennemis. Puis, le scandale continuant, il déclare les *Astrologicorum libri* apocryphes. L'ouvrage est mis à l'*Index*. Toutefois, l'ouvrage est réimprimé à Francfort l'année suivante, sous le titre, plus exact, des *Astrologicorum libri VII* (1630), et à nouveau par les Prost à Lyon, mais de façon clandestine en enlevant le nom d'imprimeur et en remplaçant Lyon par Francfort.

Les deux exemples du *Speculum astrologiae* et des *Astrologicorum libri VII* sont riches d'enseignement sur le fonctionnement et les critères doctrinaux qui guident la censure à Lyon. Ils illustrent tout d'abord la solidité et les limites du système de censure lyonnais. Le fait qu'aucun des deux ouvrages ne respecte la réglementation sur la permission ecclésiastique illustre par contraste la cohérence de la position des théologiens-censeurs en la matière : si la permission n'a pas été sollicitée, *a fortiori* par des religieux, c'est qu'elle n'aurait pas été obtenue. De même, ils illustrent la prohibition progressive du livre d'astrologie judiciaire dans la réglementation civile. Dans le cas des *Astrologicorum libri* cela est particulièrement manifeste : pour paraître, l'ouvrage a dû enfreindre une des règles les plus fondamentales de la police du livre, l'obligation de privilège. Les deux exemples montrent aussi les limites de cette réglementation : malgré les infractions manifestes et le scandale occasionné, aucun des livres ne semble avoir été saisi en France. Le fait que Giuntini, malgré l'opposition des Jésuites qui ont la faveur des censeurs lyonnais, estime pouvoir s'en tirer en ajoutant une simple apologie de l'astrologie dédiée aux inquisiteurs dans la seconde édition de son ouvrage, est particulièrement éloquent : à la fin du 16^e siècle, la censure de l'astrologie n'effraie pas les savants.

4 Les critères de censure

Après nous être intéressés aux ressorts complexes de la publication et de la censure des livres d'astrologie, nous pouvons maintenant chercher à identifier les critères choisis par les censeurs pour autoriser ou interdire le contenu de ces ouvrages.

4.1 Des critères de démarcation peu explicites

Il convient tout d'abord de remarquer qu'aucun texte officiel ne vient expliciter ces critères. Avant l'édit du 20 janvier 1628, la Couronne n'a jamais pris la peine d'expliquer ce que désigne le terme « astrologie licite » employé dans l'ordonnance de 1579 (l'ordonnance de 1561 utilise simplement le terme « astrologie ») – ce qui aurait constitué une incursion dangereuse sur les prérogatives des théologiens. Il a peut-être existé des instructions à ce sujet à la Chancellerie, mais faute de sources, nous n'en savons rien. Quant aux juristes qui commentent les ordonnances, ou bien ils restent vagues à ce propos tels Guillaume Terrien, Jean Duret ou Laurent Bouchel, ou bien ils considèrent que « l'astrologie licite » est celle « enseignée aux écoles approuvées et bien instituées¹⁰⁸ », selon les mots du prévôt Charles Molière en 1622, c'est-à-dire celle approuvée par les différentes autorités ecclésiastiques françaises. Il faut attendre l'édit du 20 janvier 1628 pour voir explicitement précisé auprès des juges le contenu des prédictions licites, qui doivent dès lors se limiter aux « lunaisons, éclipses et diverses dispositions et tempéramens de l'air, et dérèglement d'ycelui¹⁰⁹ ». Auparavant, c'est donc à la personne chargée d'étudier le contenu des livres d'astrologie de définir les termes exacts de ce qui constitue « l'astrologie licite ».

Quelques rares prises de position précises de la part de robins avant 1628 montrent toutefois une interprétation très restrictive de ce qui constitue les limites de l'astrologie licite. On peut citer l'exemple d'Antoine de Laval, sieur de Belay, un bourgeois d'obscure extraction passé par la Cour et parvenu, grâce à son talent, un bon mariage et sa fidélité envers le Roi à devenir une figure influente parmi les gens de Robe. Géographe du Roi, contrôleur de l'élection du Bourbonnais, maître des eaux et des forêts dans cette même juridiction, c'est lui qui est chargé lors des seconds états de Blois de représenter les officiers de robe courte au nom du tiers état. Le discours qu'il tient sur l'astrologie dans son « Examen des almanachz,

¹⁰⁸ Charles Molière, *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1622), 8-9.

¹⁰⁹ Isambert, Jourdan, et Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises*, 16:215-16.

prédictions, présages et divinations » (1605) dédié au cardinal Du Perron reprend une lecture philosophique et théologique très sévère de la question, aux accents jésuites : toutes les prédictions astrologiques sont impies et impossibles ; non seulement les prédictions individuelles, mais également les prédictions générales. Même les prédictions météorologiques sont suspectes dès qu'elles considèrent autre chose que les aspects des grands luminaires, la Lune et le Soleil. Il affirme que le marinier qui présage les vents, orages, tempêtes et calmes par « les ruses et observations apprises dans le Routier » est plus digne d'être cru que « le Philosophe qui leur a voulu donner l'alarme, et empêcher leur Navigation durant les 6. 12. 15. 17. 19. Et 20. de Février [...], lesquels il apele *suspectos nauticos dies*, jours suspects à la navigation : sans dire autre raison sinon que l'antiquité les apele ainsi¹¹⁰ ». Il condamne Giuntini et « son œuvre damnable, impie et plein de blasphemes, qu'il apele, *Speculum Astrologiae*¹¹¹ ». Il se moque des contradictions entre l'astrologue lyonnais, Johannes Stadius « lequel j'ay veu et familièrement frequanté » à la Cour, Jofrancus Offusius, Moller, Cyprianus Leovitius ou les autres astrologues modernes qui « n'ont jamais sceu convenir ansamble de quelles Table il falloit suivre le calcul¹¹² » ; or « an matiere de sciances réelles la contrariété détruit la discipline¹¹³ ». Il rappelle que la judiciaire a été condamnée par toutes les lois divines et humaines, et méprisée par tous les savants auteurs de l'Antiquité. Certes l'astronomie est louable et nécessaire pour « reconoître la differance des situations de lieux, la diversité des climats, l'intervalle des jours et des nuits, les conjonctions, oppositions et eclipses des deux grands luminaires¹¹⁴ », mais tout ce qui a trait à l'astrologie judiciaire vient de Satan. En matière d'almanach, « jamais ne devoit être permis d'outrepasser la prediction de la disposition du tans selon les veritables aspets des grans luminaires¹¹⁵ ». Il se désole « qu'avec aprobaton et privilege on imprime, on publie, on crie, on debite, on achete, on croit, on reçoit quasi pour Evangile les Centuries, les Almanachs, les folies, inepties, et blasphemes de quelques cerveau mal sein¹¹⁶ ».

¹¹⁰ Antoine de Laval, « Examen des almanachz, prédictions, présages et divinations », in *Desseins de professions nobles et publiques contenans plusieurs traités divers et rares*, 2^e éd. (Paris : Abel L'Angelier, 1605), f^o 406v.

¹¹¹ Laval, f^o 412r.

¹¹² Laval, f^o 413r.

¹¹³ Laval, f^o 412v.

¹¹⁴ Laval, f^o 421v.

¹¹⁵ Laval, f^o 421r.

¹¹⁶ Laval, f^{os} 420v-421r.

La position du juriconsulte Guy Coquille, dans son commentaire de l'ordonnance de Blois, est tout aussi sévère. Guy Coquille, né en 1532, est le procureur général du duché de Nevers lors des états de Blois de 1576-1577 ; il est considéré comme l'une des figures de proue du gallicanisme juridique et l'un des principaux rédacteurs du cahier du tiers état. Son commentaire constitue donc une référence importante pour comprendre la réception de l'ordonnance de Blois parmi les principaux spécialistes du droit de la Robe française. Il faut noter toutefois que le texte ne sera jamais publié du vivant de l'auteur, qui meurt le 11 mars 1603 : il ne paraît en effet qu'en 1666, avec d'autres inédits, dans l'édition augmentée des *Œuvres complètes* de Guy Coquille éditée par l'imprimeur parisien Charles de Sercy. Guy Coquille introduit son commentaire par un rappel de l'étymologie des termes « almanach » et « prognostications ». Puis il précise l'objectif météorologique des almanachs : il s'agit pour les astrologues de décrire « l'état des météores, disposition de l'air, et état des maladies ». C'est alors qu'il fait appel à la distinction entre astrologie naturelle et astrologie judiciaire. L'astrologie naturelle « avec l'expérience » peut aider à cette mission. Toutefois, Guy Coquille blâme l'astrologie judiciaire qu'il définit de façon très large sans aucune spécification sur son caractère spéculatif ou non : elle est l'astrologie « par laquelle on veut connoître les événements des corps particuliers par le genethliaque et heure de naissance ou autres argumens ». Ainsi, pour le juriconsulte, l'astrologie est prohibée dès qu'elle traite des événements particuliers. Concernant la prédiction des maladies, il semble également le partisan d'une interprétation restrictive des capacités de l'astrologie médicale, puisqu'il s'agit pour lui de déterminer « par la constitution de l'air, ou conionction des astres », non pas l'évolution des symptômes des malades, mais « quelles maladies regneront », c'est-à-dire quelles maladies seront présentes à grande échelle. Guy Coquille semble donc tenir une position quasiment augustinienne à l'égard de l'astrologie qui prohibe toute forme de prédiction particulière. Il faut noter cependant que, dans son commentaire, aucune référence n'est faite à une quelconque notion théologique. Il ne fait pas mention de « sorciers » ou de l'« offense faite à Dieu » que constitue l'astrologie. Son point de vue est celui d'un censeur laïc, et les distinctions qu'il introduit pour déterminer ce qui est autorisé et ce qui est interdit se contentent de décrire des pratiques.

Quant aux théologiens français, ils sont divisés sur ce point entre ceux qui estiment que l'astrologie judiciaire et les prédictions qui en sont tirées sont permises à titre spéculatif et

ceux qui estiment qu'elles doivent être prohibées absolument – ce dernier point de vue, qui dérive de l'autorité d'Augustin, est particulièrement répandu parmi les docteurs de la faculté de théologie de Paris. Certes, les instructions de l'Index de 1559, 1564 et 1596 autorisent les prédictions « qui, par des observations naturelles, sont écrites pour servir à l'art de la navigation, à l'art agricole ou à la médecine » ; néanmoins, le statut de ce texte est suffisamment ambigu pour permettre différentes interprétations – il n'a d'ailleurs aucune valeur légale en France, et les théologiens gallicans savent très bien s'en accommoder. On se trouve donc dans une « zone grise » juridique à propos de laquelle les différentes instances de l'Église de France n'ont pas jugé bon de s'exprimer publiquement. La Faculté de théologie, appuyée sur le précédent de l'affaire Simon de Pharès, le fait tardivement avec sa censure contre « ceux qui s'emploient à faire des Horoscopes et Nativitez » du 22 mai 1619 – un texte qui, malgré ses ambiguïtés, conforte l'interdiction totale de toute sorte de prédiction astrologique. Néanmoins, en ce qui concerne les évêques français, en particulier ceux des villes d'impressions Lyon, Rouen et Troyes, nous n'avons pas de traces de quelconques instructions de censure. Cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas existé : les évêchés, à la différence de la Congrégation de l'Index, entretiennent une culture du secret autour des critères réglementant la censure des ouvrages – afin de garder tout pouvoir sur son application. L'article 157 de l'*Avis de l'assemblée du clergé de 1625* le rappelle :

Les censures Ecclésiastiques étant le plus grand moyen qui reste aux Evêques, pour maintenir la discipline, et contenir les peuples dans l'obéissance qu'ils doivent à Dieu, aux Rois et à leurs Prélats, [elles] ne seront jamais publiées qu'avec grande considération et connoissance de cause¹¹⁷.

Il a peut-être existé des instructions internes et privées, mais avec la disparition de l'essentiel des archives épiscopales, nous n'avons aucun moyen de le savoir.

Ainsi, nous ne possédons pas de documents qui détaillent les critères de censure utilisés par les institutions civiles et ecclésiastiques au sujet de l'astrologie. Afin de connaître les critères qu'ils utilisent, il nous faut donc passer par l'approche empirique, mais là encore nous sommes limités : faute de connaître le titre et le contenu des ouvrages refusés, il ne nous reste

¹¹⁷ « Pièces justificatives des procès-verbaux des assemblées du clergé », in *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent, rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon*, vol. 2 (Paris : Guillaume Desprez, 1768), 100 [pagination indépendante].

que l'étude systématique des ouvrages parus, c'est-à-dire ceux passés au crible de la censure ou qui ont réussi à passer outre.

4.2 Censure ou autocensure ?

Une telle approche pose des difficultés méthodologiques : il est difficile de distinguer à partir de la simple étude des titres acceptés pour parution ce qui tient de la censure ou de l'autocensure des auteurs. Certes, autocensure et censure sont des phénomènes liés : un auteur ne s'autocensure que parce qu'il craint la censure de son temps. Les deux phénomènes mettent cependant en œuvre deux conceptions différentes de la normativité. Pour le censeur, l'exercice de censure s'appuie sur une critériologie stricte, fruit de négociation et de prises de décision collectives. Il doit pouvoir rendre des comptes de sa censure. Les exemples plusieurs fois analysés de l'Inquisition ou de la Congrégation de l'Index, les institutions de censure sur lesquelles nous possédons le plus de sources, montrent que chaque critère fait l'objet de plusieurs délibérations en commissions dédiées. L'identité propre de l'institution de censure qui définit sa politique locale en matière d'astrologie entre en jeu, tout comme les choix personnels des censeurs qui choisissent tantôt d'être sévères, tantôt d'être conciliants. Les astrologues peuvent utiliser cette connaissance à leur profit pour favoriser l'acceptation de leurs textes.

Même si cette connaissance tacite du monde de la censure nous échappe aujourd'hui, elle fait partie des compétences de bases des auteurs et libraire dans un Ancien Régime où la censure est le régime normal de production du discours savant : lors de la remise de l'ouvrage et pendant le processus d'examen, l'auteur et son éditeur échangent avec le conseiller de la Chancellerie, le juge civil ou le censeur ecclésiastique ; quand ils le peuvent, ils se rencontrent en personne. Les imprimeurs et les libraires spécialisés dans le livre d'astrologie ont également une longue expérience en la matière : ils possèdent des circuits d'approbation privilégiés et savent ce que les censeurs locaux tolèrent en matière d'astrologie¹¹⁸. Cette connaissance est mise à profit dans l'élaboration de stratégies éditoriales : on constate ainsi que Troyes, qui applique des critères moins sévères en matière d'astrologie licite, est préférée à Lyon pour l'impression des almanachs, qui est elle-même préférée à Paris ; de même, les auteurs

¹¹⁸ À Paris, plusieurs imprimeurs-libraires adressent de façon quasi exclusive leurs ouvrages à un ou deux conseillers de la Chancellerie avec lesquels ils ont l'habitude de travailler. À Lyon, le censeur de l'archevêché, qui reste le même sur plusieurs décennies, connaît personnellement à peu près tous les imprimeurs.

parisiens de livres d'astrologie préfèrent s'adresser au conseiller-censeur Michel Renouard pour obtenir une permission, car sa relative tolérance en ce domaine est un fait caractéristique. Au contraire, l'autocensure s'appuie sur un ensemble de discours normatifs beaucoup plus large, qui dépasse le simple cadre de l'institution : nous avons vu que les sermons français de la période 1570-1615 montrent une prédominance de la position augustinienne alors que la position thomiste ne trouve pas de porte-parole parmi les grands orateurs catholiques de son temps. En France, un astrologue qui invoque la position romaine doit donc l'invoquer contre un discours dominant qui la juge contestable.

Les normes ecclésiales en matière d'astrologie sont très bien connues des écrivains. Le fait que la première mention de la bulle de Sixte V que nous avons trouvé chez un auteur français soit dans les premières pages de l'almanach écrit par Himbert de Billy pour l'année 1587 nous montre l'attention que portent les astrologues aux discours institutionnels sur leur discipline. Ceux-ci sont très bien conscients d'évoluer au milieu d'ennemis : la récurrence des introductions apologétiques dans les ouvrages astrologiques des années 1550-1650 est la preuve qu'il n'existe pas, et qu'il n'a vraisemblablement jamais existé de consensus des élites chrétiennes sur le sujet des prédictions astrologiques. Le discours astrologique produit dans l'Occident chrétien est depuis longtemps marqué par la présence de stratégie d'écriture visant à minimiser la puissance prédictive de la discipline, alors même que c'est en celle-ci que réside l'intérêt premier de la discipline aux yeux des patrons des astrologues, de leurs clients et des lecteurs de leurs ouvrages. On peut noter que l'intégralité des ouvrages imprimés en France entre 1550 et 1650 adhère au moins à la doctrine « les astres inclinent, mais ne nécessitent pas ». Lorsqu'à Troyes, le 27 avril 1664, Claude Ternet, professeur de mathématiques au bailliage de Chalon-sur-Saône, signe au nom de son gendre François Commelet, du même métier, l'engagement de fournir une copie d'almanach aux imprimeurs-libraires troyens Nicolas Oudot et Jean Blanchard, il inscrit au-dessus de sa signature « *Astra regunt homines, sed deus astra regit* »¹¹⁹. Le consensus scolastique en la matière est ainsi assimilé à une exigence de base du christianisme, et même si l'on peut douter que tous les écrivains d'astrologie adhèrent à ce discours, ceux-ci savent qu'affirmer le contraire revient à

¹¹⁹ Morin, « Note sur les astrologues troyens », 30.

positionner publiquement contre la conception la plus consensuelle de la doctrine chrétienne du libre arbitre.

L'autocensure est encouragée par le système socio-économique qui entoure l'édition du livre : le refus d'un livre par la censure entraîne des pertes pour l'imprimeur qu'elles soient de l'ordre du capital économique, puisque l'examen aura été payé en vain et que le retard dans la parution de l'ouvrage favorise la concurrence, ou du capital social, puisqu'un libraire met en jeu sa réputation d'orthodoxie lorsqu'il soumet un ouvrage. L'une des conditions pour la spécialisation de certains libraires dans le livre d'astrologie, comme Benoit Rigaud, la famille Tournes, et dans une moindre mesure Philippe Tinghi dans la seconde moitié du 16^e siècle à Lyon, Fleury Bourriquant à Paris, est la capacité à gérer habilement ce risque : ceux-ci font paraître des ouvrages à risque limité comme des almanachs principalement dédiés à l'astrométéorologie et l'astrologie mondaine. Au contraire, les réimpressions audacieuses de livres d'astrologie judiciaires des années 1614-1629 sont souvent le fait de libraires *outsider* qui acceptent de prendre un risque plus important en espérant un retour sur investissement. Même si cela est difficile à prouver, nous pensons que cela concerne des libraires en grande difficulté économique qui tablent sur le goût d'un certain public pour l'astrologie judiciaire prohibée pour se renflouer. L'aspect économique qui gouverne l'autocensure apparaît également dans le fait que certains contrats passés entre auteurs d'almanachs et libraires comportent des clauses d'obtention de permission : il s'agit dès lors de minimiser le risque en faisant porter cette responsabilité à l'auteur.

4.3 La censure civile

Ceci posé, il reste possible d'identifier les critères utilisés par les censeurs civils ou ecclésiastiques par des moyens indirects, en comparant le contenu astrologique des productions imprimées entre des villes différentes, et selon différents régimes de permission (avec ou sans permission ecclésiastique, avec ou sans permission des autorités civiles).

Le cas des censeurs civils est le plus complexe. Il faut noter premièrement que le terme lui-même est ambigu puisque le « censeur civil » désigne à la fois les experts recrutés par la Chancellerie ou les juridictions civiles pour examiner les ouvrages – des individus sur lesquels nous possédons très peu de renseignements – et les personnels de ces institutions chargés en définitive de délivrer la permission d'imprimer (les conseillers et maîtres des requêtes de la

Chancellerie ou le lieutenant général de la juridiction civile). En l'état actuel des sources, il n'est pas possible de distinguer leurs influences respectives. Ceci est problématique puisqu'on ne sait pas par exemple s'il est d'usage, à la Chancellerie ou dans les juridictions civiles, de faire appel à des théologiens à titre d'expert sur l'astrologie, indépendamment de la censure ecclésiastiques ; la concurrence politique entre les institutions de censure civiles et ecclésiastiques pendant les années 1560-1630 nous incite à penser que ce n'est pas le cas ; en outre, nous estimons que le recours à des experts extérieurs n'est pas courant pour le livre d'astrologie avec les années 1630 et que c'est l'autorité civile chargée de signer la permission, par exemple le conseiller Michel Renouard à la Chancellerie de Paris, qui joue le rôle principal dans la décision d'approuver ou d'interdire l'ouvrage. En partant de ces hypothèses, il est possible de mettre en évidence une politique générale des institutions civiles à l'égard de l'astrologie ; celle-ci apparaît à partir de l'étude générale des permissions délivrées par ces institutions et qui varie suivant les villes et les époques.

À Paris, à partir de 1561 (1579 pour les réimpressions) et jusqu'aux années 1610, la Chancellerie semble appliquer une politique sévère et cohérente à l'égard de l'astrologie en interdisant toute forme de traités d'astrologie judiciaire, quels que soient leurs présupposés. La fin de la parution de traités originaux, puis la fin des réimpressions de traités anciens ou modernes sont des signes explicites d'une politique de censure intransigeante. Si l'on écarte les cas non évidents, comme les ouvrages de poésie céleste ou les divers traités philosophiques qui font mention des influences célestes, il est frappant de voir que la production astrologique parisienne évolue en dehors du régime de permission de la Chancellerie. Aucune des nombreuses *Pronostications perpetuelles* ou des *Propheties* de Nostradamus imprimées à Paris entre 1579 et 1610 ne possède de privilège ou de permission. La politique de la Chancellerie semble donc s'accorder dans les grandes lignes avec celle menée par l'Église de France, c'est-à-dire une censure totale de tout texte d'astrologie judiciaire.

Cette politique n'est toutefois pas exempte d'incohérences. Comme nous l'avons vu précédemment, dans les périodes de troubles, les conseillers de la Chancellerie se permettent de délivrer des privilèges sans se soucier des critères de censure. En outre, la Chancellerie semble moins regardante pour les ouvrages imprimés hors de Paris, surtout pendant la période 1570-1600. Plusieurs ouvrages de Giuntini parviennent ainsi à obtenir un privilège

d'impression de la Chancellerie alors qu'ils contiennent des éléments d'astrologie judiciaire. Néanmoins, il est probable que de tels passe-droits doivent être mis au crédit des protections particulières dont bénéficie cet auteur.

Du côté de la sénéchaussée et siège présidial de Lyon, il ne semble pas exister, comme à la Chancellerie de critères définis à l'égard de l'astrologie. Dans l'essentiel des productions conservées, la permission du lieutenant général est donnée le jour même ou immédiatement après l'approbation par le censeur de l'archevêché, ce qui montre qu'il n'a pas pris le temps de lire le texte.

4.4 La censure ecclésiastique

Étudions maintenant la censure ecclésiastique. Contrairement à la censure civile, la censure ecclésiastique est beaucoup plus transparente dans son fonctionnement, et l'on connaît souvent le nom du théologien chargé de l'examen et de l'approbation de l'ouvrage. À la faculté de théologie de Paris et dans l'archevêché de Lyon, il est d'usage que les théologiens-experts signent en personne l'approbation des ouvrages. Dans l'archevêché de Rouen et l'évêché Troyes, la situation est un peu plus complexe puisque le texte de l'approbation ne figure généralement pas dans les ouvrages qui signalent simplement en couverture la mention « avec permission ». Néanmoins, le censeur de l'évêché est une personne clairement identifiée puisqu'il s'agit le plus souvent du théologal du chapitre canonial attaché à la cathédrale. En effet, même si le censeur en titre reste le vicaire général, c'est le théologal qui se charge ordinairement de l'examen des ouvrages au nom du vicaire ; lorsque l'examen est effectué par un autre théologien, le plus souvent le théologien en titre d'un des couvents des ordres mendiants de la cité, alors dans ce cas le nom de ce nouveau censeur est notifié avec la permission dans l'ouvrage.

Pour ce qui est de la doctrine, à la différence des juridictions civiles où les décisions de censure sont encore soumises à une part d'arbitraire, les différentes instances de censure de l'Église de France tiennent une position beaucoup plus cohérente et uniforme à l'égard de l'astrologie. S'éloignant de la *via media* romaine, elles appliquent une censure radicale de toute forme de théorie astrologique, qu'elle se revendique thomiste ou non. Après 1561, que ce soit à Paris, Lyon, Troyes ou Rouen, les théologiens chargés de la censure ne délivrent de permission à aucun traité d'astrologie judiciaire qu'il soit ancien ou moderne. Aucun des

traités parus après 1561, ni le *Speculum astrologiae* de Francesco Giuntini malgré l'épître dédicatoire adressée aux inquisiteurs dans la seconde édition, ni *L'usage des éphémérides* d'Antoine de Villon (1624), ni les *Astrologicorum libri* de Campanella (1629), ni les *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae* de Noël Duret (1641), ni l'édition marseillaise de *l'Astrologia naturalis* d'Origanus (1645), ni *L'Astrologie naturelle* de Blaise de Pagan (1659), ni aucune des impressions des *Jugements astronomiques sur les nativitez* d'Auger Ferrier, des traités astrologiques de Johannes von Hagen ou du *Miroir d'astrologie naturel* de Spadacine, ne possèdent une quelconque forme d'approbation ecclésiastique.

Comment interpréter une telle cohérence doctrinale ? Faut-il supposer que tous les censeurs ecclésiastiques partagent sur l'astrologie le même point de vue augustinien ? De fait, plusieurs arguments sociologiques militent en faveur de cette thèse. En effet, les censeurs sont le plus souvent des docteurs en théologies formés dans le moule parisien, et la faculté de théologie de Paris est l'une des universités où le point de vue augustinien sur l'astrologie est le mieux représenté. Dans les années 1560-1630, l'emprise des docteurs parisiens sur les postes de censure est un fait caractéristique, alors que dans les années qui suivent les jésuites, les oratoriens, les sulpiciens y font leur apparition. À Paris, seuls les théologiens membres de la compagnie des docteurs de Sorbonne peuvent autoriser les textes présentés pour approbation à la vénérable assemblée. Dans la plupart des évêchés, même si le censeur en titre est le vicaire général (un canoniste le plus souvent), il est d'usage qu'il délègue ses compétences de censure au théologal du chapitre canonial. Dans les diocèses du nord de la France, ce poste est souvent réservé à un diplômé de l'institution parisienne. À Rouen, des années 1587 à 1617, c'est-à-dire sous les archiépiscopats successifs des trois Charles de Bourbon, du cardinal François de Joyeuse et de François II de Harlay, le censeur et pénitencier de l'archevêché est une seule et même personne, Jean Dadré, docteur de la maison de Navarre, un fougueux ligueur connu pour son intransigeance¹²⁰ ; les théologiens des couvents

¹²⁰ Les titres de Jean Dadré apparaissent par exemple sur l'ouvrage suivant : Jean Dadré, *Chronologie historique des archevêques de Rouen* (Rouen : Jean Crevel, 1618). Sur la vie du théologien, voir : Pierre Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, vol. 2 (Paris : Picard et fils, 1901), 207-11. Le fait que le théologal soit chargé de l'approbation des livres est confirmé par cette instruction de l'archevêque François II de Harlay datée de 1634 : « De peur aussi que d'oresnavant tels Livres pestilencieux ne troublent nostre Diocese, et ne le deschirent par Schismes et nouvelles Heresies, Nous voulons et ordonnons que tous les Livres qui s'imprimeront cy-apres à Roüen, ou ailleurs en nostre Diocese, traictans de la Religion, ou des choses qui concernent, soit la Doctrine, soit la Discipline Ecclesiastique, et qui n'auront point esté approuvez par le Theologal de nostre Eglise, ou par le P. Jean Morin Prestre et Superieur de la Congregation de l'Oratoire à Roüen, qui est de nostre Conseil, et que nous avons à cét effect constitué Censeur de tels Livres, soient tenus de tous

réguliers locaux (dominicains, cordeliers et carmes), au fort ancrage parisien, sont également sollicités¹²¹. À Troyes, qui héberge de nombreux docteurs parisiens, le théologal, pénitencier et archidiacre du chapitre Saint-Pierre rattaché à l'évêché est un certain Jacques Nivelles pendant les années 1600 à 1620¹²². Nivelles n'est pas docteur, mais a probablement fait ses études de théologie au collège de Clermont avec les Jésuites du temps où les échanges avec la Sorbonne étaient encore possibles et nombreux ; il fut membre de la Compagnie une vingtaine d'années et a sans nul doute atterri à Troyes après sa dissolution en 1595¹²³. Il est l'oncle de Pierre Nivelles, docteur en théologie de Paris, religieux puis abbé de Cîteaux, évêque de Luçon de 1637 à 1660. Notons que ce chapitre canonial compte parmi ses membres le faiseur d'almanachs Pierre de Larivey. Ainsi, avec Paris, Rouen et Troyes, ce sont trois des plus importants postes de censure qui sont aux mains de théologiens parisiens.

Le lien avec la faculté de théologie de Paris n'est toutefois pas systématique. À Lyon, Antoine-Emmanuel Chalon, vicaire général et censeur pour l'archevêché de Lyon de 1579 à 1612 n'est pas théologien mais docteur en droit civil et droit canon de l'université de Valence. Le principal expert-censeur des années 1600-1620, le carme Robert Berthelot du couvent des Terreaux, évêque *in partibus* de Damas et suffragant de l'archevêché de Lyon, est parfois dit docteur de Paris dans des ouvrages postérieurs, mais le titre est douteux¹²⁴. Quant aux autres théologiens habilités à délivrer des attestations d'orthodoxie dans les années 1580-1600, les théologiens dominicains Jacques Berjon et F.E Carré du couvent Notre-Dame du Comfort (on

nos Diocésains pour suspects d'Hérésie ou de Schisme, et qu'on en évite soigneusement la lecture, comme perilleuse et pleine de fraude et d'imposture. » (« Censure faite par monseigneur l'archevêque de Rouen, des livres intitulés : le trésor des prières, et le guidon des prelatz et boucliers des pasteurs », in *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église.*, 2^e éd., vol. 1 (Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771), 747A.)

¹²¹ À partir des années 1630, on verra arriver en force les théologiens des « communautés nouvelles » comme les jésuites ou les oratoriens. À Rouen, en 1634, l'archevêque François II de Harlay nomme Jean Morin, supérieur de l'Oratoire, censeur officiel de l'archevêché : « Censure faite par monseigneur l'archevêque de Rouen, des livres intitulés : le trésor des prières, et le guidon des prelatz et boucliers des pasteurs », 747A.

¹²² On sait très peu de chose sur ce Jacques Nivelles. Les informations que l'on tient de lui proviennent essentiellement d'un long récit exposant les différents entre la ville et les jésuites désirant s'y implanter entre 1603 et 1611 : *Discours véritable de ce qui s'est passé en la ville de Troyes, sur les poursuites faites par les lesuites pour s'y établir depuis l'an 1603. iusques au mois de juillet 1611* (luxe la copie inprimée à Troyes, 1612), 38-39, 48, 61; Théophile Boutiot, *Histoire de l'instruction publique et populaire à Troyes pendant les quatre derniers siècles* (Troyes Paris : Dufey-Robert, Techner et Aubry, 1865), 52-53. Nivelles meurt le 8 décembre 1623 après avoir légué tous ses biens aux Jésuites : Pierre-Jean Grosley, *Mémoires pour servir de supplément aux Antiquités ecclésiastiques du diocèse de Troyes par M. N. Camuzat*, 1750, 71.

¹²³ *Discours véritable de ce qui s'est passé en la ville de Troyes, sur les poursuites faites par les lesuites pour s'y établir depuis l'an 1603. iusques au mois de juillet 1611*, 4.

¹²⁴ Louis Jacob, *Traicté des plus belles bibliothèques publiques et particulières*, vol. 1 (Paris : Rolet Le Duc, 1644), 665.

peut leur ajouter Jean Chavanon, actif dans les années 1610-1630), le théologien cordelier Jehan Ruffus, probablement du couvent Saint-Bonaventure, il est difficile de se prononcer sur leur formation universitaire en l'absence d'éléments biographiques : ils revendiquent le simple titre de « docteurs en théologie » sans préciser de quelle université ; néanmoins, étant donné qu'il s'agit de réguliers mendiants appartenant des provinces du Sud-Est et qu'ils ne revendiquent pas de titre de docteur parisien, il est probable qu'ils aient obtenu leur bonnet doctoral dans les universités de Valence ou Avignon, plus romaines dans leurs options théologiques. Bien entendu, il est toujours possible d'imaginer que Chalon ou les autres théologiens sont personnellement augustinien en matière d'astrologie. Néanmoins, une telle uniformité des politiques de censure nous semble plutôt à mettre au crédit d'une forme de prudence censoriale qui consiste à adopter envers les traités savants la position la plus sévère, quitte à se montrer beaucoup plus conciliant dès qu'il s'agit de productions mineures comme les almanachs.

Il existe une exception notable : le cas de *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* du médecin arlésien Jean Taxil, un ouvrage de défense de l'astrologie et de la physionomie imprimé à Tournon en 1614 (Arles ne possédant pas encore d'imprimerie) sur la commande de Robert Reynaud « libraire juré d'Arles¹²⁵ ». À notre connaissance, il s'agit de la seule apologie de l'astrologie judiciaire parue avec l'approbation d'un censeur ecclésiastique pendant la période 1550-1650. Le texte, dédié à Guillaume du Vair, défend habilement la possibilité d'une astrologie judiciaire incluant même les élections et les interrogations sur des bases strictement naturelles, à grand renfort de citations de Pères de l'Église et de Thomas d'Aquin. Il ne s'agit cependant pas d'un manuel d'astrologie, l'auteur ne détaille le contenu d'aucune doctrine, et se contente simplement d'exposer et défendre les principes de chacune de parties de la science des astres. On y trouve de fait une approbation par le théologien dominicain Jean Berger qui, selon la formule consacrée, affirme avoir « veu exactement et au long le présent livre [...] » et n'y avoir « rien treuvé qui soit contraire à la foy, et doctrine orthodoxe¹²⁶ ». Cette approbation surprenante peut s'expliquer par le contexte particulier du diocèse d'Arles, éloigné des grands centres théologiques : ce Jean Berger dont on ne sait rien hormis son titre de « docteur en sainte théologie » est probablement un religieux du couvent

¹²⁵ Jean Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* (Tournon : Robert Reynaud, libraire juré d'Arles, 1614).

¹²⁶ L'approbation se trouve en dernière page de l'ouvrage.

des dominicains d'Arles, petit couvent en marge des grands centres théologiques, sollicité par l'évêque pour examiner l'une des rares publications imprimées dans la ville. Une fondation de François de Varadier, archidiacre de la cathédrale Saint-Trophime d'Arles, mort en 1590, permettait à certains religieux de la ville de faire leurs études de théologie à Paris¹²⁷ ; Jean Berger ne figure pas parmi les rares bénéficiaires de la bourse, ce qui indique qu'il a probablement obtenu son doctorat ailleurs, dans une petite université comme Aix ou Montpellier. Il faut également noter les liens très forts qu'entretient Jean Taxil avec la notabilité locale : l'ouvrage est introduit par de multiples épigrammes composées par des juristes locaux en l'honneur du médecin, ce qui traduit son autorité dans la petite ville épiscopale. Notons également qu'entre 1603 et 1630, Arles a pour archevêque Gérard du Laurens, un grand réformateur dans l'esprit tridentin, qui est également une personnalité atypique par son milieu d'origine : il est en effet issu d'une grande famille de médecins, et son frère, André du Laurens, docteur en médecine d'Avignon, est premier médecin du roi Henri IV de 1606 à 1609. Le milieu médical méridional étant généralement favorable à l'astrologie, il n'est guère surprenant qu'une œuvre comme celle de Jean Taxil lui paraisse tout à fait acceptable. L'archevêché d'Arles semble d'ailleurs attirer des personnalités originales puisque le successeur de Gérard du Laurens, Jean de Jaubert de Barrault, archevêque d'Arles de 1630 à 1643, également grand réformateur, est l'auteur d'une traduction manuscrite du traité de magie nigromantique *Clavicula Salomonis*, maintes et maintes fois condamnée depuis son apparition au Moyen âge. L'approbation de *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* s'explique donc par la marginalité de l'auteur, du censeur et du lieu d'impression. Qu'un ouvrage de cette qualité paraisse dans un lieu aussi marginal alors que l'auteur avait déjà imprimé à Lyon nous incite d'ailleurs à penser que l'auteur est parfaitement conscient que son œuvre n'aurait de toute façon pas été approuvée par le censeur d'une grande ville d'impression.

4.5 Le cas des almanachs

Le cas des almanachs est plus délicat à appréhender. À première vue, leur simple existence suffit à invalider l'idée d'une censure radicale de l'astrologie judiciaire. En ce qui concerne le contenu astrologique des almanachs, les critères de censure sont en effet plus souples, y

¹²⁷ M. Chailan, « Deux siècles d'université (1587-1790) », *Bulletin de la Société des amis du vieil Arles*, n° 3 (janvier 1906) : 113-36.

compris du côté ecclésial, et semblent correspondre à ceux des règles de l'Index. À Paris, même si la Faculté de théologie condamne dans la censure du 22 mai 1619 toute sorte de prédiction sortant du domaine de la météorologie et se désole « qu'il ne se publie à present aucun Almanach, qu'il n'y aye à la fin de tous les quartiers de Lune, de ces sortes de prognostics, qui sont choses abominables, et d'où il peut arriver de grands maux en la Republique », tous ses censeurs ne sont pas aussi regardants. Le faiseur d'almanachs Jason de Netlac est ainsi parvenu à faire approuver son almanach pour l'année 1604 alors qu'il contient des quatrains prophétiques d'inspiration nostradamique.

En ce qui concerne l'archevêché de Lyon, celui-ci approuve jusqu'en 1630 des almanachs au contenu relevant non seulement de l'astrométéorologie, mais aussi de l'astrologie mondaine. *L'Almanach des almanachs pour l'an bissextil 1620* d'Annibal Polet, soi-disant disciple du mathématicien David Origanus, paraît ainsi à Lyon chez Claude Chastelard « avec approbation et permission¹²⁸ ». Il s'adonne aux prédictions sur le climat, mais ne dédaigne pas également préciser les effets généraux des astres sur les corps et sur les nations (« ce Saturne reculant sous le signe de l'Escrevice, en la maison de la prison, regardé d'un quadrat par Mars, qui darde le mesme aspect à Mercure, ne veut pas faillir d'exciter des tumultes belliques, et apporter une grande mortalité¹²⁹ »). En faisant ainsi, il affirme s'en tenir à « l'astrologie naturelle et simple iudiciaire » qu'il définit en reprenant les termes employés dans les règles de l'Index :

Selon mon annuelle coustume, i'ay proposé tracer sommairement icy les principaux et singuliers poincts des choses tant bonnes qu'autres, lesquelles nous doivent advenir en cette presente annee de bissexté mil six cens vingt, suivant les apotelesmes et reigles de l'Astrologie naturelle et simple iudiciaire, permise pour l'utilité des laboureurs, medecins, chirurgiens, et autres qui prendront plaisir et loisir de voir et lire ce petit discours¹³⁰ [...]

De tels exemples montrent que les théologiens ne sont pas très regardants sur le contenu astrologique dès qu'il s'agit d'almanachs. Il est vrai, les ecclésiastiques savent se montrer

¹²⁸ L'almanach reçoit l'approbation du docteur en théologien dominicain Jean Chavanon signée le 28 septembre 1619, ainsi que les permissions d'imprimer du lieutenant général Pierre de Sève et du substitut au procureur général Jacques d'Aveyne signées le même jour.

¹²⁹ Annibal Polet, *L'Almanach des almanachs pour l'an bissextil M.DCXX. soigneusement supputé et calculé par... Annibal Polet,...* Avec les jours que les souveraines cours de parlement de Bourdeaux et de Tolose solemnisent. Ensemble l'almanach du parlement de Paris, la liste de Messieurs les présidens et conseillers de la cour, avec les noms des ruës de la dicte ville (Lyon : Claude Chastelard, 1620), [23] (pagination manquante).

¹³⁰ Polet, f° Br. [p. 19].

sévères quand il le faut. Pierre de Larivey en fait la déplaisante expérience. Le célèbre dramaturge français, chanoine de la collégiale de Saint-Étienne de Troyes, l'un des principaux rédacteurs d'almanachs du début du 17^e siècle, voit ses productions pour les années 1618 et 1619 refusées par ses propres confrères, les chanoines-théologiens de Troyes, menés probablement par le censeur en titre de l'évêché, le théologal du chapitre canonial¹³¹. Un tel durcissement est probablement la conséquence directe de la volonté royale, dont la Sorbonne se fait l'écho dans sa censure du 22 mai 1619, d'accentuer le contrôle des almanachs et pronostications. Surpris par la censure, l'éditeur de Larivey, Claude Briden, doit faire jouer ses contacts et parvient finalement à trouver un docteur de la Sorbonne suffisamment conciliant pour lui délivrer les autorisations nécessaires. Cette opposition irrite Larivey qui, dans la préface de son almanach (perdu) en 1618, lance une diatribe contre ses confrères qu'il traite de « sophistes » :

qui taschent à faire preuve de la subtilité de leurs esprits par la répugnance qu'ils font des choses semblables¹³².

Larivey meurt peu de temps après, le 12 février 1619, et son neveu, Pierre Patris, prend la relève de la production. À la différence de son oncle, il ne semble pas avoir été inquiété pour le contenu de ses almanachs. La mésaventure du chanoine montre ainsi que la censure est possible et s'exerce s'il y a volonté de la part des théologiens. Toutefois, ses accents scandalisés montrent également que cette action est inhabituelle et rompt avec les usages locaux. Il est d'ailleurs le seul exemple que nous ayons trouvé, même si rien n'empêche que des mesures similaires aient pu être prises pour d'autres auteurs d'almanachs.

Comment interpréter la tolérance plus grande de la censure ecclésiastique dès qu'il s'agit d'almanachs ? Un tel régime de faveur semble en effet en contradiction avec la ligne doctrinale très adoptée à l'encontre des autres types de publication astrologique. À dire vrai, la même situation paradoxale s'observe du côté des autorités civiles. Celles-ci semblent en effet délivrer largement des privilèges d'impression à des almanachs pourtant conspués dans les discours officiels. « Peuple garde ta foy, et humble de l'abuse // En l'impie almanach qui ta

¹³¹ Richard Cooper, « Pierre de Larivey astrophile », in *Pierre de Larivey, Champenois: Chanoine, traducteur, auteur de comédies et astrologue (1541-1619) : actes des sixièmes Journées rémoises et troyenne, 25-27 janvier 1991*, éd. par Yvonne Bellenger (Paris : Klincksieck, 1993), 106-7.

¹³² Pierre de Larivey le jeune, *Prédictions et pronostications générales pour dix neuf ans* (Troyes : Claude Morel, 1622), f° 37r.

creance ruse¹³³ » déclame ainsi en 1590 Charles Poulet, poète et avocat au Parlement. Il est d'avis général parmi les parlementaires que les almanachs contiennent des inepties. Pierre de L'Estoile, dans son *Journal*, qualifie ainsi les prédictions des almanachs de « pures chimeres et resveries » et assure « qu'il n'y a rien de plus sot ni de moins sage que l'homme qui s'[y] arreste¹³⁴ ». Il réaffirme que l'astrologie est contraire à la loi de Dieu ainsi qu'aux édits des rois et des empereurs, et réclame la plus grande sévérité contre les astrologues. Les mêmes critiques apparaissent dans un pamphlet publié lors des états généraux de 1614, probablement composé par des députés du tiers, qui critique l'existence des almanachs qualifiés de « superstitions » et de publications pour les « dupez »¹³⁵. Il se scandalise en particulier que certains soient dédiés au Roi, alors que la mission du souverain est justement de punir les devins et les sorciers. Il propose qu'une nouvelle ordonnance contenant l'article « que nul almanac ne soit dédié au Roy » soit promulguée. On pourrait trouver de multiples autres témoignages contre les prédictions des almanachs dans la bouche de robins ou de parlementaires. Pourtant, ce sont les mêmes qui leur délivrent des approbations d'imprimer.

Certes, on ne sait jamais si la version soumise à l'approbation des censeurs est la même qui sort des presses des imprimeries. De fait, il est très facile pour imprimeur de faire approuver la simple partie calendaire de son almanach et ensuite considérer la partie contenant les pronostications comme un « petit livre » qui lui est ajouté. De nombreux almanachs tendent à séparer nettement les deux parties dans leur composition. Dans son *Traité des énergomènes* (1631), Bérulle fait d'ailleurs des almanachs l'archétype des publications non contrôlées, qu'il compare aux libelles protestants se vendant à la sortie des prêches et contenant des « choses

¹³³ Charles Poulet, *Response aux atheistes de Tours contre l'imposture de leurs almanachs*, 1590, 4.

¹³⁴ Pierre de L'Estoile, *Journal pour le règne de Henri IV [1610-1611]*, vol. 3 (Paris : Gallimard, 1960), 198. « [30 novembre 1610] : Le dernier du present mois de novembre, on m'a donné l'almanach de Morgard, basti pour l'an qui vient 1611 : le quel, à cause qu'il predisoit toutes choses funestes et malencontreuses, comme pestes, guerres, renversemens d'Estats, avec morts de rois et de roines, fust defendu par la Roine regente, qu'on disoit en avoir eu peur, encores que toutes ces predictions là ne soient que pures chimeres et resveries. Et de fait, demandés au plus habile d'entre eux, qui se vante de vous predire l'avenir, ce qu'il pense qui lui doit arriver à lui mesmes. S'il vous dit qu'il doit estre pendu, faites le noier : vous verrés comme il peut prévoir ce qui n'est pas en sa main. De moy, je tiens qu'il n'y a rien de plus sot ni de moins sage que l'homme qui s'arreste aux predictions de ces fols astrologues et faiseurs d'almanachs. On sçait aussi que l'astrologie judiciaire, qui est procedée des Ægiptiens et Chaldeens, qui estoient hommes vains menteurs et idolatres, n'a jamais peu passer en l'Academie ou au Lycée ; et non seulement les roys et les empereurs l'ont bannie, et les conciles defendue et prohibée, mais du temps des apostres mesmes nous lisons, és actes XIX, que furent bruslés plusieurs livres de curiosarum artium. *In manibus ergo tuis sortes hominum, Domine ! C'est la resolution qu'en doit avoir tout bon chrestien, qui est la mienne aussi.* »

¹³⁵ *Advis, remontrances et requestes aux Estats generaux tenus à Paris, 1614. Par six paysans.*, 1614, 23.

mille fois alléguées et mille fois réfutées »¹³⁶. Néanmoins, il nous semble qu'il faut relier le problème des almanachs avec celui, plus général, des « mauvais livres », c'est-à-dire les publications de piètre qualité intellectuelle, qui sortent en masse des imprimeries au grand dam des lettrés qui s'étonnent que les autorités civiles autorisent des publications de qualité intellectuelle médiocre. En réalité, la Chancellerie doit ici tempérer les exigences de la censure avec un certain libéralisme dans la production qui permet aux libraires de prendre le risque d'investir dans l'impression d'un ouvrage. En outre, la grande peur des institutions de censure civiles et religieuses n'est pas tant de laisser passer des ouvrages frôlant les limites doctrinales que de voir se développer un réseau parallèle d'impressions et de commerce de livres. L'essentiel de l'efficacité de l'appareil de censure repose sur la surveillance mutuelle qu'exercent les uns sur les autres les différents acteurs du marché de l'imprimerie : c'est donc un système qui se fonde sur l'autocensure plus que sur la répression. Dans ce cadre, l'établissement de relation de confiance avec les acteurs de l'imprimerie locaux est essentiel afin que ceux-ci ne soient pas tentés de se liguer contre les autorités de surveillance. La première exigence est de ne pas les mettre en difficulté économique par une censure trop dure, qui les mettrait en situation de subir une concurrence déloyale de la part d'autres villes d'imprimerie. Pour les artisans du livre lyonnais, rouennais et troyens, les almanachs sont l'un des rares domaines où ils peuvent concurrencer leurs rivaux parisiens. Les autorités locales n'ont pas intérêt à trop les pénaliser sur ce point, d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'ouvrages savants qui sont l'objet premier de la censure. Il y a vraisemblablement dans ce geste de tolérance à l'égard des almanachs la marque d'un manque de considération pour les effets nocifs de productions mineures dépourvues de prétentions doctrinales.

La situation est la même à propos des réimpressions des livres d'astrologie : l'édition lyonnaise (jusqu'aux années 1630) ainsi que l'édition rouennaise tirent une partie substantielle de leurs revenus des réimpressions ; ajouter trop de contraintes à ce type de publication revient à pénaliser l'économie locale. Laisser passer quelques productions astrologiques déjà autorisées par le passé n'est qu'un faible prix à payer pour préserver de bonnes relations avec les acteurs locaux du monde de l'impression. En outre, il s'agit d'une simple question de bon sens. Le censeur doit veiller à ne pas pénaliser économiquement son objet d'exercice, car si celui-ci disparaît, son action aura été vaine : de mauvais livres

¹³⁶ Pierre de Bérulle, *Traité des energumenes* (Paris : Joseph Cottureau, 1631), 215.

continueront d'être produits dans les villes concurrentes, mais il n'aura sur eux plus aucune capacité d'action. Il doit aussi se soucier de la demande du public pour des prédictions de météorologie, sous peine de les voir se tourner vers le marché parallèle, les productions clandestines dont le contenu astrologique échappe à toute forme de normalisation. Le censeur est un homme pragmatique qui connaît la précarité de sa position.

5 Conclusion

L'analyse des livres d'astrologie imprimés en France entre 1560 et 1650 nous montre que les institutions civiles et ecclésiastiques possèdent dès les années 1560-1580 une définition claire et consistante de ce que doit être l'astrologie prohibée. Contre le consensus scolastique établissant la licéité des prédictions individuelles se limitant à spéculer sur les effets naturels des astres sur le corps humain, les censeurs français rejettent toute doctrine ou pratique d'astrologie judiciaire qui spéculerait sur ce qui relève du libre arbitre humain, c'est-à-dire le destin des individus ou des groupes. Dans ce cadre, tout ouvrage ancien ou moderne traitant des élections, des interrogations ou des nativités – la pratique la plus ordinaire des astrologues – ne peut plus désormais être imprimé. Quant à l'astrologie qui se préoccupe des effets des astres sur les météores ou sur les humeurs à l'échelle régionale, elle reste légale, mais à titre dérogatoire. On ne la retrouve que dans des productions de seconde zone, les almanachs, dont le contenu fait l'objet d'une plus grande tolérance de la part des censeurs. Certains almanachs se permettent d'afficher et commenter les horoscopes des révolutions astrologiques saisonnières ou ceux des éclipses, mais ils prennent garde à ne pas sortir du domaine de la météorologie. Le domaine de la polémique est à peine plus ouvert : toute condamnation de l'astrologie est bonne à prendre, du moment qu'elle se fonde sur des critères thomistes ou augustinien ; affirmer l'influence naturelle des astres sur les corps sublunaires est possible tant qu'elle s'accompagne au moins d'une condamnation de l'astrologie judiciaire.

Il existe bien sûr des nuances entre les censeurs concernant ce qui tient de l'astrologie licite. Elles s'observent surtout entre théologiens et juges civils. Du côté des théologiens, rares sont ceux qui, tel le théologien dominicain Jean Berger, approbateur de *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* de Jean Taxil, s'en tiennent à l'interprétation thomiste romaine ne condamnant les prédictions individuelles que dans la mesure où elles se veulent déterministes. La plupart choisissent la position augustinienne dont la sévérité s'accorde à la

volonté royale de réduire l'influence des astrologues dans la société. Depuis 1561, la Faculté de théologie à Paris et l'archevêché à Lyon n'ont donné leur approbation à aucun traité d'astrologie judiciaire, y compris ceux affirmant avec force leur orthodoxie et le caractère non déterministe des prédictions individuelles. Du côté des juges civils, l'attitude est plus au légalisme : il s'agit alors d'appliquer les directives royales contre l'astrologie judiciaire sans se soucier nécessairement des motifs doctrinaux sous-jacents, ce qui permet des interprétations plus souples si d'autres impératifs viennent se mêler ou que le pouvoir royal montre des signes de faiblesse.

On observe ainsi des concessions faites par les censeurs sur la base de logiques de clientèle, ou simplement pour permettre à des acteurs locaux de l'imprimerie de survivre dans un secteur très concurrentiel. On observe également des infractions commises par les imprimeurs essentiellement motivés par des raisons financières. Toutefois, ces faits inévitables dans la structure de la société d'Ancien régime témoignent par contraste de l'existence d'une norme en matière de livre d'astrologie connue de tous les acteurs du monde du livre. C'est un fait marquant qu'aucun des traités d'astrologie judiciaire qui paraissent à Lyon ou à Paris entre 1580 et 1660 ne paraît exactement dans les règles. À chaque fois, un examen attentif montre un défaut d'approbation ecclésiastique ou de privilège, particulièrement après 1628. À partir des années 1580 et jusqu'à l'abolition de la censure après la Révolution française, le livre d'astrologie évolue à chaque fois dans un entre-deux juridique, une zone grise du droit qui n'existe que grâce à la tolérance des juges et l'ignorance (ou la négligence) de ses lieutenants. Quant aux almanachs, tout invite à penser que la cadre réglementaire n'est là que pour intimor aux imprimeurs un respect de la censure sans les braquer, dans un système qui repose essentiellement sur l'autocensure.

Au sein de la politique d'encadrement de l'astrologie initiée par la Couronne, l'Église et la Robe dans les années 1560-1580, la censure du livre d'astrologie est le point le plus consensuel et plus précocement opérationnel. De façon surprenante, son efficacité est notable. L'impact le plus important porte sur le débat savant. Dès les années 1560, la production astrologique française décline. Si l'on exclut le cas de l'italien Giuntini, entre 1560 et 1640 aucun savant français n'a publié de travail digne d'intérêt dans le domaine de l'astrologie. Si l'on ne peut exclure l'hypothèse d'une stagnation intellectuelle pendant cette période, il est plus probable qu'il s'agit simplement d'un effet de prisme dû à la censure qui a empêché les productions de

qualité de jaillir. La polémique savante subit elle aussi ses effets : elle est quasiment éteinte, sauf pendant la période 1610-1625 qui marque justement un temps d'affaiblissement des mécaniques de censure. Certes, la souplesse du régime d'approbation et l'autonomie des conseillers ne rendent pas impossible l'expression du discours en faveur de l'astrologie. Mais ce sont surtout les opposants qui sont favorisés puisqu'ils n'ont aucune restriction pour interdire n'importe quel discours au point de normaliser une forme de « silence » à propos de l'astrologie. Enfin, il ne faut pas également négliger l'impact d'une telle politique de censure dans les institutions civiles et ecclésiastiques : elle normalise en effet auprès d'un public souvent non spécialiste l'idée que l'astrologie judiciaire sous toutes ses formes est répréhensible.

Ainsi, malgré les incertitudes doctrinales et les désintérêts, la censure parvient à faire taire les voix en faveur de l'astrologie judiciaire, accélérant une dynamique de marginalisation scientifique alors même que tout n'était pas joué dans les années 1620. On peut imaginer que sans une censure aussi forte, les efforts de réforme portés par les grandes figures comme Jean-Baptiste Morin, Blaise de Pagan aurait peut-être reçu une publicité plus grande, notamment en permettant à leurs travaux d'être publiés dès les années 1630 au lieu de devoir attendre la fin des années 1650, lorsque leurs propos étaient déjà trop dépassés pour être audibles. La rigueur de la censure française en matière d'astrologie serait ainsi l'un des facteurs permettant d'expliquer l'avance de près de 30 années du débat sur l'astrologie en France. Avant même un consensus scientifique, les conditions de productions des savoirs étaient déjà largement en faveur des opposants de l'astrologie judiciaire.

Partie 4

Le temps des scandales : Les astrologues face à la justice (1614-1628)

Partie 4

Les guerres de religion constituent un temps de remise en question du statut de l'astrologie dans la société française. Pour la première fois, les autorités civiles et ecclésiastiques s'accordent pour mettre en place, avec le soutien d'une partie du monde savant, une politique de normalisation de la science des astres, qui vise à encadrer son discours doctrinal et réprimer ses pratiques illicites. Toutefois, malgré cette dynamique institutionnelle, nombreux sont les acteurs politiques et religieux à rester partisan d'une voie médiane : tout en adhérant à la volonté de réprimer certains excès superstitieux de l'astrologie et limiter par prudence la diffusion de ses thèses, ils désirent néanmoins permettre aux plus savants des médecins et des mathématiciens de continuer à débattre de cet art et l'exercer sous certaines conditions. Les arguments doctrinaux en faveur de l'astrologie, hérités de la philosophie et de la théologie scolastiques, restent solides. Le principal frein à la répression reste néanmoins politique. Les élans des réformateurs tridentins se heurtent à la volonté de temporisation des parlementaires, attachés à reconnaître aux astrologues une mission prophétique dans la société. Surtout, depuis l'arrivée au pouvoir d'Henri IV, le temps est à l'apaisement et la réconciliation.

Le règne d'Henri IV constitue pour l'astrologie, en France, un temps de paix relative, ou plutôt de liberté surveillée. En public, le contrôle conjoint exercé par l'Église de France et la Chancellerie prive l'astrologie de ses publications les plus polémiques. Les faiseurs d'almanachs savent qu'ils peuvent compter sur la tolérance (ou la négligence) des autorités en place pour poursuivre leur activité de publication, à la condition de reprendre en chœur la profession de foi royale et catholique. En privé, les Grands continuent d'offrir à des médecins et des mathématiciens astrologues leur protection, Jean Ribit de la Rivière auprès d'Henri IV, Cosimo Ruggieri auprès de Marie de Médicis et Leonora Galigai, Hierosme de la Brosse chez le comte de Soissons, François Viète auprès du duc de Gonzague-Nevers, figures vieillissantes, certes, mais honorables, et dans les grandes villes, d'obscurs astrologues continuent d'attirer

une clientèle assidue, quoique plus discrète : nul ne s'en vante, mais leur existence est un secret de polichinelle qui ne trompe personne.

L'équilibre est pourtant précaire. Si les évêchés et les théologiens parisiens laissent pour un temps la lutte contre la pratique astrologique pour se concentrer sur d'autres combats plus urgents, il ne s'agit que d'un retrait momentané. Les forces neuves de la Réforme catholique, avides de combats n'hésiteront pas à se ressaisir de la polémique contre l'astrologie dès que celle-ci montrera les marques extérieures de l'impiété. Parmi les gens de robe, les voix qui s'élèvent contre les prédictions astrologiques se font de plus en plus nombreuses, que ce soit parmi les dévots appelant à la répression des pratiques divinatoires ou parmi les politiques refusant de laisser le discours sur l'État entre des mains incontrôlées. Dans le monde savant, la science des pronostications perd chaque jour un peu plus de soutien. Même si, dans la vieille université de Paris, le philosophe Antoine de Villon loue la science des pronostications et l'enseigne en privé, tout comme peut-être son confrère Jean-Cécile Frey, qu'au Collège royal le mathématicien Jacques Martin, titulaire de la chaire de Ramus, est dit « si infatué de sa Judiciaire qu'il s'estoit mis dans l'esprit d'estre en péril d'un assassinat dans sa maison, de sorte qu'il n'avoit point d'autre logis qu'un colombier vuide au faubourg Saint-Jaques où il avoit fait porter son lit¹ », ou que quelques médecins formés hors de Paris pratiquent l'astrologie médicale, ils ne forment qu'une minorité prise entre l'étau des théologiens ou de leurs confrères philosophes, médecins ou mathématiciens, désireux eux aussi de purger leur discipline de la superstition.

La décennie 1610-1620 fournit un terreau favorable à l'éclatement de nouvelles polémiques. L'assassinat du roi Henri IV et le temps d'incertitude politique qui s'en ensuit favorisent les aspirations sociales des littéraires des astrologues. La formidable publicité qu'occasionnent les prédictions sur sa mort ainsi que le relâchement de la censure et du contrôle social provoqué par les troubles de la régence permettent aux faiseurs de pronostications de décupler leur production littéraire et aux imprimeurs de remettre quelques traités d'astrologie. À la Cour, autour de la florentine Leonora Dori (Leonora Galigai), favorite de la reine Marie de Médicis, se réunissent le vieil astrologue Ruggieri, de nouveaux médecins venus d'Espagne, des moines ambroisiens et des magiciens de toutes sortes, attirés par les

¹ Denis de Salvaing de Boissieu, *Relation des principaux évènements de la vie de Salvaing de Boissieu, premier président en la Chambre des comptes du Dauphiné*, éd. par Alfred de Terrebasse (Lyon : L. Perrin, 1850), 33.

promesses de récompense pour qui la saura guérir de ses soucis de santé. Toutefois, un regard rétrospectif pourrait voir dans ce temps de tolérance un cadeau empoisonné. La concurrence entre les faiseurs de pronostications favorise la surenchère, au point d'effrayer le monde politique. Il ne tarde pas à réagir.

La partie 4 s'intéresse à un moment clé dans l'évolution du débat savant français sur l'astrologie, les années 1614-1628. Dans le contexte politique agité de la régence de Marie de Médicis et du début du règne de Louis XIII, alors que le monde dévot traque athées et libertins, plusieurs astrologues et faiseurs de pronostications se retrouvent impliqués dans des scandales où sont remises en question leur fidélité au Roi et leur orthodoxie. On s'intéresse à trois séries de scandales. Le chapitre 8 étudie une succession d'affaires se produisant pendant les années 1615-1619 qui voient plusieurs figures de l'astrologie parisienne être accusées d'irrégion ou d'athéisme : l'affaire Cosimo Ruggieri et Jean du Châtelet, l'affaire des médecins de la reine Marie de Médicis en 1615 ; enfin le procès Leonora Galigai en 1617. Le chapitre 9 s'intéresse au cas particulier du religieux Giulio Cesare Vanini, mort en athée en 1619 et auteur d'une œuvre considérée comme la preuve du fondement athée de l'astrologie. Le chapitre 10 se focalise sur trois scandales dans lesquels des faiseurs de pronostications sont accusés de sédition en 1614, 1621-1623 et 1627. Après avoir reconstruit l'historique de ces scandales et le rôle ambigu qu'y joue l'astrologie, nous détaillons la façon dont ils relancent la polémique sur la licéité de la discipline dans le monde savant parisien. Enfin, nous montrons comment ils aboutissent à ternir l'image des astrologues auprès des autorités civiles et religieuses, en construisant le stéréotype de l'astrologue impie et séditieux.

8

Les astrologues accusés d'irréligion (1) : les astrologues des Concini (1614-1617)

« MARIE DE MÉDICIS : – J'étais née italienne, et au milieu des horoscopes. J'avais vu en France des prédictions véritables de la mort du roi mon mari.

RICHELIEU : – Il était aisé d'en faire. »

Fénelon, *Dialogues des morts*, 1712

Entre avril 1615 et juin 1617, une succession de scandales – l'affaire Ruggieri, le scandale de la Pâque juive et le procès de Leonora Galigai – agite une communauté particulièrement représentative de l'usage savant de l'astrologie à Paris : l'entourage médical des époux Concini, dont plusieurs membres éminents se retrouvent accusés d'irréligion. Moins de deux années plus tard, le 9 février 1619, le religieux carme italien Giulio Cesare Vanini, l'un des vulgarisateurs en France des philosophies astrologiques de Pomponazzi et Cardan, est brûlé place du Salin à Toulouse pour motif d'athéisme. Ces scandales, qui interviennent dans les mêmes années que la condamnation de l'astrologue Morgard pour ses prédictions et les polémiques suscitées par le passage de la comète de 1618, ne concernent pas directement l'astrologie et sa pratique. Pourtant, ils sont invoqués dès les années 1620 par les adversaires de la science des astres comme preuve de l'irréligion ou de l'athéisme des astrologues. Revenons sur ces affaires qui relancent la polémique religieuse contre l'astrologie, et essayons comprendre comment elles ont contribué à façonner le stéréotype de l'astrologue impie à l'aube du règne de Louis XIII. Dans ce chapitre, nous nous intéressons spécifiquement aux affaires touchant l'entourage savant du couple Concini.

1 L'orthodoxie des astrologues remise en question

1.1 L'enjeu des certifications sociales dans la construction de l'orthodoxie des astrologues

Au début du 17^e siècle, la situation des astrologues dans le monde savant parisien est précaire. Les critiques de plus en plus nombreuses formulées par les théologiens depuis la fin du concile de Trente entretiennent autour d'eux un climat de suspicion religieuse qui stigmatise leur activité et amène leurs coreligionnaires à questionner leur orthodoxie. Mais qu'en est-il en vérité ? Existe-t-il aux 16^e et 17^e siècles un lien privilégié entre astrologie judiciaire et hétérodoxie ? La question mérite d'être posée tant ce lien est souvent avancé *a priori* par les historiens, qui invoquent les exemples sulfureux de Pietro d'Abano ou de Jérôme Cardan pour défendre le caractère fondamentalement hétérodoxe, voire anti-chrétien, de l'astrologie. À bien des égards, les présupposés concernant l'incompatibilité intrinsèque entre astrologie et christianisme sont artificiels : l'important développement de l'astrologie depuis le Moyen âge traduit la plasticité de la doctrine chrétienne à cet égard ; de plus, un regard plus large sur la place des astrologues dans les cercles savants montre que jusqu'à la fin du 16^e siècle, l'idée est encore largement répandue parmi les élites qu'il existe une astrologie savante compatible avec l'orthodoxie en place.

Cette compatibilité est notamment défendue par les astrologues eux-mêmes. Aux 16^e et 17^e siècles, les astrologues qui se réclament d'un christianisme sincère sont nombreux, et de loin majoritaires. Les travaux de Kusukawa sur Melanchthon, ceux de Dupèbe sur Antoine Mizauld et ceux de Steven Vanden Broecke sur Jean-Baptiste Morin montrent à quel point ceux-ci voient dans l'astrologie un moyen de faire grandir leur foi chrétienne et leur piété¹. Leurs options religieuses sont en phase avec celles du monde académique qu'ils fréquentent : le luthéranisme pour Melanchthon, l'humanisme catholique pour Mizauld, le catholicisme de la Contre-Réforme pour Morin. Cela n'est guère surprenant : l'intégration de l'astrologie aux savoirs académiques pendant la Renaissance suppose l'existence d'une classe d'astrologues se conformant aux critères de l'orthodoxie en place, dans un âge où la légitimité académique

¹ Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995); Jean Dupèbe, « Astrologie, religion et médecine à Paris : Antoine Mizauld (c. 1512-1578) » (Thèse d'État, Nanterre - Paris X, 1999); Steven Vanden Broecke, « Catholic Spirituality and Astrological Self-Care in Seventeenth-Century France: Jean-Baptiste Morin's *Astrologia Gallica* (1661) », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 119-41.

s'appuie non seulement sur des critères sociaux et intellectuels, mais aussi sur un conformisme religieux.

Toutefois, dans un contexte de montée des critiques théologiques de l'astrologie, les astrologues chrétiens ne peuvent plus faire reposer leur crédibilité sur leurs seuls arguments, mais également sur un système de certification sociale : si l'astrologue présente des garanties de respectabilité suffisantes, ses protestations d'orthodoxie et ses revendications d'une pratique chrétienne de l'astrologie ont plus de chance d'être prises au sérieux. Ces garanties permettent aux astrologues de remporter le soutien des indécis, ceux qui concèdent l'existence d'une astrologie savante compatible avec le christianisme, mais ne savent pas exactement quelles sont ses limites. Elles reposent essentiellement sur des critères académiques et sociaux : les astrologues passés par l'université, intégrés dans la communauté des notables de sa ville, et assidus à la messe, jouissent d'un crédit auprès de leurs confrères qui sert de protection face aux suspicions d'hétérodoxie. Le fait que le premier réflexe de plusieurs juristes interprétant l'ordonnance de 1579 contre les « faiseurs de pronostications et almanachs » soit d'identifier ces derniers à des bohémiens ou des sorciers des campagnes, c'est-à-dire à des individus extérieurs au monde lettré et urbain qu'ils côtoient, illustre la force des solidarités académiques et sociales dans la constitution d'une astrologie légitime du point de vue du droit et de la religion. Elles expliquent la présence de praticiens de l'astrologie dans les entourages savants des Grands malgré la montée des critiques à leur encontre : la protection offerte par ces derniers désarme un premier niveau de critiques, qui sont désormais considérées comme des marques d'ignorance ou de jalousie.

1.2 La sincérité des astrologues discutée

Dans la première moitié du 17^e siècle, ce système de certification de l'orthodoxie de l'astrologie par le statut social se fissure. La solidarité des lettrés au-delà de leurs distinctions confessionnelles, qui subsiste tant bien que mal dans la République des Lettres, est mise à mal par l'ère de soupçon qui suit la signature de l'édit de Nantes. À la fin des guerres de religion, seulement deux camps ont vu leur existence reconnue par l'autorité royale, les catholiques et les réformés. Pourtant, les autorités savent que ces confessions sont moins unies qu'il n'y paraît et que dans le secret de nombreux cœurs cherchent des réponses aux questions philosophiques et religieuses hors des sentiers institutionnels. La montée des courants théosophes en Allemagne, celle de l'arminianisme dans les Provinces-Unies, la circulation des

écrits sociniens en Pologne, au-delà du Rhin et jusqu'en Angleterre même inquiètent les autorités françaises qui ne veulent pas voir une multitude d'autres fragments se détacher de la tunique sans couture du Christ. La plus grande crainte porte sur la montée de l'athéisme et de l'indifférence religieuse. Si la conversion douteuse d'Henri IV est regardée avec bienveillance par les élites dévotes qui y voient une intervention de la Providence divine, le ralliement opportun de plusieurs membres de sa suite est perçu avec beaucoup plus de circonspection. La Réforme catholique ne craint pas tant ses ennemis protestants, clairement identifiés, que les libertins et cryptoathées supposés se dissimuler parmi les fidèles assistant à la messe. Les politiques eux-mêmes ne voient pas d'un bon œil l'éclatement de la société française, et s'ils admettent la possibilité de divergences confessionnelles au sein du christianisme, ils ne redoutent rien tant que les athées – la croyance en Dieu, en l'immortalité de l'âme, et au principe de rétribution selon les actes sont toujours considérées comme le socle fondamental d'une morale civile et religieuse.

Une gravure flamande anonyme composée vers 1618 illustre bien la montée de la crainte de l'athéisme parmi les élites civiles et ecclésiastiques. Il s'agit d'une allégorie des « maux de ce temps » représentant un homme monstrueux, munis de cinq têtes et arborant divers attributs symboliques. Il est habillé du manteau détaché symbole de la négligence, tient en main l'épée de la guerre et le cœur transpercé qui symbolise la jalousie. Il piétine l'innocence, la paix et l'épée brisée de la justice. Ses quatre premières têtes se nomment athéisme, sédition, opinion et avarice. La cinquième, qui n'a pas de nom, porte un masque symbolisant la dissimulation. La légende de l'image est la suivante : « Lorsque l'erreur fortifiée conduit les esprits dans des zèles contraires, elle donne naissance à ce monstre périlleux [*Obfirmatus ubi studia in contraria menteis error agit monstrum hoc exitale parit*] ». La caricature est parfois désignée sous le nom de caricature de l'arminianisme, mais son propos est en réalité beaucoup plus général et traduit des craintes partagées par plusieurs sociétés d'Europe occidentale à peine sorties des conflits religieux au tournant des années 1620 (sauf peut-être pour la condamnation de l'avarice, qui nous semble propre à la réalité mercantile des Provinces-Unies) : craintes que la montée de l'esprit d'opinion et de l'athéisme suscite la sédition et relance les guerres.



Allégorie des maux du temps, auteur anonyme, v. 1618, Rijksmuseum Amsterdam : RP-P-OB-77.294, @Rijksmuseum Amsterdam.

Dans ce contexte de méfiance généralisée, les astrologues doivent faire face à une critique radicale, celle de n'être pas sincère dans leurs protestations d'orthodoxie. Les affaires Ruggieri, Montalto ou Vanini jouent un rôle essentiel dans l'élaboration d'un lieu commun

polémique, celui de l'astrologue à double-face, se revendiquant chrétien, mais en réalité athée. Le thème de la « dissimulation », thème majeur de l'apologétique anti-libertine, devient ainsi une clé d'interprétation de la doctrine astrologique d'inspiration ptoléméenne et des philosophies naturalistes qui l'invoquent. La coïncidence temporelle entre la fabrication de la catégorie polémique de libertinage, qui se construit dans les années 1615-1630 à la suite des affaires Vanini, Théophile de Viau, et Jean Fontanier, et la requalification de l'astrologie en athéisme révèle la présence d'un lien fondamental entre ses deux thèses, autour de l'idée de la non-sincérité. Dans le premier cas, la non-sincérité permet d'expliquer l'écart entre l'image sociale d'un individu et la réalité de ses convictions, le libertin étant un homme pieux d'apparence et dépravé de l'intérieur. Dans le deuxième cas, la non-sincérité devient un principe méthodologique permettant de révéler le véritable objectif des justifications philosophiques et théologiques employées par les astrologues : celles-ci sont des sophismes destinés à tromper les véritables croyants et à masquer l'athéisme inhérent à la pratique de l'astrologie. Ce transfert de la sphère sociale à la sphère intellectuelle de l'idée de non-sincérité nous incite à nous intéresser aux preuves factuelles invoquées par les adversaires de l'astrologie pour appuyer l'idée que les astrologues sont des athées.

Depuis les années 1960, une abondante historiographie a mis en avant l'importance de la lecture par leurs contemporains des scandales d'athéisme des années 1615-1625 dans la construction du discours sur le libertinage, lecture qui n'est pas dénuée d'incertitudes et de manipulations factuelles. Dans cette partie, nous étudions le processus historique de construction des scandales des « astrologues athées », en expliquant comment une communauté de praticiens de l'astrologie, celle entourant les époux Concini, se retrouve en prise à des accusations d'impiété alors même que ses pratiques diffèrent en peu de ce qui pouvait se retrouver dans de nombreuses cours princières catholiques. Nous voulons également montrer comment, dans une période charnière de la Réforme catholique en France, le caractère d'impiété associé à l'astrologie s'est construit à partir de caractéristiques externes à celle-ci, notamment son association avec le judaïsme et avec les philosophies naturalistes italiennes. Enfin, nous voulons montrer le caractère non unanime et fragile de ces accusations d'impiétés : les soi-disant témoignages autour de ces scandales ont vraisemblablement été fabriqués par des opposants désireux de ternir la mémoire de Concini, et ce qui a pendant longtemps constitué une preuve des pratiques magiques des astrologues

parisiens ne pourrait être que les restes d'une historiographie à charge construite contre le maréchal d'Ancre.

2 Deux astrologues accusés d'athéisme : la mort de Cosimo Ruggieri (14 avril 1615) et l'emprisonnement de Jean du Châtelet

Les deux premiers événements qui nous intéressent sont les affaires concernant deux astrologues accusés d'athéisme vers avril 1615 : Cosimo Ruggieri, accusé d'avoir renié Dieu le jour de son décès le 14 avril 1615, et Jean du Châtelet, accusé d'avoir eu commerce avec le démon et d'avoir été tué par ce dernier le même mois. L'affaire Ruggieri en particulier joue un rôle important dans la construction du stéréotype de l'astrologue athée. Il s'agit en effet de la première accusation d'athéisme portée contre un savant célèbre connu publiquement comme étant astrologue. En outre, l'affaire a connu un grand retentissement à la fois parmi les contemporains et parmi commentateurs postérieurs puisque le cas de Ruggieri est ensuite régulièrement cité comme exemple de l'athéisme des faiseurs d'horoscopes. Elle montre l'importance des facteurs politiques dans la construction de l'accusation d'athéisme, et également comment l'identité d'astrologue constitue un terreau favorable pour créer ce type d'accusation. Dans cette partie, nous reconstruisons les deux affaires sur lesquelles il existe encore nombreuses zones d'ombres et nous tentons d'en démêler les faits.

2.1 Cosimo Ruggieri : un courtisan astrologue

Intéressons-nous tout d'abord à la figure de Cosimo Ruggieri. Nous savons peu de choses sur ce personnage mystérieux mêlé à plusieurs intrigues de Cour² : ancien courtisan florentin de la cour des Valois, membre de l'entourage de Marie de Médicis, il est aussi l'abbé de l'abbaye bénédictine de Saint-Mahé (Saint-Mathieu-de-Fine-Terre) en Bretagne. Sa vie a laissé peu de traces. Italien, issu de la région de Florence, Ruggieri débarque à Paris sans fortune

² Les biographies farfelues sur Ruggieri pullulent, héritage malheureux du roman de Balzac *Le secret des Ruggieri*. La seule analyse réellement fiable du personnage (qui se concentre sur son service auprès de Catherine de Médicis) a été menée par Luisa Capodiecì, mais elle s'arrête à l'année 1600 : Luisa Capodiecì, « "Medicaea Medaea": art, astres et pouvoir à la cour de Catherine de Médicis » (Genève, Droz, 2011), 40-44. Nous avons voulu poursuivre cette histoire pour la période post-1600. Notons que Capodiecì commet une erreur en considérant que Ruggieri est déjà prêtre lors de son arrivée à Paris en 1571. Jacques-Auguste de Thou explique dans ses mémoires que Ruggieri n'est pas prêtre lors de l'affaire la Môle et Coconas, ce qui explique qu'il ait pu être soumis à la question : Jacques-Auguste de Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/I. Aug. Thuani vita*, trad. par Anne Teissier-Ensminger, Textes de la Renaissance 126 (Paris : Classiques Garnier, 2008), 974-77.

vers 1571. Archétype du courtisan italien cultivé et diplomate, il s'élève très rapidement grâce à ses talents d'astrologues et peut-être de magicien qui lui valent les faveurs de Catherine de Médicis. Professeur de toscan de François d'Alençon, il est mêlé à l'affaire « La Môle et Coconas » en 1574, dans laquelle il est accusé d'avoir participé à des tentatives d'envoutement de Charles IX par le biais de statuettes de cire. Condamné aux galères, il en réchappe grâce à ses importants soutiens et jouit bientôt d'une grande popularité à la cour d'Henri III. En 1585, il reçoit la commende de l'abbaye de Saint-Mahé en Bretagne et est probablement ordonné prêtre à ce moment. Selon Luisa Capodiecì, pendant cette période, il est vraisemblablement chargé de missions d'espionnage à la Cour, ce qui lui vaut de nouveaux ennuis. En 1597, il est à nouveau impliqué dans des accusations d'envoutement, cette fois-ci contre Henri IV, ce dont il échappe par intervention directe du Roi : après le massacre de la Saint-Barthélemy, Ruggieri aurait sauvé le jeune Henri de Bourbon en affirmant à Catherine de Médicis que l'horoscope du prince de sang montrait qu'il ne poserait aucun trouble à l'avenir et qu'il méritait donc d'être épargné ; le roi Henri IV se souvenant de cette histoire considère que le sauveur d'hier ne peut être l'ennemi d'aujourd'hui³. Le président à mortier Jacques-Auguste de Thou, qui s'est chargé de l'affaire, garde une certaine hostilité contre le personnage, le qualifiant de menteur, impudent et dépravé⁴.

En 1603, Ruggieri désormais âgé se retire dans son abbaye où il rédige chaque année des almanachs et pronostications sous les divers pseudonymes de Jean Querberus, Vannerus et du Pèlerin pleureux de Savoie. Ils sont publiés à Paris chez Claude de Montr'œil, puis sa veuve, Catherine Nyverd⁵. La même année, le contrat de vente de sa maison rue du Four (à côté de l'hôtel de Soissons) montre qu'il est conseiller et aumônier ordinaire du Roi⁶. En 1607, sa

³ Le récit de cette histoire est donné par De Thou dans ses mémoires : Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/l. Aug. Thuani vita*, 968-77.

⁴ Thou, 972-77.

⁵ Plusieurs de ces almanachs ont été conservés : Jean Querberus, *Almanach et pronostication pour l'an de grâce bissextile, mil six cens quatre* (Paris : Claude de Montr'oeil, 1604); *Discours naturel et almanach pour l'an de grace Mil six cens dix. Contenant tres. amples predictions generales et particulieres sur chaque mois : le tout calculé au Meridien de la France, par M. George wannerus Alleman. Auquel on a aussi adjousté le discours naturel sur les eclipses et affaires du monde de J. Querberus medecin et mathematicien de l'Empereur : et en ceste impression l'explication en françois de tous les textes latins alleguez par ledit Querberus sur ladicte annee* (Paris : Catherine Nyverd veuve de Claude de Montr'oeil, 1610); Jean Querberus, *Tres-ample discours et predictions, tant sur les deux eclipses que nous verrons sur nostre Orison cest an Bissextil 1612 quentree du soleil aux quatre saisons de l'an : et passages de la lune par divers aspects des planettes et estoilles fixes* (Paris : Vve Claude de Montr'oeil, 1612).

⁶ Le contrat est retranscrit dans : Camille Piton, *Histoire de Paris : le quartier des Halles* (Paris : J. Rothschild, 1891), 393, n. 3. Nous n'avons pas retrouvé l'original.

commende est confirmée par Henri IV entre les mains duquel il prête à nouveau serment⁷. Il est toujours en lien avec la Cour, et en 1608, le Roi le sollicite pour rédiger l'horoscope de son troisième fils Jean-Baptiste Gaston d'Orléans, tâche dont il s'acquitte depuis son abbaye⁸. Après 1610 et jusqu'à sa mort en 1615, Ruggieri semble demeurer à Paris où il fait partie de l'entourage italien de la régente Marie de Médicis. Il est en particulier lié au favori de la Reine-mère, Concino Concini, et son épouse Leonora Galigai, dame d'atour et confidente de la Reine-mère. Le rôle qu'il exerce auprès du couple est méconnu, mais dans les notes du procès de Leonora Galigai, on le décrit comme l'un des médecins ayant tenté de la soigner, ce qui indique probablement que son astrologie est employée dans un but médical auprès de la maréchale d'Ancre.

Ruggieri ayant peu écrit, ses attaches intellectuelles restent mystérieuses. Les nombreuses citations dont il parsème ses (longs) almanachs montrent une culture humaniste riche, et un goût littéraire certain. Son implication dans plusieurs procès de magie tend à le rattacher à la tradition d'Agrippa, mais on ne peut en dire plus. Le courtisan obscur a su garder son ambiguïté. Mais le point qui nous intéresse particulièrement est que Ruggieri est connu officiellement comme astrologue, au point que l'astrologie lui sert de défense face aux accusations de magie dans le procès de « La Môle et Coconas » : d'après De Thou, il y témoigne que les connaissances particulières qu'il possède sur les personnes et l'avenir ne lui viennent pas des esprits malins, mais de sa maîtrise de l'astrologie et de l'art de la confection des horoscopes « une science assez fiable, mais connue de très peu de gens en dehors de lui⁹ ». Cela nous montre que les astrologues sont acceptés à la cour de France, bien que leur position soit fragile puisqu'ils peuvent être suspectés de masquer au moyen de l'astrologie des pratiques réprouvées par l'Église catholique comme la magie démoniaque ou la divination. Un autre point important est que si Ruggieri est un astrologue, il est également un courtisan, et son statut est lié à celui de ses patrons. Représentant la branche italienne de la Cour, fidèle à la Reine Catherine de Médicis, puis à Henri IV et Marie de Médicis, il est également au cœur

⁷ Charles Taillandier, *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, vol. 2 (Paris : Veuve Delaguette, 1756), xcviij.

⁸ L'horoscope est encore conservé : BNF Ms. Dupuy 590, f° 280. Le texte est reproduit dans : Eugène Defrance, *Catherine de Médicis : ses astrologues et ses magiciens-envoûteurs* (Paris : Mercure de France, 1911), 113 (figure astrologique), 219-224 (interprétation).

⁹ Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou/I. Aug. Thuani vita*, 970-71.

des intrigues du pouvoir royal. Le caractère licite ou illicite de son astrologie est donc une affaire aussi bien politique que religieuse.

2.2 La mort en athée (14 avril 1615)

Les derniers instants de Ruggieri, qui défrayent la chronique, illustrent parfaitement l'intrication entre politique et religion dans la définition de l'orthodoxie des astrologues. L'homme est en effet accusé d'avoir refusé les derniers sacrements sur son lit de mort et prononcé d'insoutenables blasphèmes. Le récit de référence pour cet événement est celui qu'en donne le *Mercuré françois*, qui sera repris par l'essentiel des historiens postérieurs :

En ce mesme temps mourut à Paris l'Abbé de saint Mahé, en basse Bretagne, Italien et vieil Courtisan, que nos Histoires françoises dans le procez fait à Coconas et à la Mole en 1574. appellent Cosme l'Italien : il estoit de stature médiocre, homme de lettres, ayant le bruit de predire, et d'estre un grand Magicien, faiseur d'Horoscopes, et Astrologue : Depuis l'an mil six cens quatre il avoit fait d'an en an des almanachs, les uns souz les noms de Vannerus et du Pelerin Pleureux de Savoye, lesquels il illustroit de vers ou de sentences des meilleurs poëtes et orateurs latins : Il s'introduisoit dans les maisons des Roys et Grands, et attrapoit de leurs liberalitez. La vieillesse, les gouttes et la gravelle l'ayant reduit à deux jours pres de la mort, ses amis le conseillerent de penser à Dieu, et firent venir le curé de la parroisse, qu'il ne voulut voir : on luy mena des Capucins, il se mocqua d'eux. Et comme on luy eut representé de se mettre en bon estat pour pouvoir obtenir la grace de Dieu, et craindre le Jugement dernier ; Fols que vous estes, leur dit-il, Allez il n'y a point d'autres diables que les ennemis qui nous tourmentent en ce monde, ny d'autre Dieu, que les roys et princes, qui seuls nous peuvent avancer et faire du bien. Ainsi mourut athee ce vieil courtisan italien, Cosmo, qui avoit jadis fait accroire à la Mole, et à plusieurs autres, qu'il sçavoit faire des images de cire, les unes pour faire rendre les femmes amoureuses de ceux qui les recherchoient, et les autres pour faire mourir en langueur telles personnes que l'on voudroit, en prononçant leurs noms et invoquant certains démons : Et toutesfois cest atheiste ne croyoit pas qu'il eust des diables. Telles gens finissent toujours leur comme ils ont vescu, quelque voirie est leur sepulchre. Cette mort produit un livret intitulé, *Histoire espouventable de deux Magiciens qui avoient esté estranglez par le diable dans Paris la semaine sainte*. Le premier des deux magiciens estoit ce renommé affronteur Cesar, qui a tiré de l'argent de tous les curieux de son temps, pour leur faire voir des diables, ou pour leur faire trouver des thresors et puis s'est moqué d'eux. On le faisoit estranglé par son diable, et toutesfois il est encores vivant prisonnier

dans la Bastille. Et le second cét Abbé de saint Mahé. Pourquoi lon fit courir ces deux histoires parmi le peuple, il s'en est parlé diversement¹⁰.

Le texte du *Mercure françois* n'est pas contemporain. Il a été publié près de deux ans après les événements, juste après le procès de Leonora Galigai, c'est-à-dire vraisemblablement en juin 1617. Nous possédons cependant une source contemporaine, celle à laquelle fait référence le *Mercure François : les Histoires espouvantables de deux Magiciens qui ont esté étranglez par le Diable dans Paris , pendant la Sepmaine Saicnte*¹¹. Ce pamphlet, heureusement conservé, est publié à Paris chez Claude Percheron en 1615. Il est introduit par une lettre datée du 16 avril 1615 d'un certain F. L. M. B. P. D. S. (Frère L.M.B. Prêtre Docteur de la Sorbonne ?) à « Monsieur D. docteur en médecine », tous deux non identifiés. Ledit F. L. M. B. P. D. S. raconte son enquête à propos d'un bruit qui courait à la Cour le 15 avril 1615 sur « la mort de deux magiciens estranglez par le Diable » :

ie fus me promener en divers lieux, pour me rendre certain de cest espouvantable accidant, où après en avoir tumultuairement recueilly quelque chose au bruit de la Cour, la nouveauté du faict me sembla si estrange, que ie l'a iugay digne de vous estre escripte¹².

Il décrit la mort fabuleuse de deux « magiciens ». Le premier est un certain « Caesar » dont on montrera par la suite qu'il s'agit de l'astrologue Jean du Châtelet. Le deuxième est « un duquel, pour le respect que comme bon chrestien, ie doibts à sa profession, ie taiseray le nom et la qualité et me contenteray de dire seulement qu'il estoit Florentin, et qu'il demouroit à Paris chez un mareschal de France, qui ne cherissoit personne plus que luy¹³ ». Ce personnage peut être facilement identifié à Ruggieri¹⁴.

Pour les dates de l'événement, nous faisons face à une contradiction. La plupart des historiens ont recopié la date du 28 mars 1615 pour la mort de Ruggieri, qui est celle donnée par la *Biographie universelle ancienne et moderne* (1843), mais qui n'est pas justifiée. Ruggieri n'ayant pas été enterré, comme on le verra par la suite, l'auteur de la biographie ne s'est

¹⁰ « La suite de l'histoire de nostre temps... 1615 », in *Mercure françois*, vol. 4 (Paris : Estienne Richer, 1617), 46-47.

¹¹ F. L. M. B. P. D. S., *Histoires espouvantables de deux magiciens qui ont esté estranglez par le diable dans Paris la sepmaine sainte* (Paris : Claude Percheron, 1615).

¹² F. L. M. B. P. D. S., 3.

¹³ F. L. M. B. P. D. S., 12.

¹⁴ On apprend également que Ruggieri est aussi connu comme médecin, puisque l'auteur tait sa « qualité » à cause du respect qu'il doit à sa profession. L'œuvre étant dédiée à un médecin, une telle prévenance est compréhensible.

certainement pas appuyé sur un registre de décès aujourd'hui disparu. L'auteur des *Histoires espouvantables*, avance la date du Mardi saint 14 mars 1615 (et du 11 mars pour la mort de Caesar). Il s'agit vraisemblablement d'une erreur d'impression qu'il faut corriger au 14 avril, qui correspond effectivement au Mardi saint 1615. Le récit des *Histoires espouvantables*, habituellement non fiable tant il est truffé de ragots farfelus sur le magicien Caesar, est ici corroboré par une source extrêmement sûre, une lettre de l'ambassadeur florentin Luca Fabbroni degli Asini à Christine de Lorraine, datée du 25 avril 1615 :

Il a quelques jours est mort un tel Abbé Ruggieri florentin, homme vieux qui avait vécu une grande partie de sa vie en France. Il avait démontré d'être un homme scélérate pour avoir refusé les saints sacrements au moment de sa mort et n'avoir voulu entendre d'aucune façon la parole de Dieu. Il a aussi montré d'adhérer à la secte des hérétiques, et on a appris de sa bouche qu'il était un athée, même si, pendant sa vie, par respect des humains intérêts, il avait non seulement célébré toutes les fonctions de l'Église, mais il avait montré extérieurement d'être très religieux. Et son corps, qui avait été enterré en lieu consacré, a été, comme il le méritait, jeté à la campagne. On dit qu'il avait toujours exercé secrètement la profession de nigromancien, et qu'une fois, à cause de cette chose scélérate, il avait été emprisonné, et que d'autres fois il y a réussi à s'échapper grâce à l'aide de gens puissants¹⁵.

La mention « il y a quelques jours » en introduction du texte nous fait donc pencher en faveur de la date du 14 avril 1615 pour la mort de Ruggieri.

Sur les témoins de cet événement, les sources divergent. Le récit du *Mercure françois* de 1617 parle simplement de « Capucins » – ce qui est très plausible vu que la visite des mourants est leur pastorale de prédilection – et du curé de la paroisse, qui n'est pas nommé. Le chroniqueur Jean-Baptiste Le Grain, une source bien informée puisqu'il est conseiller et maître des requêtes ordinaire à l'hôtel de la Reine, dit que Ruggieri fut « admonesté » par le curé de la paroisse Saint-Étienne-du-Mont « dans laquelle il deceda » dans son *Histoire du Roy Louys XIII* parue en 1619¹⁶. C'est ce qu'affirme également Pierre de Lancre dans *L'incrédulité et*

¹⁵ Capodieci, « Medicaea Medaea », 43.

¹⁶ Jean-Baptiste Le Grain, *Decade commençant l'histoire du Roy Louys XIII... depuis l'an mil six cens dix, iusques a present* (Paris : Mathieu Guillemot, 1619), 182.

mescréance parue en 1622¹⁷. Le jésuite Garasse désigne par contre le curé de Saint-Médard¹⁸. Le chroniqueur et religieux feuillant Pierre de Saint-Romuald, de nom civil Pierre Guillebaud, affirme que le père capucin était accompagné de « nostre feu dom Eustache de Saint-Paul docteur de Sorbonne » dans son *Tresor chronologique et historique* paru en 1647¹⁹. Si l'on exclut Guillebaud, qui raconte probablement une anecdote déformée colportée dans son propre couvent, ces récits désignent tous les curés du sud-est de Paris, ce qui extrêmement plausible, car c'est une localisation proche de l'hôtel de Concini et du couvent des Capucins (situé également rue du Faubourg Saint-Jacques). Parmi ces récits, celui de Le Grain nous semble le plus plausible, car il précise également que c'est le curé de Saint-Étienne du Mont qui refuse à Ruggieri une sépulture chrétienne. Les autres auteurs ont dû procéder par déduction géographique, à moins de supposer que le corps de Ruggieri ait été transporté de paroisse en paroisse dans l'espérance de trouver un curé qui l'accepte. Ce fait montre également que la parole d'un seul témoin est invoquée dans cette affaire, celle du prêtre qui aurait recueilli la sentence blasphématoire de Ruggieri, que l'on peut juger trop bien tournée pour être authentique : « Fols que vous estes, Allez il n'y a point d'autres diables que les ennemis qui nous tourmentent en ce monde, ny d'autre Dieu, que les Roys et Princes, qui seuls nous peuvent avancer et faire du bien ». À partir de là, il est possible d'imaginer qu'une inimitié personnelle entre le curé et Ruggieri ait amené le premier à exagérer le scandale. Dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons rien affirmer de certain.

Quelle était la réputation de Ruggieri à ce moment ? La lettre de l'ambassadeur Fabbroni nous informe sur la réputation de « nigromancien » qui court autour de cet homme à la même époque : son astrologie est considérée comme le paravent dissimulant des pratiques magiques condamnables ayant trait à la magie céleste et à l'invocation des esprits. Ces pratiques s'accompagnent de soupçons d'hérésie, voire d'athéisme. Néanmoins, le rapport de l'ambassadeur, qui rapporte ces propos en utilisant la formule de précaution « on dit » nous informe aussi que cette réputation est restée à l'état de rumeur : officiellement, Ruggieri se

¹⁷ Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (Paris : Nicolas Buon, 1622), 510-11.

¹⁸ François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, et aux bonnes moeurs, combattue et renversée* (Paris : Sébastien Chappelet, 1623), 157.

¹⁹ Pierre Guillebaud, *Tresor chronologique et historique contenant ce qui s'est passé de plus remarquable et curieux dans l'estat tant sacré que profane, depuis le commencement du monde, jusques à la naissance de Jesus-Christ*, vol. 3 (Paris : Antoine de Sommaville, 1647), 830.

cantonne à l'astrologie. Fabbroni peut être considéré comme une source neutre sur le sujet : étant arrivé en poste à l'ambassade de Toscane en 1614, il n'a pas connu Ruggieri personnellement, et ne fait que refléter le bruit de la Cour à son sujet. La même conclusion peut être tirée du récit donné par les *Histoires espouvantables*. Pour leur auteur, le seul mal de Ruggieri commis avant sa mort est d'être astrologue : « le n'ay iamais ouy dire qu'il eust faict aucune meschançeté, sinon qu'il estoit grand astrologue, qu'il se mesloit de predire les choses à venir, et qu'il s'entendoit fort à faire des horoscopes, qui est astrologie judiciaire²⁰ ». Ainsi, la mort scandaleuse de Ruggieri est lue comme un révélateur d'une impiété cachée, qui permet enfin de trancher le statut ambigu de sa pratique astrologique.

Une fois le scandale lancé, la machine politique se met en marche. Selon Le Grain, et cela est confirmé par l'auteur des *Mémoires* de Richelieu, Concini fait pression sur le curé de Saint-Étienne-du-Mont, qui refuse d'enterrer un athée dans un cimetière chrétien²¹. Le curé en appelle à son évêque, Henri de Gondi, maître de l'oratoire du Roi, qui le soutient et s'oppose à Concini. Le corps de Ruggieri est alors jeté à la voirie, ce qui constitue la plus grave condamnation post-mortem. Un historien bénédictin nous apprend également que ses armoiries appendues aux murs de l'abbaye de Saint Mahé furent martelées et son nom rayé de la liste des abbés²².

Comment expliquer une telle décision ? Si l'évêque de Paris est lui-même d'origine italienne et un fidèle de la Reine, l'intervention du parvenu Concini est une incursion dangereuse sur ses prérogatives, d'autant plus que les états généraux, qui venaient de se clore le 23 février 1615, avaient rappelé la nécessité de lutter contre les athées et les magiciens. Richelieu parle d'une décision courageuse, mais Concini, malgré sa proximité avec la Reine, n'est pas au faîte de son pouvoir, et Gondi peut se permettre une telle opposition. Du reste, l'évêque se fait connaître comme un partisan actif de la Contre-Réforme et l'ambiguïté

²⁰ F. L. M. B. P. D. S., *Histoires espouvantables de deux magiciens qui ont esté estranglez par le diable dans Paris la sepmaine sainte*, 12-13.

²¹ Armand Jean du Plessis de Richelieu, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, vol. 1 (Paris : H. Laurens, 1907), 391. L'identité du curé de St Étienne du Mont n'est pas connue. Selon l'usage il s'agit d'un moine de l'abbaye de Sainte-Geneviève. La chronique de la paroisse parle d'un frère Bernard Bourguignon, qui n'a malheureusement pas fait parler de lui autrement : Louis de Mas Latrie et Pierre Augustin Faudet, *Notice historique sur la paroisse de St-Etienne-du-Mont* (Paris : Sacristie de Saint-Etienne, 1840), 26.

²² Prosper Levot, *L'Abbaye de Saint-Matthieu de Fine-Terre, ou de Saint-Matthieu (Finistère)* (Brest : F. Halégouet, 1884).

entourant la religion de Ruggieri représentait l'archétype de l'attitude jugée nocive par les réformateurs catholiques.

Ce camouflet porté contre Concini est du pain béni pour ses adversaires, et l'objectif de la publication des *Histoires espouvantables* est évidemment de ruiner la réputation du favori de la Reine en insistant sur ses liens avec Ruggieri (« [il] ne chérissait personne plus que lui²³ »). L'événement a en effet lieu dans une période charnière pour la carrière de Concini, le printemps 1615²⁴. Après avoir reçu le bâton de maréchal en août 1613, puis participé au lit de justice pour la proclamation de la majorité de Louis XIII et la cérémonie d'ouverture des états généraux en 1614, il parvient à s'imposer face aux « barbons », comme il les surnomme, c'est-à-dire les conseillers Villeroy, Sillery et Jeannin qui dominent alors le Conseil du roi. En mars 1615, il commence à donner des conseils politiques à la Reine-Mère. En réaction face à l'élévation du favori, les adversaires du maréchal d'Ancre décident de se lancer dès le mois d'avril 1615 dans un effort de production de libelles diffamatoires dont la mémoire de Ruggieri fait les frais²⁵. Le pamphlet des *Histoires espouvantables* s'inscrit dans cette mouvance. L'idée est de capitaliser sur les préjugés xénophobes à l'égard des Italiens de la Cour, soupçonnés d'être des disciples de Machiavel et d'Agrippa, c'est-à-dire à la fois des athées et des sorciers cachés. Or, une telle rumeur ne peut être crédible si elle ne possède pas une base factuelle, et personne dans l'entourage de Concini n'est connu publiquement pour être son adhésion à l'athéisme ou la sorcellerie. C'est ici que le fait que Ruggieri possède une réputation d'astrologue entre en jeu. L'astrologie est un objet ambigu à cheval entre la légalité et l'illégalité. Dans le cas du courtisan italien, sa pratique de l'astrologie est jugée acceptable puisqu'elle est un fait public à la Cour. Toutefois, il est facile de renverser cette interprétation et transformer l'astrologie en sorcellerie, et la sorcellerie en athéisme. À partir de là, répandre la rumeur que Ruggieri est mort en athée ne pose plus guère de difficulté. L'événement a peut-être une base factuelle : le courtisan a probablement chassé d'auprès de lui des religieux venant le visiter sur son lit de mort. Mais ses propos explicitement athées, trop bien tournés pour être crédibles, et la coïncidence de l'événement avec la campagne de calomnie menée

²³ F. L. M. B. P. D. S., *Histoires espouvantables de deux magiciens qui ont été estranglez par le diable dans Paris la sepmaine sainte*, 12.

²⁴ Jean-François Dubost, *Marie de Médicis: la reine dévoilée*, Biographie Payot (Paris : Payot, 2009), 493.

²⁵ Dubost, 472-73, 494-95.

contre le maréchal d'Ancre en avril 1615 nous incitent à remettre en question la véracité de l'ensemble.

On peut d'ailleurs remarquer que le pamphlet des *Histoires espouvantables*, malgré son contenu calomnieux, semble rédigé par une plume alerte et cultivée comme le prouvent les nombreuses références classiques à Virgile, Properce ou Philon d'Alexandrie qui garnissent le texte. L'auteur est probablement un homme de Cour, et le fait que son texte soit cité par le *Mercure françois* deux ans plus tard en dépit de ses affirmations ouvertement fausses nous fait soupçonner qu'il est connu des éditeurs du célèbre périodique ; il fait sans doute partie de l'entourage de Villeroy, Sillery ou Jeannin. Dès lors, on peut sans peine supposer que l'accusation d'impiété jetée contre Ruggieri a été montée en épingle pour des motifs politiques sous fond de contestation du favori Concini. Dans ce processus, l'identité d'astrologue sert d'objet de transition du licite à l'illicite : elle est un objet-frontière qui peut être manipulé pour servir de révélateur objectif d'une vérité cachée, en l'occurrence l'athéisme du porteur.

2.3 Le magicien Jean du Châtelet dit César

Ruggieri n'est pas le seul astrologue à faire les frais de sa proximité avec Concini. Nous avons vu que l'auteur des *Histoires espouvantables* associe Ruggieri et un dénommé César dans le service du maréchal d'Ancre. Ce César, présenté comme un magicien, est à peu près inconnu des historiens. Son identité nous est révélée par la déposition qu'il donne lors du procès de Leonora Galigai le 4 juin 1617 devant Jean de Thumery, conseiller au Conseil d'État et au Conseil privé du Roi, dont une copie manuscrite est conservée encore à la BNF²⁶. Elle nous indique son véritable nom, Jean du Châtelet (ou Chastellet), dit le sieur de César ou Cezar²⁷. Il ne doit pas être confondu avec son homonyme contemporain, Jean du Châtelet baron de Beausoleil et d'Auffembach, également accusé de magie en 1627, mais né dans le Brabant.

La vie du personnage est mal connue. Les rares sources qui parlent de lui en dressent un portrait peu flatteur. Le célèbre historien du procès de Leonora Galigai, Fernand Hayem, décrit Jean du Châtelet comme un « prophète de cabaret, batteur de pavé et filou²⁸ », une image

²⁶ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Jean du Châtelet, f° 293^r -297^r.

²⁷ *Ibid.*, f° 293^r.

²⁸ Fernand Hayem, *Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai* (Paris : Plon, 1910).

peu éloignée de la description qu'en fait le *Mercurie françois* qui dit de lui qu'il « a tiré de l'argent de tous les curieux de son temps, pour leur faire voir des diables, ou pour leur faire trouver des thresors et puis s'est moqué d'eux ». Il semble toutefois que la réalité est beaucoup plus complexe. D'après sa déposition sur laquelle nous nous appuyons principalement, Jean est né à Valence dans le Dauphiné vers 1582²⁹. C'est dans cette ville universitaire qu'il reçoit vraisemblablement sa formation en mathématiques³⁰. En effet, il dit posséder « la congnoissance de plusieurs sciences comme des mathématiques, géographie, architecture, fortification³¹ », qui sont des disciplines habituellement enseignées par un professeur de mathématiques spécialisé à la fin du 16^e siècle. Et il se vante également de savoir la médecine et « plusieurs langues », c'est-à-dire le latin, le grec et l'hébreu, des disciplines effectivement enseignées dans cette ville. Jean n'a vraisemblablement jamais eu de formation complète sur le sujet, mais il était courant, dans les petites universités comme Valence, que les élèves assistent aux cours de différentes facultés sans y être forcément inscrits. C'était un bon moyen, pour eux, de diversifier leur formation, et pour les professeurs de compléter leur maigre revenu.

Avec son épouse, Jean monte à Paris en 1605 et tente une carrière universitaire, espérant obtenir une « lecture à l'Université pour enseigner les Mathématiques³² » auxquelles il s'adonne jusqu'alors. Ce fait semble confirmé par un acte notarié daté du 6 décembre 1606 qui désigne Jean du Châtelet comme professeur de mathématiques et nous apprend que le couple emménage alors dans une maison située rue de la Grande truanderie, à côté de l'église Saint-Eustache, qu'il loue pour 300 livres par an³³. Le contrat de location nous apprend par la même occasion que « Jean Chastellet » est dit « sieur de Cezar » et écuyer ; il nous donne également le nom de son épouse, Catherine Levesque. Les deux sont vraisemblablement vite déçus : l'enseignement des mathématiques dans les collèges est réservé aux membres de

²⁹ En 1617, Jean du Châtelet est dit « aagé de trente-cinq ans ou environ » : BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Jean du Châtelet, f°293^r.

³⁰ Jean du Châtelet n'est pas le seul étudiant de l'université de Valence des années 1590-1620 à en sortir avec une formation en astrologie : Jacques Gaffarel en est un autre exemple. Son maître en la matière est peut-être Antoine Faure des Bleins, titulaire de la chaire de droit canon de l'Université de Valence à partir de 1598, dont Nicolas de Cholier nous apprend qu'il « n'excelloit pas moins dans l'étude de l'histoire, des médailles, des mathématiques et de l'astrologie ».

³¹ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Jean du Châtelet, f°293^{r-v}.

³² *Ibid.*, f° 293^r.

³³ A.N., MC/ET/XXXIX/38, *Minutes et répertoires du notaire Omer Le Jars, 21 février 1603 - 5 janvier 1611 (étude XXXIX)*, 6 décembre 1606, f° 104.

l'Université, et celle-ci est en trop mauvaise situation économique pour permettre qu'un professeur « étranger » récupère des revenus qui pourraient être captés par ses membres. Très probablement, Jean du Châtelet exerce comme professeur privé de mathématiques, une situation précaire et moins lucrative, mais qui lui permet néanmoins d'entrer en contact avec la bourgeoisie parisienne. Ses compétences en astrologie lui permettent de compléter ses revenus en composant des nativités pour les clients qui lui en font la demande.

C'est peut-être à ce moment que Jean du Châtelet décide de se faire connaître sous le nom de César. En effet, César est le nom d'un autre célèbre astrologue italien installé à Paris, qui avait exercé sous les Valois et compté parmi ses clients le maréchal de Biron lui-même³⁴. Dans les années 1590, il possède une réputation de magicien. Tallemant des Réaux, dans ses *Historiettes*, dit qu'il s'est entremis avec ses sortilèges dans le mariage du connétable de Montmorency, célébré le 13 mars 1593 : la rumeur rapporte que Louise de Budos, la future épouse, a eu recours à lui. « On a dit, qu'elle s'étoit donnée au diable pour épouser M. le connétable, et que César, un Italien, qui passoit pour magicien à la cour, avoit été l'entremetteur de ce pacte³⁵. » Il ajoute un peu plus loin : « Le bonhomme de La Haye, un vieux gentilhomme huguenot, qui avoit bien vu des choses, m'a dit que César n'étoit qu'un fourbe. Vous me voulez, lui disoit-il, faire voir le Diable dans une cave où cinq ou six coquins charbonnés me viendront peut-être bien étriller. Je le veux voir dans la plaine Saint-Denis. » Alors qu'on ne sait pas ce qu'est devenu ce César après 1600, on peut aisément comprendre pourquoi Jean du Châtelet choisit de s'approprier son nom vers 1606 : sans emploi stable, en difficulté économique, Jean cherche à se renflouer en proposant des consultations d'astrologie ; toutefois, fraîchement débarqué à Paris et sans réputation, il a du mal à se bâtir une clientèle ; c'est pourquoi il usurpe le nom de son devancier disparu en espérant que la confusion joue en sa faveur. Il semble d'ailleurs que l'essentiel des accusations portées plus tard contre Jean du Châtelet résulte d'une confusion avec cet autre César dont la réputation de magicien est bien ancrée. Or, on ne peut confondre les deux, Jean du Châtelet n'est pas italien, il est bien trop jeune pour avoir exercé sous les Valois et semble avoir uniquement pratiqué l'astrologie, et non la magie.

³⁴ Pierre Victor Palma Cayet, *Chronologie septenaire de l'histoire de la paix entre les roys de France et d'Espagne.*, vol. 2 (Paris : Jean Richer, 1605), f° 319v-320r.

³⁵ Gédéon Tallemant des Réaux, *Les historiettes de Tallemant des Réaux*, éd. par Louis Jean Nicolas Monmerqué, Hippolyte de Châteaugiron, et Jules-Antoine Taschereau (Paris : Alphonse Levavasseur, 1834), 98.

Dans l'immédiat toutefois, le pari de Jean du Châtelet est gagnant. Sa carrière d'astrologue prend son essor. Entre 1605 et 1609, il compose les nativités de plusieurs « seigneurs gentilhommes³⁶ ». Parmi eux, on trouve des membres de la petite noblesse comme un certain « comte de Haix », peut-être un membre de la famille de La Haye, ainsi que le « comte de Fau », probablement Jean du Fau. On y trouve également de la noblesse plus honorable comme le « sieur de Ballagny, comte de la Roche-Guyon », ainsi que « plusieurs conseillers de la cour et maîtres des requêtes ». Cette célébrité l'amène à entrer en contact avec Concini. L'événement a lieu vers 1607 ou 1608³⁷. L'Italien, qui n'est pas encore maréchal d'Ancre, l'envoie chercher pour qu'il se rende à l'hôtel de Gondi dans le faubourg Saint-Germain, à deux pas du palais du Luxembourg. La demeure est alors habitée par le chevalier de Guidi, agent du grand-duc de Toscane, en présence duquel Concini le reçoit et lui demande de lui faire sa nativité. Jean du Châtelet accepte : il lui est alors dicté « la mémoire du jour, mois et an » de sa naissance, puis il prend congé. Une telle commande est un événement exceptionnel pour un astrologue, et celui-ci s'attelle à la tâche pendant près de trois mois. Au terme, il remet au chevalier de Guidi l'horoscope. L'œuvre traduit le sérieux de l'astrologue et la précision de ses calculs : même si son contenu est inconnu on sait qu'elle « estoit fort proluxe et contenoit une main de papier³⁸ ».

On ne connaît pas le détail de la vie de l'astrologue entre 1609 et 1613. On sait seulement qu'entre ces deux dates, il quitte Paris pour Bruxelles. En 1613 ou 1614, alors qu'il est dans la ville belge, sa carrière connaît un nouveau tournant. Selon ses propos, Jean du Châtelet reçoit une invitation de la part du maréchal d'Ancre lui demandant de le rejoindre à Amiens où il mène une tournée d'inspection³⁹. L'astrologue s'exécute, et il est mené par un certain « sieur de Pronville » à la citadelle de la ville où l'attend Concini. Celui-ci le questionne alors sur l'issue de la guerre, ce à quoi Jean du Châtelet répond qu'« il ne luy en pouvoit rien dire⁴⁰ ». Il le sollicite également à propos de sa propre nativité, mais l'astrologue, n'ayant plus souvenir du détail de l'horoscope composé plusieurs années plus tôt, ne sait quoi répondre. Finalement, la maréchale d'Ancre lui commande de trois génitures, celle du Roi, celle du prince de Condé,

³⁶ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Jean du Châtelet, f°293^v.

³⁷ *Ibid.*, f° 294^{r-v}.

³⁸ *Ibid.*, f° 294^v.

³⁹ *Ibid.*, f°s 294^v-295^r.

⁴⁰ *Ibid.*, f° 295^r.

et celle d'Henri d'Orléans, duc de Longueville, un de ses adversaires. Là encore, toujours selon ses propos, Jean du Châtelet oppose un refus : seul le Roi peut lui demander de faire ces nativités. Concini s'en agace et menace l'astrologue qui doit prendre congé.

Un tel refus n'est pas de bon augure pour Jean du Châtelet puisque, peu de temps après la rencontre, il dit avoir été averti par le seigneur de Fronville qu'un retour à la citadelle d'Amiens l'amènerait à être arrêté. L'astrologue s'en retourne alors à Bruxelles et n'entend plus parler de l'histoire. Fin 1614, il est de retour à Amiens, où il demeure quelques mois. En mars 1615, il reçoit la visite d'un certain Defontier qui l'arrête au nom du maréchal d'Ancre. N'ayant voulu obéir à une telle injonction, Defontier lui oppose que l'ordre vient du Roi lui-même et Jean se soumet. Il est alors dépouillé de ses biens et mené à Paris, où il finit emprisonné au château de la Bastille. Il est sur place en avril 1615 au moment de la mort de Ruggieri.

2.4 Un nouvel astrologue au service du démon ?

C'est au cours de son séjour dans la prison royale que Jean du Châtelet voit son orthodoxie remise en question, tout comme Ruggieri. Quelques jours après la mort de ce dernier, l'auteur des *Histoires espouvantables* accuse ainsi le « magicien Caesar », détenu en la Bastille, d'avoir pactisé avec le diable et d'avoir fini étranglé entre les mains du démon :

[Cæsar] avoit un esprit familier qui s'appelloit Sophocles, lequel parloit à luy à toute heure et en toute compagnie ; et faire eslever des nuées noires, arracher le feu, la gelée, l'orage, la foudre, troubler les elements, ce sont jeux de Sathan. [...] C'est luy qui avoit predict la mort de monsieur le marechal de Biron, et, depuis, la mort du roy Henri le Grand, qui a apporté tant de malheurs et de desordre à notre desolée France. [...] Enfin, tant de maux ne pouvant demeurer impunis, il y a près de deux mois qu'il fust remis en prison à la Bastille, à Paris, pour s'estre vanté d'avoir chevauché au sabbat une grande dame de la cour. [...] [Le demon] vit qu'on eust tiré beaucoup de preuves contre luy et qu'il estoit en danger de perdre la proye qu'avec tant de soin il avoit si longtemps conservée. Lors, jouant un tour, non de serviteur, comme il avoit tousjours esté, mais de maistre, s'en alla dans la prison samedy dernier, veille des Rameaux, à la nuict, non doucement, comme il avoit accoutumé, mais avec un grand tintamarre qui esveilla et espouvanta fort les autres prisonniers, qui entendirent une voix effroyable qui dict : *Eh bien ! Cæsar, il est temps que tu viennes avec moy*, et ouyrent cest abominable magicien crier : *Mes amis !* Ce qui les espouvanta tellement, qu'il n'y eust pas un d'eux qui ne demeura en pamoison plus de demie heure, de la craincte qu'ils avoient eüe que ce diable deschesné ne leur en fist

autant, car ils s'imaginèrent d'abord ceste mort desesperée. Le jour venu, il fit paroistre sa lumière dans la chambre par une fenestre qui avoit esté rompue à ce combat, qui fit voir ce miserable duelliste mort et decouvert sur son lict⁴¹.

Étrange démon que celui-là : il vient assassiner l'un de ses serviteurs dans la Bastille par peur qu'il révèle des preuves contre lui. L'objectif du pamphlet est probablement encore de déstabiliser la personne de Concini en mettant en scène ses liens avec le supposé « magicien Caesar ». L'auteur affirme ainsi que César recevait la visite d'un mystérieux personnage, un « demon », qui « le visitait souvent en la prison (à ce que disent les prisonniers de sa chambre) le caressait, lui faisait milles promesses et l'assurait toujours de le mettre bientôt en liberté ». Le magicien aurait pactisé avec lui, puis aurait été trahi par ce dernier. L'allusion est claire pour qui a eu vent des déboires de Jean du Châtelet : ce diable avec lequel il a pactisé et qui l'a ensuite jeté en prison est Concini. Par la suite, le maréchal d'Ancre ayant eu peur que César révèle à son sujet des « preuves », il l'a fait assassiner. Tout comme l'histoire précédente, le pamphlet attaque Concini en jouant sur sa proximité avec des figures impies. L'impiété de Jean du Châtelet est légèrement différente de celle de Ruggieri : au lieu d'être un athée caché, César est un adorateur visible du démon. Athéisme et adoration du démon sont souvent synonymes à l'époque, puisque celui qui nie Dieu ne peut qu'être serviteur du diable. Là encore, le pamphlet capitalise sur la réputation de l'astrologue puisque Jean du Châtelet est connu pour avoir « predict la mort de monsieur le marechal de Biron, et, depuis, la mort du roy Henri le Grand ». De l'astrologie à la magie, de la magie à la sorcellerie, les glissements s'enchainent pour créer sur commande une figure d'impiété.

Une question demeure, celle des raisons ayant conduit à l'embastillement de Jean du Châtelet. Disons-le immédiatement, la question ne peut recevoir de réponse tranchée : outre l'absence de sources, la spécificité de la mise en Bastille, c'est-à-dire l'emprisonnement par lettre de cachet, est justement le fait de n'avoir pas d'autres motifs que la volonté du Roi. L'emprisonnement par lettre de cachet est une prérogative royale dans laquelle le souverain s'affirme comme source première de la justice en son royaume en ne donnant d'autres motifs à son acte que « tel est mon bon plaisir ». Comme il le rappelle à différentes reprises dans son

⁴¹ F. L. M. B. P. D. S., *Histoires espouvantables de deux magiciens qui ont esté estranglez par le diable dans Paris la sepmaine sainte*, 8-11.

interrogatoire de 1617, Jean du Châtelet n'aura de cesse, une fois arrivé dans la Bastille, de chercher à connaître les raisons qui l'ont conduit à être mis dans la prison royale.

Pour l'auteur des *Histoires espouvantables*, l'astrologue aurait été enfermé pour « s'estre vanté d'avoir chevauché au sabbat une grande dame de la cour ». Dans le récit donné par le pamphlet, un tel motif est bien sûr à entendre au premier degré : Jean du Châtelet, sorcier, aurait avoué avoir participé au Sabbat et aurait été enfermé en conséquence. À vrai dire, une telle explication n'est peut-être pas si éloignée de la vérité, quoique dans un sens tout à fait différent. En effet, dans sa déposition de 1617, l'astrologue dit lui-même avoir reçu une réponse similaire après ses multiples sollicitations pour connaître les raisons de son enfermement⁴². Quatre ou cinq jours après son entrée en la Bastille, avoir prié de multiples fois un des responsables de la prison royale, le « sieur du Vozé », de présenter une requête à Marie de Médicis pour « qu'il luy plaise avoir pitié dudit prisonnier en le mettant en Justice⁴³ » ou en lui envoyant « quelques personnages pour l'interroger s'il y avoit quelques chagrin a l'encontre de luy⁴⁴ », il reçoit finalement la visite d'un envoyé de la Reine-mère, un certain sieur de Dolé (peut-être l'ancien procureur Louis Dollé) ; celui-ci l'interroge sur ses fréquentations à la Cour puis, au terme de l'entretien lui annonce qu'il est en prison pour « avoit mal parlé d'un Grand et d'une Grande de la Cour⁴⁵ » sans autres explications. Le dimanche suivant, à la sortie de la messe de la prison, Jean du Châtelet parvient à échanger avec un autre détenu, le célèbre Charles de Valois-Angoulême, comte d'Auvergne. Ce dernier, fils bâtard du roi Charles IX, est l'un des plus illustres prisonniers de la Bastille : accusé d'avoir comploté avec Catherine d'Entraques contre Henri IV, il avait été condamné à mort par le Parlement en 1605 puis sa peine commuée en emprisonnement à perpétuité par le roi. Le comte d'Auvergne s'émeut de la situation de Jean du Châtelet et prend parti de demander lui-même au sieur du Vozé d'offrir quelques explications au détenu. Il reçoit alors la réponse suivante, que le magistrat chargé de retranscrire l'interrogatoire note sous une forme édulcorée :

du Vozé demanda [à Jean du Châtelet] s'il savoit la cause de sa prison, de quoy il fist response que non. Lors ledit de Vozé luy dict que c'estoit pour ce que [Jean du Châtelet]

⁴² BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Jean du Châtelet, f°296^r.

⁴³ *Ibid.*, f° 296^r.

⁴⁴ *Ibid.*, f° 296^r.

⁴⁵ *Ibid.*, f° 296^v.

avoit dict qu'il avoit vu la Mareschale d'Ancre au Sabat des sorcières, et plusieurs autres parolles lesquelles pour estre deshonestes il n'est besoin de mettre par escrit⁴⁶.

Ainsi, selon le sieur de Vozé, ce n'est donc pour s'être rendu au Sabbat que Jean du Châtelet a été embastillé, mais pour s'être vanté d'y avoir vu la maréchale d'Ancre. Dès lors, Concini l'a fait mettre dans la prison royale pour la simple et bonne raison qu'il avait répandu des rumeurs calomnieuses et obscènes au sujet de son épouse. Quand l'on sait que le Sabbat des sorciers est habituellement vu comme une fête orgiaque où les participants se livrent à toutes les débauches entre eux et avec le Diable lui-même, on comprend la réaction du maréchal d'Ancre. On peut d'ailleurs noter l'ironie de la situation : le pamphlet des *Histoires espouvantables* répand sur le sieur de César des rumeurs afin de nuire à son supposé protecteur, Concini, alors que le maréchal d'Ancre est celui-là même qui a choisi de faire embastiller l'astrologue pour avoir médité de son épouse.

Toutefois, une telle histoire ne tient pas debout. Pourquoi s'intéresser aux propos d'un astrologue qui vit à Bruxelles depuis plusieurs années et qui n'a plus d'influence à la Cour ? Faut-il soupçonner qu'il détient des secrets compromettants sur le maréchal d'Ancre, par exemple des rites magiques dans lequel il aurait été impliqué ? Cela nous semble très exagéré. Et qu'en pense le principal intéressé ? Pour Jean du Châtelet, la réponse est simple : c'est son refus d'avoir composé la nativité du Roi, du prince de Condé et du duc de Longueville qui est la cause du courroux du maréchal d'Ancre. Pieux motif, invérifiable, qui présente l'astrologue comme un homme fidèle à la monarchie. Il existe trop de zones d'ombre dans cette histoire pour pouvoir espérer en trouver le fin mot. Très probablement, Jean du Châtelet a été instrumentalisé pour répandre des rumeurs sur les Concini : ce rôle de pion dans un jeu de pouvoir qui le dépasse lui a coûté sa liberté. Finalement, dans cette histoire, ceux qui ont le plus perdu sont les praticiens de l'astrologie. Une nouvelle fois, un astrologue connu à la Cour vient d'être accusé de sorcellerie. Peu importe le fait que tous ces événements reposent sur une factualité douteuse : pour le grand public, l'image est posée.

2.5 Conclusion

Ainsi, avec Ruggieri et Jean du Châtelet, ce sont deux figures de l'astrologie parisienne qui se retrouvent accusées d'athéisme et d'impiété dans des circonstances qui tiennent

⁴⁶ *Ibid.*, f° 296^v.

probablement plus du règlement de compte politique que de la réalité. À chaque fois, leur pratique de l'astrologie sert de base factuelle et de tremplin à des allégations plus graves de pratiques impies qui, elles, ne sont pas avérées. Ces deux affaires sont le signe et la cause d'un basculement de l'opinion des élites au sujet de l'astrologie : elles en sont le signe, puisque le glissement de l'astrologie à l'impiété ne peut avoir lieu que dans un contexte culturel qui rend crédible ce passage ; elles en sont la cause, puisqu'en offrant un exemple tapageur du cryptoathéisme des astrologues, elles rendent d'autant plus crédibles les suspicions à leur égard.

Toutefois, tout n'est pas encore joué en 1615. Il est important de remarquer que si la pratique astrologique constitue un indice important de culpabilité, elle ne constitue pas encore une preuve ou un élément incriminant en soi. Certes, il est difficile d'en être sûr puisque les scandales autour de Ruggieri et Jean du Châtelet n'ont pas donné lieu à des procès devant le Parlement. Néanmoins, il est probable qu'un an après l'affaire Morgard qui a vu pour la première fois un astrologue condamné sur la base de ses pronostications, la communauté des magistrats ne considère pas encore que la pratique de l'astrologie judiciaire constitue un crime en soi.

3 Des astrologues accusés de « judaïser » : l'affaire des médecins de Leonora Galigaï

3.1 Présentation du scandale

Le scandale de la mort de Ruggieri est suivi immédiatement d'une autre affaire qui touche à nouveau l'entourage de Concini : des juifs portugais venus d'Amsterdam ont été surpris en train de célébrer la fête de Pâques, alors même que l'exercice de la religion juive est banni à Paris. Cet événement, dont la conséquence la plus importante est la publication d'un édit d'expulsion des juifs par Louis XIII le 23 avril 1615, nous intéresse particulièrement, car il touche la communauté médicale sûrement la plus réceptive à l'astrologie à Paris, celle de la maison médicale de Leonora Galigaï. En effet, celle-ci est constituée par plusieurs médecins-astrologues d'origine juive marrane, en particulier le premier médecin Philotée Montalto, qui pratique ouvertement le judaïsme.

Ce qui sert d'accusation dans ce scandale est plus la question du judaïsme que celle de l'astrologie. Cependant, la proximité avec l'affaire Ruggieri, et la référence qui y est faite

pendant le procès de Leonora Galigai en 1617, lui donne rétrospectivement le statut de nouvelle preuve de l'impiété et de la duplicité des astrologues. Une nouvelle fois dans cette affaire, ce sont des savants entourant les époux Concini qui sont utilisés pour les attaquer. Néanmoins, à la différence du cas Ruggieri, ce qui se joue dans cette affaire n'est pas la réputation des astrologues d'origine italienne, mais des astrologues d'origine juive, associés dans l'imaginaire savant à la pratique de la kabbale.

Cette communauté de médecins en lien avec le judaïsme étant peu connue de l'historiographie, nous allons d'abord en présenter les membres, et leur lien avec le monde savant parisien et avec l'astrologie. Ensuite nous présenterons le scandale de la Pâque juive et ses conséquences pour cette communauté.

3.2 Les médecins nouveaux chrétiens de la Reine

3.2.1 Le réseau de Manuel Mendès

Pour comprendre comment un groupe de médecins juifs a pu se retrouver dans l'entourage des Concini il faut revenir quelques années auparavant. Vers 1598, arrive à Paris un parfumeur portugais appelé Manuel Mendès⁴⁷. Ses articles de luxe connaissent un succès à la Cour qui lui vaut d'être nommé rapidement « parfumeur du Roi et de la Reine ». Or Manuel Mendès, est très vraisemblablement un nouveau chrétien, c'est-à-dire un descendant de juifs ibériques convertis au catholicisme. Alors que la situation en Espagne et au Portugal devient de plus en plus difficile pour les nouveaux chrétiens et les morisques, Mendès sert d'intermédiaires à plusieurs exilés ibériques qu'il introduit à la Cour, et qui sont comme lui vraisemblablement de nouveaux chrétiens. Parmi eux, le mari de sa nièce, Francisco Alvarés, un médecin natif de Bragança, qu'il fait venir à Paris vers février 1610. Présenté à Marie de Médicis avec la recommandation de Leonora Galigai, il obtient une charge de médecin ordinaire de la Reine et prête serment devant Jean Delorme, son premier médecin. Pendant l'automne 1612, c'est un autre contact de Mendès, le portugais Felipe Rodrigués de Luna Montalto, plus connu sous son nom hébreu de Philotée Eliau Montalto, qui obtient une charge similaire. Enfin, vers 1613, ils sont rejoints par le médecin Carlos García, natif de Saragosse, vraisemblablement un nouveau chrétien lui aussi. Ces trois hommes bénéficient d'un contexte favorable à leur

⁴⁷ Sur l'entourage espagnol et portugais de Marie de Médicis, voir : Jean-Marc Pelorson, « Le docteur Carlos García et la colonie hispano-portugaise de Paris (1613-1619) », *Bulletin hispanique* 71, n° 3 (1969) : 518-76, <https://doi.org/10.3406/hispa.1969.3993>.

ascension. Plusieurs des principaux médecins royaux sont morts entre 1605 et 1610 et Leonora Galigai possède une attirance certaine pour ceux qui pratiquent la médecine juive, dont elle espère que les « secrets » seront plus efficaces pour la soigner⁴⁸. Si Mendès, Alvarés et Garcia sont officiellement chrétiens, ce n'est pas le cas de Montalto, qui professe ouvertement la foi juive.

3.2.2 Philotée Montalto

C'est à cette figure centrale de la maison médicale de la Reine que nous allons nous intéresser maintenant pour comprendre comment il est devenu la bête noire d'une partie de la Cour et des parlementaires parisiens. Né au Portugal vers 1567, Montalto suit des études à Salamanque, puis s'expatrie en Italie où il demeure avant 1600⁴⁹. En 1606, il fait publier à Florence, une *Optica intra philosophiae et medicinae aream*⁵⁰. Lié aux communautés juives des Flandres, il fait un arrêt à Paris fin 1606, où il rencontre Leonora Galigai, grâce à la recommandation du médecin Jean Duret. La confidente de la Reine souffre alors de troubles psychiques graves, avec de fréquentes crises d'hystérie et de convulsions, au point de se croire possédée. Montalto lui diagnostique un *bulbus hystericus* et parvient à la soulager. Dès lors celle-ci tente de le garder auprès d'elle avec le soutien de Marie de Médicis. Mais Henri IV s'y oppose, et Montalto repart pour l'Italie. On le retrouve à Livourne où il est accueilli par l'oncle de Marie de Médicis, le grand-duc Ferdinand I^{er} de Florence, sur la recommandation de cette dernière. Sur place, Montalto sert la famille Médicis, puis il part pour Venise où il travaille dans le ghetto juif. En 1611, il reçoit de nouvelles offres de la part de la Reine de France, ce qu'il accepte à une condition préalable : « Il n'entendoit se desguiser et contrefaire en sa profession, ains exercer librement sa religion judaïque⁵¹ ». Avec la permission du pape, Marie de Médicis accepte, et Montalto déménage en France en automne 1612 avec sa femme, ses deux fils et un disciple, Saul Levi Morteira (le futur professeur de Spinoza). Dès lors, il est le seul juif de Paris à pratiquer sa religion ouvertement.

⁴⁸ Jean Ribit de la Rivière meurt en 1605, Michel Marescot en 1606, André du Laurens et Joseph du Chesne en 1609. Sur Leonora Galigai et sa maladie, voir : Hayem, *Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai*; Fernand Hayem, « Les médecins de Léonora Galigai », *La Revue de Paris*, n° 1 (1910) : 849-61.

⁴⁹ Sur Montalto : Harry Friedenwald, « Montalto: A Jewish Physician at the Court of Marie de Medicis and Louis XIII », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 3, n° 2 (1935) : 129-58.

⁵⁰ *Optica intra philosophiae et medicinae aream, de visu, de visus organo et objecto theoriam*, Florence, 1606

⁵¹ Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*, 470.

Ce statut d'exception n'est pas sans faire d'envieux, d'autant plus que le médecin a accès à l'intimité de Leonora Dori qui vit souvent recluse et souffre toujours de crises que seul Montalto parvient à soulager. Ce succès suscite des méfiances, car le couple Concini est réputé avoir essayé tous les secours naturels et spirituels, ayant commandé de nombreuses prières, messes et processions, sans succès⁵². Les époux avaient même eu recours aux services de deux médecins ambroisiens réputés, envoyés de Milan pour tenter de secourir la jeune femme, et qui avaient effectué de nombreux rituels magiques autour de la jeune femme⁵³. De plus, Montalto ne se contente pas de soigner Leonora Galigai : il est également le médecin de la Reine, de la princesse Christina et de plusieurs autres personnalités du monde parisien. Dès lors, il n'est guère surprenant que des soupçons de sorcellerie l'entourent dont il se défend en publiant en 1614 une *Archipathologia* dans lequel il expose les principes de sa médecine, dans la plus pure tradition hippocrato-galénique. Il en fait traduire la préface sous le titre de *Lettre d'Espagne présenté à la Royne Regente*⁵⁴. Pour le reste, les pratiques médicales du médecin ne nous sont connues qu'à travers les témoignages peut-être déformés de ses confrères Francisco Alvarés et Carlos Garcia : dans leur déposition au procès de Leonora Galigai en 1617, un an après la mort de Montalto, ceux-ci affirment que ce dernier s'adonnait non seulement à la l'astrologie judiciaire, mais aussi à la magie et l'invocation des esprits.

Montalto n'a pas de liens notables avec le monde savant parisien. Si son savoir est reconnu, il demeure une personnalité isolée. De fait sa religion, sa nationalité et son appartenance à la cour de Concini n'encourageant pas les contacts avec les cercles érudits, notamment le cabinet Dupuy, essentiellement constitué de parlementaires gallicans. Cependant, on sait qu'il est lié à Philippe d'Aquin, qui était chargé de lui donner des cours d'hébreu. Que Montalto, juif, reçoive des cours d'hébreu ne doit pas surprendre : l'hébreu ancien était souvent mal connu dans les communautés juives italiennes qui n'en faisait qu'un usage liturgique. Les relations qu'il entretient avec Francisco Alvarés et Carlos Garcia sont des relations de travail, renforcées par leur pratique d'une médecine similaire où se mêlent astrologie et magie. Elles ne sont pas cordiales : Alvarés brigue le poste de Montalto et Garcia cherche à se tailler une place dans le monde parisien à ses dépens. Vers 1615, Garcia utilise ses relations avec

⁵² Hayem, « Les médecins de Léonora Galigai », 849.

⁵³ Il faut lire les impressionnants témoignages donnés pendant le procès de Leonora à ce sujet : Hayem, *Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai*.

⁵⁴ Philotée Eliau Montalto, *Lettre d'Espagne présenté à la Royne Regente* (Paris : Jean Brunet, 1614).

Montalto pour tenter, par information directe, d'alimenter les intrigues qui se multiplient à la cour contre Concini. Le premier médecin a vent des machinations et dénonce son confrère auprès de Marie de Médicis. Celle-ci fait incarcérer Garcia pendant huit mois à Fort-L'Évêque.

3.2.3 Philippe d'Aquin

L'importance de Philippe d'Aquin dans la suite des événements et ses liens avec Montalto nous incitent à développer ici sa biographie. Si Philippe d'Aquin est l'un des principaux hébraïsants parisiens au 17^e siècle, sa vie jusqu'à avant 1625 est largement inconnue des historiens. Nous voulons la mettre en lumière en utilisant les archives du procès de Leonora Galigai, en particulier sa déposition manuscrite au procès de 1617 et à plusieurs documents jusqu'ici inconnus. Mardochee Cresque naît vers 1578 dans la communauté juive de Carpentras, dans les États pontificaux d'Avignon⁵⁵. Il fait ses études dans le Piémont. Vers 1600, il retourne à Carpentras où il se marie⁵⁶. Il sert apparemment en tant que rabbin dans la communauté juive d'Avignon. Il est peut-être le « docte Rabbin » qui enseigne l'hébreu à François Galaup de Chasteuil pendant cette période⁵⁷. Selon ce qu'en rapporte sa biographie officielle de 1658, il est chassé de sa synagogue en 1610, suite à des propos procatholiques⁵⁸. Il part alors pour Aquino en Italie, dans la province de Naples, où il dit avoir reçu le baptême vers 1612. Il prend alors le nom de Philippe d'Aquin⁵⁹. Il repart ensuite pour Avignon et c'est vraisemblablement dans cette ville que D'Aquin rencontre deux de ses futurs élèves en 1614 : Gilles de Souvré, qui a arrêté ses études au Collège de Navarre et vient d'obtenir le siège de

⁵⁵ Il dit se marier vers « à l'âge de vingt deux ans », et la généalogie familiale date son mariage du 15 avril 1600 (D. Labarre de Raillicourt, Essai, 2^eme série, 1965), ce qui fait une date de naissance en 1578, et non en 1575 comme on le voit dans plusieurs biographies. Cependant, les informations sur ce mariage sont hautement suspicieuse (voir note suivante). Nous n'avons pas retrouvé de contrat de ce type dans les archives de Carpentras, mais elles sont lacunaires pour cette époque.

⁵⁶ Sur le mariage, D. Labarre de Raillicourt, Essai, 2^eme série, 1965, indique que l'épouse est Jeanne Clément, fille de Nicolas Clément, écuyer, sieur de Villiers et Gancourt. Cela nous semble erroné, les Clément étant une noblesse picarde n'ayant aucun lien avec Carpentras. Par ailleurs, D'Aquin étant juif à l'époque, il ne pouvait épouser une catholique. Les Minutes et répertoires du notaire Jean II Chappelain, janvier 1620 - 11 février 1632 (étude XXIV), MC/ET/XXIV/307 - MC/ET/XXIV/365, MC/RE/XXIV/4 - MC/ET/XXIV/324 indiquent un prénom d'épouse qui est Marie, un prénom juif, ce qui est plus cohérent. Il est possible que la descendance de D'Aquin ait voulu se doter d'origines nobles et non juives, travestissant les origines de leur aïeule.

⁵⁷ Voyage de Syrie et du Mont-Liban; avec un abregé de La vie de ..., Volume 2 p. 156

⁵⁸ Claude-Pierre Goujet (1758) *Memoire historique et litteraire sur le College Royal de France* pp 338-339 ; *Dictionnaire de biographie chrétienne...: A-D* p. 253. C'est peut-être l'expulsion de D'Aquin qui incite les juifs de Carpentras à faire venir le rabbin étranger Salomon Azubi ou Ezobi, né à Sofia en Bulgarie, qui deviendra un ami de Peiresc. Ezobi est à Carpentras de 1617 (peut-être avant) à 1635 (Revue Etudes Juives 1637 p. 15, *Salomon Azubi Lettres inédites* pp. 5)

⁵⁹ L'abbé Claude-Pierre Goujet, auteur du *Memoire historique et litteraire sur le College Royal de France* (1758) affirme qu'il a été baptisé pendant sa période italienne, dans la ville d'Aquino, dont il a pris le nom, et pendant son interrogatoire en 1617, il dit être chrétien depuis « quatre ou cinq ans ».

l'évêché de Comminges suite à de nombreuses tractations (il n'a même pas 18 ans), et Pierre Gassendi, de passage à Avignon afin d'obtenir son doctorat en théologie⁶⁰. Notons que Morin avait étudié la médecine dans cette ville de 1611 à 1614. Avignon est alors un point de passage important pour les hébraïsants : le célèbre converti Abraham de Lunel y avait enseigné de 1537 à 1593, Gilbert Générard s'y était exilé entre 1594 et 1597, Robert Fludd y avait séjourné en 1603, et plusieurs savants jésuites y avaient passé leur exil de France entre 1595 et 1603. La présence de communautés juives valorisant un enseignement strictement oral incite les hébraïsants et les adeptes de la kabbale à s'y déplacer directement⁶¹.

Toujours en 1614, Souvré, qui vient également d'être nommé trésorier de la Sainte-Chapelle, fait route vers Paris et prend D'Aquin sous son aile. Sur place lui et sa famille restent dix-huit mois dans la maison de l'évêque auprès de qui il joue sûrement le rôle de précepteur en hébreu. D'avril à novembre 1615, Gassendi est à Paris pour un procès, et il demeure sans doute chez Gilles de Souvré avec lequel il apprend l'hébreu sous la tutelle de D'Aquin. D'Aquin n'a alors aucun contact avec Concini, et il vit en enseignant l'hébreu⁶². Cependant, Montalto entend parler de lui et l'envoie chercher par un « juif » (non identifié) demeurant chez le précepteur du Roi, David Ribault de Fleurance. Il est alors embauché pour traduire vers le latin des manuscrits hébreux. Il est également chargé par Montalto de lui enseigner (à lui et Saul Levi Morteira) la kabbale juive par le commentaire du *Sepher Yetsirah*. D'après D'Aquin, Montalto ne maîtrisait pas bien l'hébreu et les doctrines kabbalistiques. Il travaille pour lui

⁶⁰ Nous avons fait cette déduction en mettant en correspondance la déposition de D'Aquin au procès de Leonora Galigaï (BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de D'Aquin) avec un passage du *Mémoires Concernant L'Histoire Ecclésiastique Et Civile D'Auxerre*, volume 1 (1743), p. 672, qui fait référence à une lettre (aujourd'hui perdue) de Gassendi à « Lud. Noel canonicum Autiss. » (vraisemblablement Louis Noël Damy chanoine d'Auxerre). L'identification du lieu de cette rencontre est le produit de différentes suppositions : 1- D'Aquin, fraîchement converti et chassé de sa synagogue, n'a pas de raison d'avoir quitté Avignon où il a une famille ; 2- Gilles de Souvré, qui doit se rendre à Comminges suite à sa nomination doit passer par Avignon ; 3- Gassendi est à Avignon pour passer son doctorat. Gassendi avait commencé à apprendre l'hébreu à Aix sous la tutelle du professeur Raphaelis.

⁶¹ Il faut voir à ce sujet le témoignage de Guillaume de La Perrière qui avait enseigné le droit à Avignon au début du 16^e siècle : « Les Juifs (comme le récite le très docte Picus Mirandola le vieil) estiment tant les secrets de leur cabale qu'ils ne les mettent jamais en escrit, ains les apprennent et revellent de bouche l'un à l'autre comme par succession héréditaire ... laquelle superstition dominoit encore les Juifs de la Synagogue d'Avignon, du temps que je lisois en ladite ville et université, ains que me affirmèrent Servo Deo, Benedicto et Balaam, qui pour lors estoient les principaux rabbins; mais depuis j'ay ouy dire à certains hommes doctes et dignes de foy, que au temps présent, ils monstrent la langue hébraïque et les secrets de la Cabale aux Chrestiens, mais qu'ils fournissent argent à grand quantité: ce qu'ils n'osoient faire du temps que j'estois par-delà: car il leur estoit par les rabbins defendu sur leur vie de ne les reveller aux Chrestiens » (Guillaume de La Perrière (1555), *Le miroir politique* cité par :François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, 2^e éd. (Milano : Archè, 1985), 212.)

⁶² BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de López

jusqu'au départ de Montalto pour Bordeaux avec le Reine en août 1615. On le retrouve également chez Louis Servin, avocat général de la Reine, où il rencontre l'aragonais Alonso López, commissaire des morisques exilés⁶³. D'Aquin et lui se rapprochent, et López lui enverra des élèves⁶⁴. Plus tard, en 1624, une des filles de López épousera un des fils de D'Aquin⁶⁵. Les talents de D'Aquin sont remarqués par le jeune et brillant Gilbert Gaulmin, lieutenant criminel de Moulins, qui l'invite à venir lui enseigner l'hébreu lors de son départ pour cette ville en août 1616⁶⁶. Cette rencontre avec Gaulmin est déterminante, car le magistrat connaissait très bien les professeurs de langues orientales gravitant autour du Collège Royal, et explique vraisemblablement la future carrière de d'Aquin dans ce milieu⁶⁷.

En octobre 1616, suite à la demande de Concini, López fait venir d'Aquin à Paris pour servir de précepteur d'hébreu à l'aumônier et au fils du maréchal, vraisemblablement pour remplacer Montalto qui vient de mourir en mai 1616⁶⁸. Sur les relations entre D'Aquin et le couple Concini, nous n'avons que le témoignage à charge de D'Aquin, mais il semble que le professeur soit employé à lire des prières en hébreu pour la maréchale. Il reconnaît également lui avoir donné « une bague de pierre sur laquelle estoient gravez en hébreu ces mots Adonay Roph ecca, qui est à dire Dieu te médecinera. Et de l'autre côté estoit ecript en autres mots hébreux : Dieu, guary la », signe qu'il jouait peut-être auprès d'elle un rôle de médecin, même s'il s'en défend⁶⁹.

3.3 Un entourage d'astrologues

L'entourage médical de Leonora Galigai se différencie des autres milieux médicaux parisiens par sa relation forte à l'astrologie. Nous avons vu les cas de Ruggieri et de Jean du Châtelet, mais cela est également le cas pour ces médecins nouveaux chrétiens. Carlos Garcia

⁶³ *Ibid.*, Déposition de López

⁶⁴ *Ibid.*, Déposition de López

⁶⁵ A.N., contrat de mariage entre Claire López et Louis-Henri d'Aquin,

⁶⁶ Par sa fonction, Gaulmin connaissait très bien le kabbaliste Claude Duret, président du présidial de Moulins et cousin de Blaise de Vigenère, mort en 1611, ce qui explique sûrement son goût pour les langues anciennes. Notons également que le jésuite André Valladier, féru d'hermétisme, ancien maître de Peiresc, séjourne dans cette ville vers 1605. En 1615, Gaulmin était déjà pentaglotte si l'on en croit la dédicace que lui fait Jacques-Philippe de Maussac en introduction de son *De lapidum virtutibus*, affirmant qu'il maîtrise non seulement le latin et le grec, mais aussi l'hébreu, l'arabe et le turc.

⁶⁷ Voir les dédicaces de sa traduction du *De operatione daemonum dialogus* (1615) attribuée alors à Michel Psellos, on y voit des épigrammes des professeurs Nicolas Bourbon, Claude Belurger et Jean d'Artis. Pierre Moreau y a également contribué.

⁶⁸ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de D'Aquin. *Ibid.*, Déposition de López

⁶⁹ *Ibid.*, Déposition de D'Aquin

est le cas le plus évident, il se décrit lui-même comme médecin et « mathématicien » dans sa déposition, c'est-à-dire astrologue, et un ouvrage de réflexion politique sur la relation France-Espagne qu'il fait paraître en 1617, *La oposicion y conjuncion de los dos grandes luminaires de la tierra*, reprend des thèmes astronomiques pour décrire les relations entre les deux pays. Pour Montalto, la chose est également claire : Alvarés dit de lui « qu'il se servoit de l'astrologie judiciaire pour prédire les choses advenir », et cela est confirmé dans la *Lettre d'Espagne présentée à la Roynne Regente* où Montalto donne une interprétation (poétique) de l'horoscope de Marie de Médicis. Sur Alvarés, nous n'avons pas d'information directe. Cette proximité entre médecine et astrologie n'est guère surprenante : l'enseignement de la médecine dans les facultés espagnoles, portugaises et italiennes inclue l'étude de l'astrologie, et le recrutement de Leonora Galigai favorise clairement les compétences des astrologues.

Le cas de D'Aquin est plus ambigu, étant donné qu'il n'est pas médecin de formation. Cependant, il est légitime de questionner ses connaissances dans le domaine vu les demandes de Leonora à son égard et sa maîtrise de la kabbale. Tout ce que l'on peut dire est que l'œuvre de D'Aquin ne reflète pas de préoccupation astrologique. Le seul passage où il en traite se trouve dans *l'Explication du tabernacle de Moïse* où il oppose la certitude des prophéties à l'incertitude des prédictions astrologiques. Il rappelle également que si l'astrologie est bien souvent un art trompeur et incertain, la tribu d'Issachar est parvenue grâce à sa fidélité envers Dieu à éviter les écueils de l'astrologie qu'elle savait maîtriser. D'Aquin se fait donc le porte-parole d'une vision orthodoxe de l'astrologie, ce qui est une attitude sage vu ses déboires avec les autorités civiles. Notons cependant qu'on attribue à son fils Louis-Henry d'Aquin, docteur en médecine de Montpellier, d'avoir prédit au nonce du pape sa guérison et son élévation au siège de pape, vraisemblablement au moyen de l'astrologie⁷⁰. Cela nous incite à penser que la réserve de Philippe d'Aquin à propos de l'astrologie tient plus de la prudence que du scepticisme.

Cet entourage astrologique, s'il n'est pas exceptionnel dans les cours princières européennes au début du 17^e siècle, apparaît singulier dans le contexte français. Dès lors, ces médecins liés au judaïsme et au monde hispano-portugais se démarquent aussi bien par leurs origines nationales et religieuses que par les théories médicales qu'ils professent, les rendant

⁷⁰ Mgr Louis d'Aquin, évêque de Séz, 1667-1710 (1902) p. 6

dès lors doublement suspects comparativement aux médecins de la Faculté de Paris. On peut remarquer que Ruggieri et Jean du Châtelet sont également des marginaux par rapport à la communauté des médecins de Paris puisque aucun n'est diplômé de médecine. En théorie, aucune de ces personnes n'a le droit d'exercer la médecine à Paris, et ils ne font que bénéficier de la tolérance qui entoure les médecins privés des Grands.

Il faut cependant noter que ces personnes ne constituent pas l'entièreté de l'entourage médical de Leonora Galigai, qui est également constitué d'autres médecins royaux, issus principalement des facultés de médecine de Paris et de Montpellier : Antoine Petit (qui a étudié à Orléans), Simon Piètre, Pierre Seguin, Jean Duret. Cette cohabitation entre les médecins français et étrangers ne semble pas engendrer de conflits comme le montre l'anecdote suivante : suite à une crise de Leonora Galigai, Alvarés pris à parti par Concini, qui « le menassa de le faire mourir s'il ne garissoit sa femme dans cinq jours », et veut même le défenestrer ; Alvarés se sent tellement mal suite à ces événements qu'il doit garder le lit et ce sont les médecins Petit, Duret, Piètre et Seguin qui l'assistent à son chevet⁷¹. Toutefois, ces deux groupes restent hermétiques l'un à l'autre (il n'y a notamment pas d'alliance matrimoniales entre eux), et seuls les français bénéficient de la reconnaissance de la notabilité parisienne : lors du procès de Leonora Galigai, aucun médecin de Paris ou de Montpellier ne subira d'interrogatoire officiel, à la différence des médecins d'origine hispano-portugaise. Seuls les premiers bénéficient donc de la solidarité de corps entre les élites universitaires, tandis que l'autorité des seconds est dépendantes du statut de leur protecteur.

3.4 Le scandale de la Pâques juive (13-21 avril 1615)

3.4.1 Les événements du 13-21 avril 1615

Comme pour l'affaire Ruggieri, le récit de référence pour cet événement est celui qu'en donne le *Mercuré François* :

Le 23 d'Avril, par Lettres patentes du Roy, qui veriffiees en Parlement le 10 May, sa Majesté en imitant ses predecesseurs Roys tres-Chrestiens, fit commandement à tous luiifs qui se trouveroient estre venus en son Royaume, desguisez ou autrement, de vuider dans un mois apres la publication de ses Lettres, sur peine de la vie, et de confiscation de leurs biens. Ce commandemant fut renouvelé, sur l'advis qu'il y eut que quelques luiifs

⁷¹ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition d'Alvarés.

yssus de ceux de Portugal et venus de Holande se vouloient respandre et habituer à Paris : mesmes il y en eut de surpris en une maison qui avoient fait presparer un Agneau selon la Pasque Judaïque, lesquels l'on meit prisonniers ; et leur fut enjoinct de vuidier le Royaume : quelque faveur que Philotee Elian de Montalto, medecin portugais, qui avoit du credit en Cour, leur peut procurer. Ce Montalto estoit luif de race, il mourut à Tours sur la fin de ceste annee : on voit de ses escrits en medecine imprimez⁷².

Nous n'avons pas la date exacte de l'événement. Le texte du *Mercurie François* le présente comme précédant immédiatement la mort de Ruggieri, mais il n'est pas fiable là-dessus. Nous savons qu'il a dû se produire pendant les festivités de la Pessah 1615, c'est-à-dire soit entre le 13 et 15 avril, soit entre 19 et le 21 avril 1615. Comme les *Histoires espouvantables* n'y font pas référence, cela doit être entre le 19 et le 21.

Le fait qu'un nouveau scandale frappe Concini quelques jours après la mort de Ruggieri est peut-être une coïncidence, mais on peut également soupçonner les ennemis de Concini de s'être tenus à l'affût. On ne sait pas d'ailleurs si le groupe de Juifs surpris était réellement en train de fêter la Pessah. La seule indication retrouvée est qu'ils mangeaient des pains azymes, ce qui n'étaient pas un rituel en soi. Sur l'identité de ces personnes, il s'agit très vraisemblablement d'invités de Philotée Montalto. On ne connaît pas leur nombre exact, mais une question posée à Leonora Galigai lors de son procès en 1617 laisserait supposer qu'ils n'étaient que deux, et non pas « un groupe »⁷³.

3.4.2 La réaction des autorités

Le déroulé des événements qui suit leur arrestation comporte plusieurs zones d'ombre. Nous proposons cette chronologie principalement à partir du témoignage postérieur d'Alonso López : entre le 19 et le 21 avril 1615 le lieutenant criminel de robe courte Jean de Fontis arrête les Juifs surpris et les incarcère au Petit Châtelet sous l'autorité du procureur général Mathieu Molé, qui peut agir en vertu de l'édit de bannissement des juifs prononcé en 1394 par Charles VI⁷⁴. La Reine réagit très vite : le 23 avril 1615 paraît un nouvel édit d'expulsion « portant commandement à tous Juifs, et autres faisans profession et exercice de Judaïsme, de vuidier le royaume, pays et terres de son obéissance, à peine de la vie et de confiscation

⁷² « La suite de l'histoire de nostre temps... 1615 », 45-46.

⁷³ Interrogatoire du lundi 22 mai 1617 : « Avait-elle fait loger Mandes avec les deux juifs de Montalte, et tous les soirs venaient-ils tous trois dans sa chambre ? » (Hayem p 273)

⁷⁴ Dubost considère que c'est Hurault qui livre les Juifs surpris au Parlement.

de leurs biens »⁷⁵. Que la Reine attaque les invités de son propre médecin apparaît ici comme une réaction prudente face à l'hostilité anti-judaïque du Parlement. Ce texte permet à la Reine de réaffirmer son orthodoxie dans la lignée des mesures anti-juives de Clément VIII tout en plaçant cette affaire sous contrôle royal. Comme l'a remarqué Jean-François Dubost, ce texte est un coup de communication, qui permet à la reine d'exalter le caractère divin et sacré du pouvoir royal autrement qu'à travers les arrêts gallicans du Parlement. Par ailleurs, dans le cadre des négociations au sujet du « mariage espagnol » entre Louis XIII et Anne d'Autriche, l'attitude bienveillante de la couronne de France à l'égard des populations juives pouvait être perçue comme une forme de laxisme aux yeux des Espagnols⁷⁶. L'affaire est alors récupérée par l'évêque de Chartres Philippe Hurault, qui a pris la place de aumônier de la Reine à la place de Jean de Bonsi. Celui-ci se fait l'exécutant de la position rigide de la Reine en gardant emprisonnés les coupables, et en réclamant leur condamnation. Montalto, par l'intermédiaire de López, sollicite leur libération auprès de Fontis, Molé et l'ancien procureur Louis Dollé, en s'accusant lui-même d'avoir fourni le pain sans levain utilisé par ses amis (ce qui permettait de les innocenter de les avoir produits eux-mêmes). Leonora Galigai intervient également, et devant la posture rigide d'Hurault, fait intervenir Concini qui le menace dans une dépêche datée du 8 mai 1615. Hurault ne cède pas. De fait il n'a aucun intérêt à le faire ce qui affaiblirait la position de la Reine dans l'assemblée générale du clergé qui commence le 15 mai. Le 18 mai 1615, l'édit d'expulsion est enregistré par le Parlement, qui réclame dans les remontrances présentée à la Reine le 21 mai 1615 la plus grande sévérité à l'égard des « nouvelles sortes de gens infames qui se sont coulez à Paris ez maisons des grands et pres de vostre Cour depuis peu d'années, comme Anabaptistes, Juifs, Magiciens et empoisonneurs », accusés de s'être infiltrés dans le royaume à la faveur des Concini. Le texte se situe dans la droite ligne de la position hostile à toute diversité religieuse défendue par le Parlement après la mort d'Henri IV depuis la reprise des troubles avec les protestants.

L'une des preuves du caractère principalement symbolique de l'édit du 25 avril 1615 est son peu de conséquences immédiates⁷⁷. À la différence de l'édit de 1609 dressé par Philippe

⁷⁵ « Lettres patentes du Roy, portant commandement à tous Juifs, et autres faisans profession et exercice de Judaïsme, de vuidier le royaume, pays et terres de son obéissance, à peine de la vie et de confiscation de leurs biens, vérifiées au Parlement le 18 may 1615. » Impr. Paris, F. Morel et P. Mettayer, 1615, pet. in-8°

⁷⁶ L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne pp. 117-118 et 121-122

⁷⁷ Sur le sujet, longuement disputé, voir notamment : Gérard Nahon, « Exception française et réponse au modèle ibérique : Marie de Médicis et la Déclaration qui expulse les juifs du royaume de France du 23 avril

III à l'encontre des morisques d'Espagne, qui avait abouti à des dizaines des milliers d'expulsions planifiées en secret longtemps à l'avance, l'édit du 25 avril 1615 n'aboutit pas à une vague d'expulsion en France. Après un bref temps d'emprisonnement, les Juifs prisonniers sont relâchés et vraisemblablement expulsé du pays, mais ni Montalto, ni ses collègues médecins ne sont inquiétés⁷⁸.

Cependant, pour les ennemis de Concini et de la politique de Marie de Médicis en sa faveur, l'affaire est un cadeau exceptionnel. On voit pendant cette période jaillir les accusations de magie à l'encontre du couple Concini comme dans le libelle *La Chemise sanglante de Henry le Grand*, paru en 1615 (réimprimé plusieurs fois) et attribué au ministre huguenot Pierre Périsset, qui s'adresse à Louis XIII en la personne d'Henri IV par ces mots: « votre mère ne parle que par l'organe de Conchine, et la sorcière sa femme⁷⁹ ». Décritant la politique hostile aux Grands de la Reine, c'est à Montalto que le libelle fait référence pour justifier la corruption de son corps et de son esprit :

Accident estrange (mon fils) qui est arrivé en vostre Royaume, pendant cela, c'est (mon tres-cher cœur) que vostre mere a esté plusieurs fois malade jusqu'à l'extrémité, telle qu'il a esté par fois necessaire de luy ouvrir la veine, la seigner le pied en l'eau, empescher les vomissemens qui l'incomodoient, faire cesser des evacuations dont elle estoit fort travaillée, et rabattre l'enfleure qui le trop prendre d'eau luy avoit causé qui la manassoit d'hydropisie, tout cela par l'ayde de cet habille Juif Monthalto Espagnol. Ce miserable qui l'approche, est cause de tant de travail qu'elle souffre ; il a les yeux de basilic, desquels il tue tout ce qu'il regarde, son haleine est punaise, et son corps tellement gasté que ce n'est plus qu'une sentine de verolle et d'infection, et cependant (mon fils) vous ne soignez point à la santé et au salut de ceste Princesse de qui vous estes fils⁸⁰.

Cependant, Montalto n'est pas seulement la personnification malheureuse de l'influence juive dans l'entourage de Marie de Médicis. Il est également un soutien actif des communautés de marranes exilés qui sont particulièrement présentes dans le Sud de la France, ce qui lui vaut d'entrer en conflit avec le magistrat Pierre de Lancre. Montalto meurt de maladie à Tours

1615 », in *L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne, XVe-XVIe siècles: exils et conversions*, éd. par Danièle Iancu, Collection de la Revue des études juives 36 (Paris Louvain Dudley, Ma : Peeters, 2005), 120-23.

⁷⁸ Sur la libération voir : BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de López

⁷⁹ *La chemise sanglante de Henry le Grand* (1809) p. 9

⁸⁰ *La chemise sanglante de Henry le Grand* (1809) p. 12-13

en 1616, et Marie de Médicis envoie son corps à Amsterdam pour le faire enterrer dans un cimetière israélite d'Ouderkerk.

3.5 La question astrologique secondaire ?

Le lecteur sera peut-être surpris de ne pas avoir entendu parler d'astrologie pendant ce scandale. C'est un point important. L'affaire telle qu'elle se déroule en avril-mai 1615 ne fait pas intervenir d'accusation d'astrologie, tout comme elles étaient secondaires lors de la mort de Ruggieri par rapport aux accusations d'athéisme. Nous voulons mettre ces points en évidence, car lorsque ces événements seront relus à la lumière du procès de Leonora Galigai en 1617, c'est l'astrologie qui va surgir comme la forme d'expression publique de la magie et de l'irréligion.

Cependant, nous pouvons remarquer d'autres points essentiels. Le premier est l'utilisation contre Concini de son entourage (médical). Cet entourage présente en effet de nombreuses faiblesses : 1- il est constitué d'italiens, d'espagnols et de portugais, alors que le Parlement et plusieurs Grands réprouvent ces nationalités ; 2- Ces médecins ne sont pour la plupart pas diplômés, encore moins de la Faculté de Médecine de Paris : le corps médical parisien, très lié au Parlement, leur est donc hostile ; 3- ils ne sont pas réputés pour leur catholicité dans une ville qui se veut un bastion de l'orthodoxie. Le deuxième point est le rôle joué par le Parlement : hostile à Concini, le Parlement est aussi le lieu d'où proviennent la plupart des membres du Cabinet Dupuy. Entre ce cercle d'érudits et l'entourage savant de Concini, il n'y a pas d'échanges, sauf peut-être par l'intermédiaire de Gilbert Gaulmin qui, grâce à sa double casquette d'hébraïsant et de lieutenant criminel de la ville de Moulins, côtoie aussi bien D'Aquin que le Cabinet Dupuy. Le troisième point est l'importance de l'argument de l'impiété qui conditionne l'étude des pratiques médicales : la médecine astrologique et la médecine kabbalistiques sont perçues comme suspectes, car n'émanant pas de personnes pieuses.

4 Le crime des horoscopes du Roi : l'astrologie dans le procès de Leonora Dori (mai-juin 1617)

Pour comprendre comment les événements de l'année 1615 sont interprétés comme étant la preuve de l'impiété des astrologues, en particulier les astrologues liés au judaïsme, il nous faut nous projeter deux ans plus tard lors d'un des plus importants événements et aussi l'un des moins honorables du règne de Louis XIII : le procès de Leonora Dori, dite Leonora Galigai,

accusée par le Parlement de Paris de crimes de trahison, de sorcellerie, de judaïsme, et d'astrologie judiciaire.

Ce procès est l'une des plus grandes causes judiciaires du Grand Siècle⁸¹. Il constitue un événement majeur aussi bien en histoire politique qu'en histoire de la répression des superstitions. Du point de vue politique, il s'agit en effet d'une des grandes étapes du « coup d'état » d'avril 1617 (ou plutôt le « coup de majesté » selon l'expression des contemporains) où Louis XIII aidé de son favori Luynes reprend le pouvoir face à la régente Marie de Médicis et son favori Concini. La première étape de ce coup d'état est l'assassinat du maréchal d'Ancre le 24 avril 1617 qui permet au jeune roi de se débarrasser de son adversaire. Le procès et la condamnation à mort de Leonora Galigai, épouse du maréchal d'Ancre, viennent parachever ce geste : ils permettent à Louis XIII d'affirmer son autorité et surtout, faire main basse sur les importants biens des Concini qui sont l'une des principales fortunes de France. Du point de vue de l'histoire de la répression des superstitions, ce procès est l'une des grandes affaires qui poussent le Parlement de Paris à réévaluer son rapport à la sorcellerie : au terme du procès inique, la jeune génération des parlementaires parisiens tire la conviction que les accusations sont d'abord le fruit de manigances politiques plus qu'une réalité de fait. Néanmoins, en ce qui concerne l'astrologie, le procès a plutôt l'effet inverse : au sein de la communauté des magistrats, il vient montrer que la pratique de l'astrologie est associée à la contestation de l'autorité royale ; au sein du monde dévot qui souscrit à la condamnation pour sorcellerie, il vient montrer que la pratique de l'astrologie sert de révélateur à des convictions hétérodoxes, voire à la sorcellerie.

La place de l'astrologie dans ce procès n'a pas été étudiée par les historiens. Le crime d'astrologie judiciaire est pourtant l'un des trois chefs d'accusation retenus contre Leonora Galigai et sûrement le plus surprenant : Leonora Galigai n'est pas astrologue, et la condamner pour avoir fait établir des horoscopes est paradoxal lorsque l'on sait qu'il s'agit d'une pratique courante dans le monde lettré. Le fait est encore plus remarquable lorsque l'on note qu'il s'agit seulement de la deuxième fois, après l'affaire Morgard, qu'un tel motif est invoqué par les autorités judiciaires pour condamner un individu. Dans l'affaire Morgard, la pratique de

⁸¹ L'affaire a été très bien étudiée. Nous utilisons principalement : Hayem, *Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai*; Hélène Duccini, *Concini : grandeur et misère du favori de Marie de Médicis* (Paris : Albin Michel, 1991); Dubost, *Marie de Médicis*.

l'astrologie judiciaire constitue le moyen du crime de lèse-majesté, mais n'est pas un crime en soi. Dans l'affaire Galigai, la pratique de l'astrologie judiciaire est en soi incriminante.

Plus fondamentalement, l'événement soulève une interrogation historique : pourquoi cet événement qui a conduit une nouvelle génération de lettré à se méfier des accusations de sorcellerie n'a-t-il pas conduit de même cette génération à se méfier des accusations d'impiété fomentées à l'égard de l'astrologie ?

Les sources que nous allons utiliser ici sont principalement judiciaires et pamphlétaires. Fait rare dans l'histoire des grands procès politiques, cet événement a mené à peu d'analyses écrites contemporaines. Lors de l'événement, la communauté savante parisienne décide d'adopter une réaction prudente face à un coup d'état qui reconfigure les pouvoirs et les patronages et a préféré taire ses opinions ou s'exprimer sous le voile de l'anonymat. Il est vrai qu'elle est largement touchée par ce procès, que ce soit directement, ou indirectement par des liens de sociabilités avec les personnes qui y sont impliquées. Plusieurs savants parisiens y sont accusés ou témoins : l'entourage médical des Concini et de la Reine-mère, à travers Ruggieri et Montalto (les deux étant décédés), Jean du Châtelet, Alvarès, López, Garcia, mais aussi plusieurs personnalité du milieu hébraïsant et kabbaliste parisien, notamment Gilbert Gaulmin et Philippe d'Aquin. Plusieurs savants en furent également les instigateurs en tant que parlementaires ou magistrats comme Du Vair ou Peiresc. À l'inverse, le monde savant parisien, conscient de l'importance historique de l'événement, en a collecté les témoignages : la collection des frères Dupuy sur l'affaire Galigai réunit des pièces extrêmement rares comme une copie des interrogatoires des témoins, réalisée sur ordre du premier président du Parlement Matthieu Molé⁸².

4.1 Déroulé des événements : le début du procès

4.1.1 La mise en examen de Leonora Galigai

Les événements qui mènent à ce procès sont aujourd'hui bien connus. Le 24 avril 1617 au matin, Concini, vêtu d'habits somptueux qui reflètent l'immense pouvoir dont il jouit désormais à la Cour, traverse le pont dormant qui donne accès à la cour intérieure du Louvre. Il est abordé par une troupe de soldats menée par le baron de Vitry, capitaine des gardes du roi. Celui-ci lui somme de se laisser arrêter au nom du Roi. Le maréchal d'Ancre offre une

⁸² BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221.

réponse surprise « *A me ?* » et porte machinalement la main à sa garde. Le geste, pourtant très compréhensible, est interprétée comme un signe de résistance et Vitry et ses hommes déchargent leurs pistolets sur le favori de la Reine-mère. Concini vient d'être assassiné.

La défaite de l'Italien a été organisée par Louis XIII et son plus proche cercle de fidèles, le duc de Luynes, le baron de Modène son cousin et le secrétaire Déageant. En un instant, l'ordre du pouvoir en France vient de basculer par la volonté du Roi dans ce qui constitue le parfait prototype du « coup d'État » tel que le définit Gabriel Naudé. Le corps de Concini, enterré dans la plus grande discrétion à Saint-Germain-l'Auxerrois, est exhumé et soumis aux pires outrages par la vindicte populaire. Marie de Médicis, prise au dépourvu, est assignée à résidence. Dans l'entourage royal, l'épuration commence. Richelieu et Mangot s'en tirent à bon compte, mais tous les autres ministres soutenus par Concini doivent se démettre. Villeroy, Sillery et Jeannin sont rappelés à leurs postes auprès du Roi. L'ancien garde des Sceaux Guillaume du Vair, qui avait dû quitter sa charge en 1616 à cause du favori, est rappelé à Paris pour la reprendre à nouveau. La guerre civile alors en cours entre la Reine-Mère et les Grands s'arrête immédiatement. Les princes révoltés contre l'autorité royale reviennent à Paris et reconnaissent le nouveau régime.

Reste la question de Leonora Galigai, épouse du maréchal d'Ancre. Celle-ci joue jusqu'alors un rôle extrêmement important à la Cour. Sœur de lait de Marie de Médicis venue avec elle depuis la Toscane, elle est sa confidente et sa principale conseillère. À ce titre et en tant qu'épouse de Concini, elle a été impliquée dans toutes les tractations politiques et financières de la Régente. Surtout, depuis l'assassinat de son mari, elle est la dépositaire légitime de tous les biens du couple. Or les Concini possèdent l'une des principales fortunes de France

Le duc de Luynes, favori de Roi, qui convoite les biens du couple Concini, suggère de faire disparaître également Leonora Galigai, qui est l'héritière légitime des biens de son mari⁸³. D'après Nicolas Bourbon, titulaire de la chaire de grec au Collège royal à cette époque, cette mise à mort divise les présidents du Parlement : Deslandes, rapporteur, propose l'emprisonnement à vie ; Courtin, également rapporteur, préfère la pendaison ; Antoine de Buade, baron de Palluau, avance que le fouet suffirait ; au contraire, l'avocat général Louis

⁸³ Biblio Dubost pp. 577- . Voir les mémoires de Rohan

Servin affirme qu'il faut « la tirer par quatre chevaux⁸⁴ ». Finalement, les partisans de la mort, qui ont l'appui de Luynes, triomphent. Le procès devra aboutir à la condamnation à mort de Leonora Galigai. La procédure commence immédiatement : le jour de l'assassinat de Concini, le 24 avril 1615, Leonora est arrêtée ; le 26 avril 1615 son logis est perquisitionné ; le 29 avril 1615 les interrogatoires des témoins commencent ; le premier interrogatoire de Leonora a lieu le 22 mai 1615 ; les confrontations commencent le 10 juin 1615.

4.1.2 La construction d'un crime

Disons-le immédiatement, l'enquête menée contre l'épouse du maréchal d'Ancre est à charge. L'examen des interrogatoires montre que les enquêteurs cherchent à tous prix des preuves pour la faire condamner à mort. Leur stratégie change néanmoins en cour de route. Sans entrer dans le détail de la première partie du procès (du 24 avril au 5 mai 1615), disons simplement que les magistrats qui en ont la charge essaient de faire inculper la prévenue de crime pour haute trahison. Les premiers interrogatoires qu'ils mènent auprès des proches de la maréchale d'Ancre visent à réunir des preuves montrant que Galigai a abusé de la confiance de la Reine et détourné l'argent du royaume. Le résultat est décevant pour eux puisque les preuves réunies sont suffisantes pour inculper Concino Concini de façon post-mortem, mais insuffisante pour obtenir une condamnation à mort de son épouse. Le 3 mai 1615, les instigateurs du procès décident de changer de stratégie et orienter l'enquête vers le motif de sorcellerie. Pourquoi un tel motif intéresse-t-il les instigateurs du procès ? L'explication est simple bien qu'elle n'ait pas été mise en avant par les historiens. En effet, la sorcellerie, en tant que crime royal, provoque un changement des règles habituelles de succession. Elle permet au Roi de saisir les biens de la personne incriminée au lieu qu'ils soient transmis à ses héritiers légitimes⁸⁵. L'accapuration des immenses richesses du couple Concini au détriment de leur fils étant l'objectif principal du duc de Luynes, on comprend mieux l'intérêt que peut offrir ce chef d'accusation.

Le motif de sorcellerie est alors particulièrement crédible. Au début de l'année 1611, le procès du prêtre marseillais Louis Gaufridy, accusé d'avoir ensorcelé ses pénitentes, défraye la chronique judiciaire. La Cour, informée par l'intermédiaire de Malherbe, suit avec beaucoup d'intérêt le déroulement du procès mené par le parlement d'Aix-en-Provence, où siègent

⁸⁴ Borboniana 295

⁸⁵ Antoine d'Espeisses

Guillaume du Vair et Peiresc. Ce dernier, malgré ses hésitations, est convaincu de la réalité de la possession⁸⁶. Une affaire lointaine ? Non, car en 1617, après la destitution de Concini, Du Vair retrouve la charge de garde des sceaux qui lui avait été enlevée par le maréchal d'Ancre, et doit retourner à Paris. Peiresc l'accompagne alors en tant que secrétaire privé. Depuis 1611 également, l'inquisiteur dominicain Sébastien Michaëlis, qui a dirigé l'accusation contre Gaufridy, est lui aussi à Paris, où il a fondé le couvent Jacobin de la rue Saint-Honoré, juste à côté du Louvre, avec le soutien de la Reine. Il y demeure jusqu'à sa mort en mai 1618. L'équipe qui a jugé Gaufridy se retrouve donc aux premières loges du procès de 1617. La Cour a également connu son affaire de sorcellerie : pendant l'hiver 1613, Roger II de Bellegarde, grand écuyer de France, est accusé d'avoir tenté d'envoûter la Reine. L'affaire est en réalité une machination politique montée contre lui, mais le simple fait qu'elle soit créée montre que l'histoire est crédible à la Cour. En outre, dans le cas de Leonora Galigai, il n'est guère difficile de trouver des matériaux de base pour tenter un procès : la maréchale d'Ancre est régulièrement sujette à des crises de folie et Concini n'a pas hésité à convoquer les guérisseurs les moins en odeur d'orthodoxie pour tenter de soigner son épouse. Pour la population, le motif est également crédible. Depuis 1615 de nombreux libelles jouent sur la carte de la sorcière pour expliquer l'ascendant de la favorite sur Marie de Médicis. Il ne manque plus que les preuves. Or, celles-ci vont se montrer plus difficiles à obtenir que prévu.

4.2 Les interrogatoires

Afin de comprendre comment le motif final de sorcellerie et d'astrologie judiciaire est finalement retenu contre Leonora Galigai, nous devons suivre pas à pas le raisonnement des enquêteurs à travers les interrogatoires qu'ils mènent dans l'entourage savant de la maréchale d'Ancre.

4.2.1 Le souvenir de Montalto et Ruggieri, et la transformation en procès pour impiété et magie

Les premiers interrogatoires tournent essentiellement autour des affaires financières de Leonora. Aucun des savants qui l'entoure n'est alors interrogé. Ce n'est qu'à partir du 3 mai 1615 que les interrogateurs changent de stratégie et décident de la compromettre par le biais de son entourage savant et de ses pratiques magiques. Les interrogatoires se focalisent dès

⁸⁶ Correspondance avec Malherbe, voir également l'article dans Peiresc, la passion du savoir

lors sur la personne de Montalto. Sur Ruggieri, les enquêteurs semblent avoir peu d'information. Ce qu'ils savent provient vraisemblablement du témoignage de De Thou qui avait été chargé de son cas lors de l'affaire La Môle et Coconas, et l'avait condamné à l'exil (peine qui n'a pas été appliquée). Or, De Thou meurt le 7 mai 1617, et lorsqu'ils interrogent Leonora Galigai à son sujet le 5 juin, les enquêteurs pensent que Ruggieri a vraiment été exilé suite à l'affaire La Môle et Coconas, et que c'est Leonora Galigai qui l'a fait venir d'Italie (ce qu'elle nie facilement)⁸⁷. Au sujet de Montalto, la moisson est beaucoup plus riche pour les enquêteurs. C'est l'écuyer Jean Desdignière qui semble les amener pour la première fois à s'intéresser au personnage en fournissant le premier témoignage accablant pour le médecin juif (les greffiers ont même mis des accolades sur ces passages pour marquer leur importance) :

Environ huit ou neuf mois après arriva au service de ladite Mareschale un nommé Montalte, médecin, Juif de religion et qui en faisoit profession ouverte (*souligné dans les minutes du greffier*) avec toute sa famille, ne sçayt qui l'a introduit, mais a ouy souvent dire à ladite Mareschale qu'elle faisoit venir un grand habil homme de médecin qui avoit esté autrefois en France, mais que le feu Roy l'avoit renvoyé a cause de sa religion.

Dit que depuis ladite venue, il vit ladite Mareschale changer d'humeur, et ne se soucyer plus de visiter les églizes [et] mesme d'ouyr la messe comme elle avoit accoustumé, ains estoit quelquefois quinze jours et un mois sans l'ouyr, et quitta le confesseur qu'elle avoit et ne faisoit plus de bien ausdits religieux des Carmes deschaussés.

Qu'elle estimoit grandement ledit Montalte, estoit perpétuellement avec luy et ledit André (*un autre Napolitain entré au service de la Maréchale*) et lisoient ensemblement⁸⁸.

Les juges attendaient ces témoignages d'impiété, auquel il ne manque plus qu'un témoignage de pratiques magiques, sur lequel Desdignière les aiguille.

elle s'amusoit à faire de petites boulettes de cire qu'elle mettoit dans une boueste, et puis les mettoit dans un coffre que ledit respondant nous a monsté et exhibé estant en la chambre de ladite Mareschale. Dit aussi avoir recogneu que depuis ledit temps, elle devint d'humeur fâcheuse et mélancolique et s'imaginoit qu'on la pouvoit ensorceler en la regardant fixement, et qu'en lisant des lettres on la pouvoit empoisonner, et de fait

⁸⁷ « Pourquoi elle a fait venir Cosme, le sachant condamné comme magicien et banni de France ? — Ne l'a pas fait venir. »

⁸⁸ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de Desdignière.

depuis ledit temps, elle ne lisoit aucunes lettres, si ce n'estoit celles de son mary, qu'elle les faisoit lire à son frère, et trouvoit mauvais qu'on la regardast fixement, et un nommé Darquy l'ayant regardée entre deux yeux elle se fascha contre luy, dont led[it] Arquy fut grandement estonné⁸⁹.

Cependant Desdignière n'en sait pas plus, et interrogé sur la teneur des discours de Montalto et André, ou sur de quelconques charmes ou sortilèges, il clame qu'il « n'en a jamais veu ni sceu ». C'est alors que les enquêteurs décident de s'intéresser à l'entourage savant de Leonora Galigaï. Deux jours se passent au terme desquels les enquêteurs ont obtenu les noms de Philippe d'Aquin et Carlos García.

4.2.2 Le témoignage de D'Aquin

Philippe d'Aquin est arrêté en premier. Il s'était réfugié « rue St-Jacques au logis d'un nommé Picard, boulanger ». Son interrogatoire est mené le 6 mai 1615, et c'est lui qui va fournir à la cour de justice les témoignages attendus sur les pratiques impies de Montalto.

- [D'Aquin] [...] reconnue par le discours dudit Montalte que, pour l'interprétation des livres de ladite caballe ou magye, qu'il n'y estoit pas bien versé comme peu sçavant en la langue hébraïcque, qu'il faut parfaitement scavoit. Mais [D'Aquin] reconnut bien [...] par son discours qu'il sçavoit la tradition et pratique de lad. science et qu'il y avoit de grands secrets. [D'Aquin] ne luy refusa [...] [pas] de luy interpreter quelques livres concernant icelle, ce qu'il nous dict [à nous les enquêteurs] n'estre suffisant pour faire aucun effect ; Ains [il] faut sçavoir la pratique de ladite science comme ledit Montalto avoit et y sçavoir opérer, ce que les hébreux appellent avoir la clef d'icelle, moyennant quoy l'on peut faire les effects susdicts. »

[Les enquêteurs] : Enquit ledit respondant sy en son particulier, il a ce qu'il apelle la clef de laditte science, et s'il sçavoit que ledit Montalte l'eut et comment

- [D'Aquin] Dit pour luy qu'il ne scait que interpreter la langue de ladite science, mais ignore le secret d'icelle qui est de la mettre en pratique ; [mais ?] qu'estant juif, il n'a jamais voulu [l']apprendre pource que les pères de l'Ancien Testament ont tousjours creu que ceux qui se mesloient de faire telz effets mouroient de mort violente, et estoient damnés, par les mots hébreux signifiant que tout homme qui se sert de la couronne de Dieu est couppé, et que c'est se servir de sa puissance et couronne que

⁸⁹ *Ibid.*, Déposition de Desdignière.

vouloir l'imiter et faire les choses que seul il peut faire, comme font ceux qui mettent en pratique ladite science dont le dessein est de contraindre Dieu à agir selon leurs intentions et, comme ils disent, faire mentir le conseil de Dieu. Croit assurément le déposant [D'Aquin] par le discours que luy tenoit ledit Montalte qu'il savoit la pratique de ladite science ; [Montalte] luy dis[oit] que par le moyen d'icelle, les trois premiers jours de la maladie d'un homme passés, sans faute, il cognoissoit bien s'il en devoit [ou non] mourir, et ce par l'invocation d'un ange apellé par les caballistes Abrael. [...] Montalte recognu qu'il sçavoit la clef de ladite science qui consiste par les invocations de certains noms et en disant quelques versets des pseaulmes en hébreu, ou de la Sainte escriture, à faire des choses impossibles à la nature (*souligné dans les minutes du greffier*)⁹⁰.

Selon la déposition, Montalte, ne tirant rien d'autre de D'Aquin, décide de le payer pour sa tâche. Peu de temps après, Montalte part en voyage de Bordeaux et les deux ne se revoient plus. D'Aquin affirme ne pas avoir fait connaissance des Concini par l'entremise de Montalte pendant ces temps.

Il ne fait guère de doute que ce témoin a été extorqué sous la menace (même s'il est difficile de savoir qui des enquêteurs est au courant de cela). D'Aquin est une proie facile : d'origine juive, désormais sans protecteur et sans revenu, désigné comme un « pauvre homme » avec une femme et trois enfants, il n'a guère le choix. Guy Patin ne s'y trompe guère quand il le désigne comme « un juif d'Avignon qui servit de faux témoin au procès de la marquise d'Ancre⁹¹ ». Pour d'Aquin, charger la mémoire du défunt Montalto est un faible prix à payer face aux pressions de Luynes qui, rappelons-le, est également issu du Comtat Venaissin et peut sans problème fouiller dans son passé. Ce choix de témoigner contre Montalto sera d'ailleurs favorable à D'Aquin, qui aura ensuite une belle carrière de professeur d'hébreu. Moins de deux ans après, vraisemblablement grâce à la médiation de Gilbert Gaulmin, il collabore déjà avec l'érudit et maître des requêtes Jean Bourdelot, le professeur royal d'hébreu Siméon de Muis et le professeur royal d'éloquence latine Frédéric Morel pour l'édition des psaumes hébreux⁹². Notons cependant, que quelques semaines après le procès,

⁹⁰ BNF Ms. Cinq cents de Colbert 221, Déposition de d'Aquin, f^{os} 64^r-65^r.

⁹¹ Patin à Charles Spon, le 24 avril 1657

⁹² Jean Bourdelot (1619) *Psalmi quatuor hebraeolatinis cum paraphrasibus, et commentariis R. David Kimhi hebraeolatinis*. Paris.

D'Aquin décide d'envoyer son fils aîné, Louis-Henri, chez les jésuites de Tournon, c'est-à-dire hors de la juridiction de Paris et de son Université⁹³.

Ce témoignage de Philippe d'Aquin est déterminant dans la conduite du procès. Jusqu'ici, la volonté royale était de faire condamner Leonora Galigai pour intelligence avec l'ennemi, une volonté confirmée par la lettre envoyée par Louis XIII au Parlement le 9 mai 1617 et entérinée le 12 mai 1617 qui ne fait absolument pas mention de quelconques accusations d'impiété. Mais les preuves étaient faibles et un tel motif n'était pas suffisant pour obtenir une condamnation à mort. Or en ouvrant la possibilité d'une accusation de magie et de judaïsme contre Leonora Galigai par l'intermédiaire du défunt Montalto (qui, mort, ne peut se défendre), D'Aquin fournit aux enquêteurs les premiers éléments concrets pour une condamnation à mort.

4.2.3 Les témoignages d'Alvarès, López et Carlos García

L'interrogatoire de D'Aquin attire l'attention sur les médecins étrangers de la Reine. Curieusement, les enquêteurs ne feront aucun interrogatoire officiel des médecins non-étrangers de Leonora Galigai, qui sont pourtant nombreux : Petit, Simon Piètre, Seguin, Bayer. Il est possible que les feuillets aient disparus, mais il est plus vraisemblable que ces interrogatoires n'aient pas été transcrits, car ces médecins étaient protégés par solidarité du corps médical parisien.

Au contraire, les médecins ibériques entourant Concini perdaient avec la déchéance de la Reine-Mère et de leur maître toute possibilité de se protéger. Peu aimé par leurs confrères parisiens, étrangers, suspectés d'être des juifs convertis, ils ne pouvaient invoquer aucune solidarité professionnelle. Ils étaient donc vulnérables, et ainsi, plus enclins à la coopération avec les enquêteurs.

Alvarez 7 mai

López 9 mai

⁹³ AN MC/ET/XXIII/255-257 « Minutes et répertoires du notaire Pierre GUILLARD, 4 janvier 1605 - juin 1618 (étude XXIII) », juillet-décembre 1617 : « Déclaration de Charles [Philippe] d'Acquin, professeur en Langue hébraïque, demeurant à Paris, à propos d'une somme à délivrer au Père de Digne de la Compagnie de Jésus, en la ville de Tournon, afin que celui-ci la remette à Guillaume Linocier, marchand à Tournon pour la pension de Louis-Henri d'Acquin, fils dudit d'Acquin chez ledit Linocier »

Garcia est un gros poisson difficile à trouver

4.3 Le motif final de condamnation : judaïsme, magie, astrologie et crime de lèse-majesté

[section inachevée]

4.3.1 L'accumulation des preuves et la charge de judaïsme et de magie

Entre temps, les enquêteurs ont pu accumuler une succession de témoignages sur les pratiques médicales magiques et astrologiques attachées à Leonora Galigai. Les enquêteurs ne sont vraisemblablement pas dupes. Le Parlement de Paris est réputé pour son scepticisme à l'égard des affaires de sorcier. Il reste cependant une difficulté : Leonora Galigai nie tout, et les témoignages accumulés par des roturiers sont de peu de consistance par rapport aux gages données par une personne de qualité comme elle. Par ailleurs, beaucoup de décisions de Leonora peuvent être rattachées à l'autorité de la Reine-Mère, comme par exemple le choix de Montalto, et le nouveau gouvernement veut ménager la personne de Marie de Médicis afin de sauvegarder l'autorité royale.

4.3.2 Un dernier revirement : le témoignage de Jean du Châtelet, la saisie des horoscopes et le crime d'astrologie judiciaire

Au dernier moment, les enquêteurs mettent la main sur l'astrologue Jean du Châtelet qui leur fournit un témoignage sur le désir de Concini d'obtenir les horoscopes du Roi et d'autres Grands. Cela inspire les enquêteurs à s'intéresser aux pratiques astrologiques de Leonora Galigai. Le choix du crime d'astrologie judiciaire est parfaitement crédible, vu les scandales de l'année 1615, d'autant plus que Ruggieri a été mentionné dans d'autres interrogatoires. La jurisprudence donnée par l'affaire Morgard permet également de faire passer le crime pour un acte de sédition. Comme preuve du crime, les enquêteurs font état d'horoscopes trouvés parmi les papiers de l'hôtel particulier des Concini. Sachant que l'hôtel avait été pillé quelques jours avant la fouille, et que les documents avaient été dit trouvés gisants sur le sol du bâtiment, ces papiers constituent un corpus pour le moins suspect. Néanmoins, ils permettent d'invoquer le « crime d'astrologie judiciaire » comme motif supplémentaire pour condamner la maréchale d'Ancre.

4.4 La condamnation

Au terme de l'enquête, le Parlement se réunit pour décider de la sentence. Signe que personne n'est dupe que l'accusation est inique, moins de la moitié des parlementaires sont présents pour la délibération – ce qui aurait normalement dû l'invalider puisque les condamnations à mort requièrent une majorité absolue de voix du Parlement. Leonora est condamnée à être décapitée puis son corps brûlé. L'avocat général Louis Servin, considère cette condamnation comme honteuse pour le Parlement⁹⁴. Il connaît D'Aquin et López, qu'il a accueilli chez lui, et a longtemps milité contre les procès de sorcellerie. On lui attribue notamment l'interdiction de l'ordalie par l'eau en 1601. De fait, il s'oppose au fait de brûler le corps, châtiment signifiant le crime de sorcellerie, pour ne conserver que la décapitation, signifiant le crime de trahison. Le *Mercurie françois* publie l'arrêt de condamnation. Fait exceptionnel dans l'histoire de la justice, le texte indique les motifs de la condamnation, alors que les sentences du Parlement n'ont pas à être motivées. Une telle pratique traduit la volonté de légitimation de l'institution, non pas auprès du public, qui approuve en masse la condamnation, mais des hommes de loi, qui se doutent bien que la procédure n'a pas été parfaitement respectée.

4.5 Conclusion

Deux conséquences de l'affaire. La première conséquence concerne l'image des astrologues dans l'opinion savante. En présentant Leonora Galigai sous la triple couronne de judaïsante, sorcière et usagère de l'astrologie, le Parlement confirme l'association entre astrologie et impiété, tout comme il confirme, dans une moindre mesure l'association entre astrologie et sédition. La deuxième conséquence concerne le traitement juridique de l'astrologie. En condamnant Leonora Galigai sur le simple fait d'avoir commandé des horoscopes, les juges créent un précédent juridique. Certes, tout montre que le crime d'astrologie judiciaire n'est qu'un prétexte. De plus, le crime est d'un type particulier puisqu'il concerne des horoscopes de la famille royale. Néanmoins, ce genre de considération n'entre pas dans la mémoire juridique : seule la sentence importe.

⁹⁴ Voir Vittorio Siri IV p 92. Également le témoignage de Michel Le Vassor, *Histoire de Louis XIII, Roi de France et de Navarre* (1701), Vol 2, partie 2, p. 426

5 La réception dans le monde savant

Les affaires précédentes ont trouvé comment des figures respectables de l'astrologie parisiennes ont pu se retrouver accusées publiquement d'impiété. Toutefois, cela n'explique pas comment l'astrologie elle-même a pu être considérée comme la cause de cette impiété. Certes, pour un individu peu averti, le glissement est facile. Néanmoins, pour un savant connaissant la discipline et ses praticiens, le lien n'est pas forcément évident. Intéressons-nous maintenant à la façon dont ces affaires ont été reçues par le monde savant et comment l'élément astrologique y a été mis en valeur et associé à l'impiété.

Les graves accusations portées contre les membres de l'entourage des Concini, puis les époux Concini eux-mêmes apparaissent nettement aujourd'hui comme le fruit de manigances politiques dans le cadre de querelles de pouvoir au sein de la monarchie française. Toutefois, une telle interprétation n'est guère évidente pour la plupart des contemporains qui en apprennent la teneur par le biais de libelles et de rumeurs savamment élaborés par les adversaires des Concini. Les accusations de sorcellerie et pratiques divinatoires sont tout à fait crédibles pour un public qui a connu l'affaire de Gaufridy en 1611 et pour qui les manifestations démoniaques ainsi que les pratiques magiques et superstitieuses constituent une réalité courante. Elles sont d'autant plus acceptables qu'elles se conforment aux stéréotypes xénophobes ou antisémites au sujet des Italiens, des Portugais, des Juifs à qui l'on reproche justement la duplicité et la superstition. Le fait d'être savant, parlementaire ou homme de cour n'immunise pas face à tels amalgames : certes, pour ces individus au fait des querelles de palais et conscients de la réalité des complots politiques, il est facile de soupçonner dans ces accusations des règlements de compte entre puissants ; toutefois, plusieurs des éléments présentés à charge des accusés reposent sur une factualité incontestable comme le fait que Ruggieri soit astrologue, Montalto juif, ou que Leonora Galigai se soit adonnée à des rituels à l'orthodoxie douteuse. On est donc face à une série d'événements dont la base scandaleuse, c'est-à-dire les faits d'athéisme, de croyance hétérodoxes et de pratiques divinatoires, est crédible à défaut d'être totalement prouvée. À cela, il faut ajouter un climat général de peur et suspicion caractéristique des années 1610-1620 à l'encontre des athées et des libertins infiltrés dans la société, et l'on possède tous les ingrédients nécessaires pour que des accusations douteuses se transforment en vérité pour les contemporains.

5.1 La construction d'un récit officiel

Ce saut interprétatif ne s'est pas produit immédiatement dans le monde savant. Il n'a eu lieu que dans les mois qui suivent l'affaire Galigai, après qu'un récit orientant l'interprétation des événements en ce sens ait été diffusé dans les grands canaux d'information de l'époque. En effet, dès la fin du procès, une part du milieu parlementaire se lance dans une campagne de légitimation de celui-ci afin d'en faire approuver les conclusions auprès d'une communauté savante surprise par la tournure des événements. Cela amène en particulier le *Mercure françois* à mettre en lien *a posteriori* la condamnation de Leonora Galigai avec l'affaire Ruggieri et les accusations de judaïsme prononcées contre les médecins des Concini.

Si nous connaissons bien le déroulé du procès aujourd'hui, il faut rappeler que ce n'est pas le cas pour l'essentiel des contemporains de l'affaire. Les interrogatoires et les tractations qui gouvernent son déroulement sont restés secrets, et quelques jours avant la condamnation de Leonora Galigai, des sources aussi bien informées que l'auteur de *L'assassinat du Maréchal d'Ancre* publiée vers mai ou juin 1617, identifié au conseiller d'État Michel de Marillac, ou Jacques Dupuy, qui rédige un journal des événements entre avril et juin, ne font aucune mention d'accusations d'impiétés portées à l'encontre de l'épouse de Concini⁹⁵. La condamnation officielle de Leonora Galigai est elle-même avare d'explication : l'arrêt prononcé par le Parlement le 8 juillet 1617 ne spécifie que le chef d'accusation de crime de « lèse-majesté divine et humaine ». Sa mise à mort ne traduit pas les charges retenues contre elle : elle est décapitée puis son corps est brûlé, ce qui ne correspondait pas aux crimes d'athéisme, de judaïsme ou de sorcellerie, qui menaient directement au bûcher. Un des premiers pamphlets publiés à Paris sur l'exécution, le *Bref récit de tout ce qui s'est passé pour l'exécution et juste punition de la Marquise d'Anchre*, s'en tient au crime de lèse-majesté sans faire référence à de quelconques accusations d'impiété. Même chose pour la *Harangue de la marquise d'Ancre estant sur l'Echaffaut* qui ne fait référence qu'au trop plein d'ambition de celle-ci. Un texte plus tardif, *La Médée de France*, qui brode sur le thème de l'envoutement de la Reine, ne fait figurer aucune référence à l'astrologie, au judaïsme ou l'athéisme. Ainsi, même si le terme de « sorcière » était une accusation classique contre Leonora Galigai, son procès n'est pas interprété dans l'immédiat comme un procès de sorcellerie.

⁹⁵ BNF Ms. Dupuy 661, f° 127-174, « Mort du maréchal d'Ancre et événements qui la suivirent, 19 avril-2 juin 1617, de la main de J. Dupuy »

C'est au milieu des parlementaires que l'on peut attribuer la diffusion de ce récit. Proches des sources et des personnes impliquées dans le jugement, ils vont répandre les chefs d'accusation de la maréchale, qui n'ont guère de raison de remettre en question la condamnation : le procès a toutes les apparences de la légalité, et les juges impliqués ne vont pas se vanter d'une quelconque manipulation. Eux-mêmes approuvent cette condamnation qui marque la fin de l'influence de Leonora Galigai, que Malherbe, dans l'un des sonnets composés à l'occasion de sa mort, qualifie « d'excrément de la terre ». Dans l'entourage de Peiresc, cette orientation est particulièrement sensible, Du Vair ayant particulièrement souffert de l'ascension de Concini. Ceci explique peut-être l'absence de recul critique sur les charges retenues contre la maréchale d'Ancre. Ainsi, Peiresc se charge lui-même d'envoyer à Jean Barclay différentes pièces du procès en spécifiant :

Je vous supplie de ne pas laisser voir cez imprimez du procez de la Mareschale pour ce qu'il ne contiennent pas la moictié des charges qu'il y avoict contre elle. Mais ce sont choses qui ont esté malicieuse ment desrobées et qui sont neantmoins vrayes⁹⁶.

C'est un autre organe proche du milieu parlementaire, le *Mercure François*, qui se charge le premier de diffuser à grande échelle des informations précises sur le procès Concino Concini et de Leonora Galigai en publiant dans son quatrième tome les charges retenues contre les deux personnages. Vu que l'ouvrage se clôt par ses pièces, il a probablement été publié dans les jours qui ont suivi le procès. Ces pièces sont une reproduction fidèle des trois textes originaux (avec quelques adaptations de textes pour inclure les références aux pièces justificatives). C'est dans ce même volume que sont également publiés les récits de la mort en athée de Ruggieri, qui suit immédiatement la publication de l'édit d'expulsion des juifs (alors que les deux événements sont chronologiquement inversés). C'est à ce récit que l'on peut attribuer d'avoir bâti la légende noire de l'entourage savant des époux Concini.

5.2 Les soupçons de Richelieu

Face à ce récit officiel, aucune voix discordante ne se fait entendre. Le coup d'État de Louis XIII fait souffler un vent de peur dans la Cour, d'autant plus intense qu'il est rapidement suivi de l'épuration des entourages royaux. Dans ce contexte, les rares opposants à la mise à mort de la maréchale d'Ancre, conscients que le rapport de force a définitivement basculé,

⁹⁶ Peiresc à Jean Barclay, 11 août 1617

préfèrent se désolidariser de celle-ci et rentrer rapidement dans les rangs. Tous ont d'ailleurs intérêt à se dédouaner des erreurs de gouvernement des années précédentes en chargeant au maximum la mémoire des Concini. Louis Servin, qui s'était opposé aux accusations de sorcellerie, ne fait pas paraître publiquement sa position, et Marie de Médicis elle-même, dont Leonora a pourtant été pendant de longues années la confidente, n'a rien fait pour la sauver.

Le monde savant n'est toutefois pas uni au sujet de l'interprétation à donner à ces événements. Plusieurs années après les faits, dans ses *Mémoires*, le cardinal de Richelieu choisit de revenir sur les faits pour en livrer son interprétation. Lui-même a bien connu Leonora Galigaï qu'il a rencontrée à différentes reprises lors de ses entrevues avec Marie de Médicis. Le portrait qu'il en dresse est particulièrement mitigé : il souligne son ascendant dangereux sur la Reine-mère, qu'il désapprouve, sa mauvaise santé ainsi que ses comportements superstitieux. Toutefois, il ne les condamne pas outre mesure. Il rapporte les rumeurs selon lesquelles « au milieu de ses douleurs elle a fait bénir des coqs et des pigeonneaux et appliquer sur sa tête pour trouver quelques allègements à ses peines⁹⁷ », mais précise qu'il ne s'agit en rien d'un acte sacrilège « puisqu'[il] a son fondement et ses exemples dans l'Écriture⁹⁸ ». Il fait également état de son goût trop prononcé pour les horoscopes, mais préfère y voir « plutôt un vice de la nation que de sa personne⁹⁹ ».

Après l'assassinat du Maréchal d'Ancre en avril 1617, alors que tous les proches de Concini sont invités à quitter Paris et que la Reine-Mère est exilée à Blois, Richelieu est épargné par le Roi qui reconnaît en lui un interlocuteur fiable. Il reste néanmoins placé sous surveillance et n'a aucune part à la condamnation de Leonora Galigaï. Son avis est donc celui d'une personne extérieure à l'enquête, et il ne peut opposer au récit officiel que les soupçons de quelqu'un bien au fait des manigances de la Cour. Toutefois, Richelieu ne peut pas non plus se permettre de remettre en question l'autorité du Roi, et reste mesuré dans ses critiques. Dans ses *Mémoires*, il ne cache pas sa sympathie pour Leonora Galigai et estime sa condamnation sévère. Sur le point de l'astrologie, il semble émettre des doutes sur la réalité des preuves des horoscopes du Roi et de la Reine trouvés dans les papiers des Concini : lorsqu'il fait état de la réapparition de ces horoscopes jamais mentionnés dans les interrogatoires, l'auteur des

⁹⁷ Armand Jean du Plessis Richelieu, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, vol. 2 (Paris : H. Laurens, 1909), 220.

⁹⁸ Richelieu, 2 : 220.

⁹⁹ Richelieu, 2 : 220.

Mémoires utilise en effet une tournure indirecte pleine de soupçons (« elle se trouve saisie de la nativité de sa maîtresse et de celle des enfants que Dieu lui a donnés ») ; elle semble d'ailleurs si ambiguë qu'Achille Harley de Sancy, qui remanie le texte des *Mémoires* après la mort du cardinal, se croit obligé de faire un acte de prudence et ajouter un « il est vrai que » devant¹⁰⁰. Le cardinal ne remet pourtant pas en question l'usage de l'astrologie par l'épouse de Concini dans lequel il voit « un vice de la nation » des Italiens. Il affirme de plus que le fait de composer un horoscope de la Reine-mère n'est pas forcément une marque de défiance à l'égard de Marie de Médicis.

On sait assez que peu de grands naissent en Italie dont on ne tire l'horoscope, dont la vie et les actions ne soient étudiées dans les astres avec autant de soin que si Dieu avoit écrit dans les cieux les noms des personnes sur qui il veut se reposer de la conduite du monde. Cette doctrine, que nous estimons plus curieuse que nécessaire, ils ne la croient pas inutile ni à leur fortune ni à la sûreté des princes ; car comme ce n'est pas un mauvais commencement pour entrer dans les bonnes grâces de son maître, que d'en connoître les inclinations, aussi n'est ce pas peu pour sa santé que d'en savoir le tempérament et les humeurs ; la connoissance du mal est en effet la première partie de la médecine¹⁰¹.

Toutefois, il juge qu'utiliser la pratique de l'astrologie comme prétexte de condamnation est particulièrement injuste tant l'usage des horoscopes est répandue dans la société.

A la vérité, il est défendu par les anciennes lois impériales de faire des consultations sur la vie des princes ; mais ou la défense n'étoit que pour ceux qui avoient droit à la succession, ou contre ceux qui rendant leurs observations publiques détachent les peuples, par l'opinion d'un changement à venir du respect qui étoit dû aux puissances légitimement établies. Mais quand elles auroient eu force indifféremment contre tous ceux qui les tirent et les reçoivent, contre ceux qui les rendent publiques ou secrètes, telles fautes ayant été communes en notre temps et sans aucun exemple de châtement,

¹⁰⁰ Richelieu, 2 : 220, n. 1. « Il est vrai qu'elle se trouve saisie de la nativité de sa maîtresse et de celle des enfants que Dieu lui a donnés. Il se vérifie contre elle qu'au milieu de ses douleurs elle a fait bénir des coqs et des pigeonneaux et appliquer sur sa tête pour trouver quelques allègements à ses peines. On a raison de dire qu'il n'y a point d'innocence assurée en un temps où on veut faire des coupables; car, quoique de ces deux choses la dernière mérite louange, puisqu'elle a son fondement et ses exemples dans l'Écriture, et la première compassion pour être plutôt un vice de la nation que de sa personne, elle ne délaisse pas d'être déclarée criminelle de lèse-majesté, d'être convaincue de sortilège. »

¹⁰¹ Richelieu, 2 : 220-21.

puisqu'il y a prescription contre les lois les plus saintes, lorsque l'usage ordinaire en autorise les contraventions, elle ne pouvoit être justement condamnée¹⁰².

L'exemple de Richelieu montre que l'on peut reconnaître l'importance des accusations de pratiques astrologiques dans la condamnation de l'épouse du maréchal d'Ancre tout en confessant l'absurdité d'un tel motif au regard des pratiques de la Cour.

5.3 Hors du cercle des initiés : l'impiété prise au mot

À l'opposé de l'attitude soupçonneuse de Richelieu, plusieurs savants dévots des années 1620 à 1640 se réapproprient la mémoire des différentes affaires. Celles-ci sont présentées comme preuve de la contamination de la société par les athées et les libertins dans le cadre d'un discours apologétique dénonçant la corruption morale de la société. Dans ce récit, l'astrologie joue le rôle de pratique révélatrice de l'impiété cachée : elle est un signe accessible au croyant lui permettant d'identifier les athées et impies qui se dissimulent sous le masque du conformisme religieux. C'est le cas en particulier de différentes figures du monde religieux, comme le jésuite François Garasse ou le minime Marin Mersenne, ou laïc, comme le magistrat Pierre de Lancre ou l'homme de lettres Jean de Silhon. Écrivains connus, ou en passe de l'être, tous ont en commun de posséder une solide culture philosophique et un profond esprit dévot. Ils défendent la thèse selon laquelle la pratique de l'astrologie judiciaire est une marque caractéristique de l'athéisme, c'est-à-dire à la fois une négation de Dieu et une adoration du diable.

Les événements des années 1615-1619 leur servent de preuve de l'existence de l'athéisme qui corrompt le royaume de France. Dans son « Traité des juifs, apostats et athées » qui constitue le chapitre huitième de *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (1622), Pierre de Lancre mentionne parmi les rares exemples d'« athées de ce temps » trois de ces personnes : Cosimo Ruggieri, désigné comme un « grand magicien, faiseur d'horoscope et astrologue¹⁰³ », Philotée Montalto et Vanini¹⁰⁴. Le même constat est fait par le jésuite François Garasse dans *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), qui voit en ces mêmes personnages des ennemis de la foi. Il narre la mise à mort de « Lucile Vanin », « homme de neant », et la « mal'heureuse fin de Cosme Ruggeri, insigne

¹⁰² Richelieu, 2 : 221.

¹⁰³ Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*, 509.

¹⁰⁴ Lancre, 487-90, 511-12.

Atheiste¹⁰⁵ » qui voulait « estre tenu pour grand Astrologue iudiciaire, et sçavant extraordinairement en ce mestier¹⁰⁶ » et qui gagnait sa vie en faisant « tantost du Prophete, tantost du Magicien, tantost de l’Astrologue¹⁰⁷ ». Il dénonce comme élément caractéristique de la doctrine des « beaux Esprits », c’est-à-dire des libertins, l’affirmation que « la Destinée s’attache à la personne invariablement dès le iour de sa naissance : en sorte que tout despend du point et minute de la Nativité¹⁰⁸ ». Dans la *La somme theologique des veritez capitales de la religion chrestienne* (1625), Garasse tient une position plus nuancée en affirmant que « l’estre, le mouvement, les influences du Soleil, et des Estoiles, monstrent qu’il y a une Divinité¹⁰⁹ » et que « nous voyons par les principes de l’Agriculture des Grecs et par les maximes de l’Astrologie des Arabes, que iamais les vacations entreprises contre le naturel, ne succedent heureusement¹¹⁰ ». Toutefois, il attaque violemment l’affirmation selon laquelle l’influence des astres est « la cause totale, premiere et absoluë de ces inclinations [que nous possédons en nous-même]¹¹¹ », et dénonce « les Arabes et Chaldeans dans leurs Myriogeneses posant les horoscopes de ceux qui naissent sous diverses constellations, dont quasi tous naissent faineans¹¹² ». Dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), Mersenne, qui a également été témoin des scandales, voit lui aussi dans l’astrologie l’une des marques distinctives de l’athéisme. Il réfute l’interprétation astrologique des prodiges qu’il trouve dans les ouvrages de Vanini.

Cette association entre astrologie et athéisme constitue une nouvelle étape dans le processus de délégitimation religieuse de l’astrologie judiciaire entamé depuis les années 1570 : elle pousse un cran plus loin en gravité la qualification d’une pratique déjà assimilée à l’idolâtrie et la divination, et elle introduit également une rupture dans le discours apologétique traditionnel où les astres jouent le rôle de moyen de connaissance naturelle de Dieu. Pour ces écrivains, ce changement de statut de l’astrologie n’est pas seulement le fruit d’une nouvelle approche théologique de celle-ci, elle est avant tout un fait social qu’ils disent

¹⁰⁵ Garasse, *La doctrine curieuse*, 154-57.

¹⁰⁶ Garasse, 156.

¹⁰⁷ Garasse, 156.

¹⁰⁸ Garasse, 376.

¹⁰⁹ François Garasse, *La somme theologique des veritez capitales de la religion chrestienne* (Paris : Sebastien Chappellet, 1625), 179.

¹¹⁰ Garasse, 175.

¹¹¹ Garasse, 177-78.

¹¹² Garasse, 178.

constater : beaucoup d'astrologues sont des athées. Cette accusation portée contre l'orthodoxie des astrologues va à contre-courant des professions de foi défendues par plusieurs astrologues contemporains comme Jean Taxil ou Jean-Baptiste Morin.

Comment expliquer que le récit officiel des événements de 1615-1617 soit reçu de façon aussi peu critique par les savants dévots ? On peut noter tout d'abord qu'aucun d'eux n'a été directement impliqué dans les événements : ils s'appuient pour les connaître sur le récit qu'en fait le *Mercurius francicus* ainsi que sur des témoignages de seconde ou de troisième main, déformés par des perspectives sensationnalistes. En outre, le récit vient servir idéalement leur projet apologétique : ils permettent de prouver par l'exemple les thèses portées par la Contre-Réforme française sur l'astrologie. Dès lors, pourquoi le questionner ? Enfin, il nous semble qu'il existe un tabou au 17^e siècle sur le fait que la Justice royale puisse être injuste. Lorsque quelques années après la condamnation de Montalto le théologien Jacques Gaffarel s'élève contre les accusations d'impiétés portées contre les Juifs dans un ouvrage intitulé *Abdita divinae Cabalae mysteria* (1625), il le fait non pas en niant l'existence de pratiques magiques dans la communauté juive, mais en clamant l'orthodoxie de la magie judaïque. Cela revient pourtant à légitimer les accusations portées contre Montalto. Un individu comme Pierre Dupuy, à la fois homme de loi et critique, a-t-il douté des accusations d'hérésie portées contre la maréchale d'Ancre ? On peut en douter lorsque l'on voit le récit qu'il fait du procès des Templiers de 1307 qui à bien des égards ressemble à celui de Leonora Galigai : Dupuy juge vraies les accusations de sorcelleries prononcées contre ceux-ci par le roi Philippe le Bel¹¹³.

6 Conclusion sur les scandales de 1615-1617

Ainsi, en l'espace de trois années entre 1615-1617, l'élite astrologique parisienne a vu sa réputation sérieusement écornée par une succession de scandales dont les ressorts restent aujourd'hui encore mystérieux. Lors des affaires Ruggieri et Jean du Châtelet, le scandale de la Pâque juive et le procès de Leonora Galigai, ce sont plusieurs figures respectables de l'astrologie savante qui ont vu leur orthodoxie être directement ou indirectement remise en question par les autorités les plus habilitées en la matière, l'Église et le Parlement.

¹¹³ Pierre Dupuy, *Histoire de la condamnation des Templiers, celle du schisme des papes tenans le siège en Avignon et quelques procès criminels* (Bruxelles : François Foppens, 1713).

Certes, la lecture de ces affaires n'est pas unique. Pour les auditeurs du procès de Leonora Galigai, deux représentants de l'astrologie, Ruggieri et Montalto, se sont révélés être des impies et des magiciens. Pour d'autres magistrats témoins de la manipulation du procès, c'est la conclusion inverse : les accusations de magie sont une pure manœuvre pour faire condamner ses ennemis politiques. Néanmoins, les premiers sont de loin majoritaires, et la propagande royale, bientôt rejointe par les apologètes comme Mersenne ou Garasse, impose bientôt ce récit à la France entière.

Dans tous les cas, les astrologues font figure de grands perdants. La pratique astrologique est désormais considérée comme l'un des éléments permettant d'identifier les athées et libertins dans le cadre d'un discours apologétique dénonçant la corruption morale de la société française. La communauté savante parisienne, particulièrement impliquée dans ces événements, a désormais appris qu'il est dangereux d'être astrologue dans la France de Louis XIII. Il reste néanmoins une interrogation. Comment comprendre que le monde savant dévot ait souscrit si facilement à la principale des accusations portées contre les astrologues, celle de crypto athéisme ? C'est ici qu'intervient une affaire dont nous avons déjà entendu plusieurs échos, la condamnation à mort du religieux Giulio Cesare Vanini pour athéisme le 9 février 1619.

9

Les astrologues accusés d'irréligion (2) : l'affaire Vanini (1614-1619)

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'exemple du religieux italien Vanini contribue à convaincre le milieu dévot de la véracité des accusations de cryptoathéisme formulées contre les savants pratiquant l'astrologie dans l'entourage des Concini. Cela nous amène à nous intéresser à cette figure sulfureuse du paysage savant des années 1614-1619 en essayant de comprendre comment sa mort a pu amener les élites religieuses à considérer l'astrologie comme le fondement doctrinal de l'athéisme.

Le procès suivi de la condamnation à mort du religieux carme italien Giulio Cesare Vanini pour athéisme le 9 février 1619 à Toulouse – un événement désigné habituellement par l'expression « l'affaire Vanini » – est considéré par les contemporains comme le point culminant des manifestations d'impiété en France des années 1610-1630. Là encore, l'enjeu de l'astrologie apparaît. En effet, à défaut d'être connu comme astrologue (même s'il possède une réputation en ce domaine dans l'entourage de Blaise de Montluc), ou d'avoir publié une œuvre dédiée à l'astrologie, Vanini est l'un des principaux vulgarisateurs en France des philosophies naturelles de Pomponazzi et Cardan. Chez eux, les influences astrologiques sont la clé d'interprétation principale des phénomènes prodigieux observés dans la nature. Après sa mort en athée, ces thèses sont accusées d'être des arguments libertins destinés à réfuter l'existence des miracles chrétiens.

Comment est-il possible de faire de l'astrologie un fondement doctrinal de l'athéisme ? C'est la question à laquelle nous voulons répondre dans cette partie en étudiant les relations entre qu'entretient Vanini avec l'astrologie, et la façon il utilise l'interprétation astrologique des phénomènes pour critiquer la religion chrétienne.

L'affaire Vanini est différente des autres affaires que nous avons traitées. Elle est tout d'abord beaucoup mieux documentée. Le religieux italien a en effet laissé beaucoup plus de traces biographiques que Ruggieri ou les protagonistes de l'affaire Galigai. Il a surtout laissé une œuvre philosophique, considérée dès les années 1620 comme l'un des seuls exemples d'une philosophie athée. Cette caractéristique nous permet de confronter pour la première fois la question de l'athéisme de l'astrologie à des sources philosophiques. L'œuvre de Vanini présente néanmoins d'importantes difficultés de compréhension. Elle est en effet caractéristique de « l'écriture libertine », un procédé d'écriture qui donne à l'œuvre plusieurs niveaux de lecture. Il n'y a donc pas de « philosophie athée », mais plutôt une « cryptophilosophie athée ». Cette caractéristique donne à l'affaire Vanini un rôle important dans la polémique anti-astrologique des années 1620. Après sa mort, l'astrologie et les philosophies l'invoquant pour interpréter les phénomènes sont désormais accusées d'être des cryptoathéismes, et toute prise de position en leur faveur se voit soupçonnée d'être animée d'un programme caché de défense de l'athéisme. Dès lors, l'arsenal philosophique déployé pour justifier l'orthodoxie de l'astrologie doit faire face à une critique fondamentalement subversive : le rejet *a priori* de la sincérité de ses propos.

1 Vanini : itinéraire d'un religieux libertin

1.1 Les origines

Giulio Cesare Vanini (parfois désigné de manière erronée par le prénom Lucilio) est né vers 1585 à Taurisano, dans la Terre d'Otrante, à la pointe Sud-Est de l'Italie. Il meurt en 1619 à Toulouse, condamné à être brûlé vif pour blasphèmes et athéisme. Son parcours illustre la carrière chaotique d'un intellectuel hétérodoxe s'aliénant ses différents protecteurs et n'ayant su dissimuler ses opinions libertines¹. Issu d'une famille commerçante, Vanini prend l'habit des Carmes en 1603 sous le nom de *Fra Gabriele*. Homme d'esprit et doué de grandes

¹ Sources pour la biographie de Vanini : Emile Namer et Jacques Chomarat, *Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano* (Bari : Adriatica Editrice, 1965); Emile Namer, *La vie et l'œuvre de J.-C. Vanini, prince des libertins, mort à Toulouse sur le bûcher en 1619* (Paris : J. Vrin, 1980); Didier Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque: Giulio Cesare Vanini, 1585-1619* (Paris : Honoré Champion, 2003); Marcella Leopizzi et Giovanni Dotoli, *Les sources documentaires du courant libertin français: Giulio Cesare Vanini* (Fasano Paris : Schena Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004); Francesco Paolo Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento* (Pisa Roma : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005). La biographie de Raimondi est de loin la plus récente et la plus complète. Une deuxième édition largement augmentée est parue en 2014 : Francesco Paolo Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento : seconda edizione aggiornata*, Aracne (Arccia, 2014).

qualités intellectuelles, il part étudier la théologie à Padoue, puis le droit à Naples, où il est nommé docteur *in utroque iure* en 1606. Proche du parti vénitien, ses positions hostiles au pape et ses fréquentations le font soupçonner d'hétérodoxie ; en 1612, il s'enfuit pour l'Angleterre où il parvient après avoir traversé la Suisse, l'Allemagne et les Provinces-Unies. Sur place, il abjure le catholicisme, mais toujours en contact avec sa patrie, il se ravise finalement et entreprend des tractations secrètes pour préparer son retour en Italie. L'affaire est éventée et devient scandale d'État, le religieux fréquentant la haute aristocratie anglaise. En mars 1614, Vanini est emprisonné par l'archevêque anglican Abbot, mais grâce à des agents extérieurs, il parvient à s'évader, puis atterrit à Bruxelles où il entreprend les démarches pour obtenir le pardon papal. En été 1614, il est à Paris où il loge chez le nonce Ubaldini qui le protège en attendant que sa situation se clarifie.

1.2 Le séjour parisien de 1614-1617

C'est à partir de cette période que la vie du religieux est plus particulièrement connue. Elle correspond également à une période d'intense production intellectuelle. Entre 1614 et sa mort en 1619, il fait paraître différents ouvrages dont seuls deux sont aujourd'hui conservés. Caractéristiques de la littérature libertine, ils illustrent la volonté du penseur de diffuser des idées hétérodoxes sous couvert de textes apologétiques.

Fin 1614, alors que les états généraux s'ouvrent à Paris et que le clergé réclame l'application du Concile du Trente en France, Giulio Cesare publie une *Apologie pour le Concile de Trente* (aujourd'hui perdue) où il défend les positions du Saint-Siège contre les gallicans. Il s'agit vraisemblablement d'une œuvre commandée par le nonce Ubaldini en gage de la bonne volonté de l'auteur. Rappelé par son ordre qui souhaite clarifier sa situation d'ex-apostat, il se rend ensuite en Italie où il attend son procès, mais la peur d'une trop grande sévérité de la part de l'Inquisition l'incite à fuir à nouveau vers la France. En juin 1615, il est à Lyon où se trouve une partie de la famille de son père. Il publie un manifeste à l'attention des autorités romaines pour sa défense, le *Coliseum* (aujourd'hui perdu), et un ouvrage d'apologétique, *l'Amphitheatrum aeternae Providentiae*, publié chez l'imprimeur lyonnais Antoine de Harsy². Le texte vise officiellement à réfuter les doctrines des principaux philosophes « athées ». En réalité, cet ouvrage fallacieux expose de manière détaillée les principales argumentations

² Giulio Cesare Vanini, *Amphitheatrum aeternae Providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum* (Lyon : Antoine de Harsy, 1615).

contre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, en ne leur opposant que des objections molles et sans grand contenu philosophique. L'ouvrage passe pourtant toutes les étapes de la censure : il reçoit le 6 juin 1615 l'approbation de François du Soleil, official et vicaire général de Lyon, ainsi que celle du théologien Jean-Claude Deville, chanoine de l'Église Saint-Paul de Lyon et censeur de l'archevêché ; elle est suivie le 23 juin 1615 de celle de Jacques Daveyne, procureur du Roi, et du lieutenant général Pierre de Sève.

En août 1615, le religieux retourne auprès du nonce à Paris, pour lui demander d'intercéder à nouveau en sa faveur auprès des autorités romaines. Sur place, il rédige en quelques mois la suite de *l'Amphitheatrum* sous forme de dialogues, le *De Admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, dédié à François de Bassompierre, favori du défunt roi Henri IV, qui reçoit en mai 1616 l'approbation de la Sorbonne malgré un contenu hautement suspicieux³. Plus tard, après la condamnation à mort pour athéisme de Vanini, les censeurs de cet ouvrage se défendront en affirmant que Vanini ne leur avait pas présenté la véritable version du texte : une explication plausible, même si l'hypothèse de la négligence est beaucoup plus vraisemblable. Bassompierre, alors colonel général des Suisses et des Grisons, l'accepte dans son cercle et lui confie l'aumônerie de la compagnie des Gardes suisses. À Paris, Vanini fréquente les milieux libertins, et rencontre notamment Théophile de Viau. Il est aussi protégé par les jésuites et prêche quelque temps à l'église Saint-Paul. Peu de temps après la publication du *De Admirandis* en septembre 1616, la Sorbonne revient cependant sur son approbation, et détecte dans l'ouvrage plusieurs affirmations contraires à la foi. Vanini ne fait cependant pas l'objet de poursuites.

1.3 Le procès et la condamnation

À partir de 1617 la situation devient instable pour le religieux, les Italiens faisant l'objet d'une hostilité croissante de la part de la population. L'assassinat de Concini en avril entraîne la disgrâce des protecteurs de Vanini. François de Bassompierre, qui est proche de la Reine, lui demande de quitter la ville, ne pouvant plus lui assurer sa protection. Il est peut-être hébergé quelque temps à l'abbaye de Redon chez son ami et protecteur Arthur d'Épinay de Saint-Luc, neveu du maréchal de Bassompierre. On le retrouve près d'un an après à Toulouse où, dissimulé sous un faux nom (Pomponio Usciglio), il est devenu précepteur auprès de

³ Giulio Cesare Vanini, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (Paris : Adrien Périer, 1616).

grandes familles toulousaines. Sous la protection probable du duc de Montmorency, autre proche de la Reine, et d'Adrien de Montluc, comte de Cramail, il poursuit des activités d'enseignements et adhère aux cercles lettrés toulousains. En août 1618, le Capitoul l'arrête pour corruption des mœurs et enseignement de l'athéisme. Après une instruction de six mois, Vanini est condamné à avoir la langue arrachée et à être brûlé. La sentence est exécutée le 9 février 1619.

2 Vanini et l'astrologie

Intéressons-nous maintenant aux liens entre Giulio Cesare Vanini et l'astrologie. On ne possède toutefois pas de traité d'astrologie composé par le religieux italien, et dans aucun des ouvrages qu'il nous reste de lui, il ne s'attaque de front à la question de la validité de la discipline. Certains de ses ouvrages perdus (dont nous possédons les titres) semblent aborder la question, mais cela reste des suppositions⁴. Vanini lui-même dit avoir « longuement parlé des secrets des astrologues » dans une *Apologia pro Mosayca et christiana lege* perdue⁵. Différents indices semblent indiquer qu'il connaît suffisamment l'astrologie pour pouvoir la pratiquer. Tout d'abord, plusieurs passages de *l'Amphitheatrum* montrent qu'il sait interpréter un horoscope : en particulier, il commente l'horoscope du Christ composé par Cardan, puis fait référence au fait que dans son propre horoscope de naissance, Mars était présent dans la huitième maison. Il juge que les chaos de sa propre existence ont bien confirmé que ce signe de tribulation était vrai⁶. Sa biographie la plus récente identifie le religieux en la personne de « l'astrologue » qui, d'après un témoignage de l'époque, accompagnait le comte de Cramail dans le moindre de ses déplacements⁷. Par ailleurs, le

⁴ Dans la notice sur Vanini du *Grand dictionnaire historique*, Moréri mentionne ainsi l'existence d'un ouvrage perdu intitulé *Astronomici libelli medicis commentarii*, un titre qui s'adapte particulièrement bien au sujet des influences célestes : Louis Moréri, « Vanini (Lucilio) », in *Le Grand dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* (Paris : Libraires Associés, 1759), 470B. D'autres de ses titres perdus auxquels il fait plusieurs fois dans *l'Amphitheatrum* et le *De admirandis* pourraient également se prêter à un tel sujet, comme ses commentaires d'Aristote (sur la *Physique*, les *Météores* et le traité de la *Génération et de la corruption*), ses *Libri astronomici* ou encore enfin la *Metamorphosis physico-magica*.

⁵ Vanini, *Amphitheatrum aeternae Providentiae*, 64. « De trigonorum fabellis hic non disputo, nam in Apologia pro Mosayca et christianam lege, abunde de astrologorum arcanis disservimus. »

⁶ Vanini, 25. « Docuisti Cardans in tuis astronomicis commentariis, a caelorum moribus actiones nostras dependere, qui igitur fieri potest, ut illi non sint propter nos ? Equidem si ad me illi diriguntur, nec ipsum Martem in octavo domo (quod absit) in mei ortu existentem pertimescam. » Après avoir lu cela, David Durand, biographe de Vanini au 18^e siècle, s'exclame : « Or Mars est une planète qui annonce les combats, les souffrances et une mort tragique ; le moyen, après cela, de douter de l'astrologie ? » : David Durand, *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini* (Rotterdam : Aux dépens de Gaspar Fritsch, 1717), 208-9.

⁷ Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento : seconda edizione aggiornata*. **pages**

lendemain de la mort de Vanini, son ami le poète toulousain Père Godolin lui rend hommage en ouvrant le quadrille donné en l'honneur de Montmorency à Toulouse par un prologue dont le thème est justement l'astrologie ; Godolin le prononce, déguisé en mage⁸. Enfin, le premier chroniqueur à raconter l'histoire de Vanini, François de Rosset, un homme bien renseigné qui écrit immédiatement après sa condamnation au bûcher, parle de sa curiosité pour l'astrologie⁹.

Le religieux italien a produit une œuvre essentiellement philosophique et c'est sur celle-ci que se sont appuyés ses commentateurs pour tenter d'établir ses convictions en matière d'astrologie. Les deux ouvrages nous restent de lui, *l'Amphitheatrum aeternae Providentiae* publié en 1615 à Lyon et le *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* publié en 1616 à Paris se présentent comme des réflexions libres sur Dieu, la religion et la nature. Caractéristiques des *dialogi* baroques, ils abordent des sujets très divers comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la théorie aristotélicienne des quatre éléments, la structure du cosmos ou l'explication des prodiges. À cette occasion, Vanini discute les thèses de nombreux philosophes « athées » comme Lucain, Pomponazzi ou Cardan qu'il dit vouloir réfuter. C'est dans ce cadre qu'il discute de l'interprétation des phénomènes naturels par des influences astrologiques, en particulier les thèses avancées dans le *De incantationibus* du philosophe mantouan Pietro Pomponazzi (1520), un ouvrage dans lequel les astres sont présentés comme la cause de la plupart des phénomènes merveilleux de la nature en lieu et place des anges et des démons.

Le sens de l'œuvre de Vanini et ses intentions sont difficiles à établir. En cause, la volonté évidente de l'auteur d'être ambigu dans ses propos¹⁰. Ses deux ouvrages sont en effet

⁸ Antoine Madrigal, « Le libertinage à Toulouse : le scandale de Vanini », in *Père Godolin, 1580-1649 : actes du colloque international, Université de Toulouse-Le Mirail, 8-10 mai 1980*, éd. par Christian Anatole (Presses universitaires du Mirail, 1983), 59.

⁹ François de (1571-1630?) Auteur du texte Rosset, *Les histoires mémorables et tragiques de ce temps, où sont contenues les morts funestes et lamentables de plusieurs personnes, arrivées par leurs ambitions, amours desreiglées, sortilèges, vols, rapines et par autres accidens divers* (Paris : Pierre Chevalier, 1619), 188. « Sa curiosité, outre l'Astrologie, lui fit mettre le nez dans la noire Magie »

¹⁰ La littérature au sujet de Vanini est particulièrement abondante, surtout en langue italienne. Citons les principales : Jean-Pierre Cavaillé et Didier Foucault, éd., *Vanini*, Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail 12 (Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1998); Francesco Paolo Raimondi, *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo: atti del convegno di studi taurisano 28-30 ottobre 1999* (Galatina(Le) : Congedo Ed, 2000); Francesco Paolo Raimondi, *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinismo erudit: atti del convegno di studi Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985* (Galatina (Le) : Congedo Ed, 2003).

caractéristiques de « l'écriture libertine » dont l'un des objectifs est d'exposer des thèses hétérodoxes sous couvert d'une parfaite orthodoxie¹¹. Au prétexte de réfuter les thèses de philosophes polémiques comme Lucain, Cardan ou Pomponazzi, Vanini détaille précisément leurs arguments auxquels il n'oppose que des critiques vides et des invectives dont la virulence n'est qu'un masque pour dissimuler une adhésion secrète de l'auteur. C'est le cas en particulier de leurs arguments contre l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme. Seul le lecteur avisé saura trouver dans ces ouvrages le véritable objectif qui consiste en une critique en règle de la religion établie, et la diffusion des arguments des philosophes hétérodoxes. Une autre caractéristique est l'éclectisme des propos de l'auteur. Même lorsque son œuvre est débarrassée de son masque orthodoxe, il est difficile d'y trouver un exposé systématique. Vanini est généralement plus critique que constructif. Par ailleurs, il n'hésite pas à détourner et formuler dans un sens nouveau les propos d'autres auteurs derrière lesquels il se cache pour présenter ses idées¹². S'il est possible d'identifier des thèses générales dans l'œuvre du religieux, ses positions précises sont soumises à des interprétations contradictoires.

C'est le cas notamment de ses positions envers l'astrologie. Vanini semble adhérer à une interprétation de la nature inspirée de l'aristotélisme teinté de néoplatonisme professé par Pomponazzi et Cardan, pour qui il existe une connexion étroite entre le macrocosme incarné par les astres et le microcosme terrestre et humain. On décèle également chez lui l'influence de la magie naturelle de Della Porta. Sa référence est un cosmos aristotélien même s'il n'hésite pas à remettre en question l'opposition entre monde sublunaire et supralunaire, ou la théorie des quatre éléments. Le ciel est l'origine du mouvement et se meut de lui-même comme un grand animal. L'âme du ciel n'est que la source d'un mouvement matériel, tout comme l'âme des animaux et l'âme humaine. C'est en ce sens que la formule aristotélienne « l'âme est la forme du corps » se vérifie. Vanini possède également un discours sur les religions. Celles-ci sont des institutions humaines, créées par les prêtres pour imposer leur domination aux hommes au moyen d'impostures. Dans ce monde, il existe de nombreux

¹¹ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Lumière classique 37 (Paris : H. Champion, 2002); Isabelle Moreau, « Guérir du sot » : les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique (Paris : Honoré Champion, 2007).

¹² Voir notamment : Jean-Robert Armogathe, « Jules-César Vanini, une rhétorique de la subversion », *Kairos*, n° 12 (1998) : 143-58; Cavaillé, *Dis/simulations*. Sur les sources de Vanini, une ambitieuse étude philologique a été réalisée sous la direction de Luigi Corvaglia : Giulio Cesare Vanini, *Le Opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, éd. par Luigi Corvaglia, 5 vol. (Galatina : Congedo Ed, 1990).

prodiges et phénomènes extraordinaires qui ont souvent servi à légitimer les religions. Toutefois, il s'agit de phénomènes naturels qui mettent en œuvre des mécanismes cachés de la nature ; ils ne doivent pas être interprétés par l'action de substances spirituelles séparées comme les anges ou les démons, en l'existence desquelles le philosophe ne croit pas, mais par les vertus occultes des astres qui agissent en permanence sur le monde terrestre. En particulier, le philosophe semble reprendre à son compte la théorie connue sous le nom de « l'horoscope des religions » : les oracles effectués par les dieux de l'antiquité, ainsi que la capacité que possèdent certains « thaumaturges » ou fondateurs de religion d'effectuer des guérisons miraculeuses ne résultent pas d'une élection divine ou démoniaque, mais de l'action particulière des astres qui favorisent telle ou telle religion selon leur cours.

La reprise de ces thèses qui accordent un grand pouvoir aux astres n'est pas sans contradictions. Vanini se montre sceptique à l'encontre des récits de prodiges dans lesquelles il voit aussi des « impostures de prêtres ». Il n'hésite pas également à dénoncer les « balivernes » des astrologues. Cela a amené des interprétations très contrastées de ses positions en matière d'astrologie. Différents commentateurs des 19^e et 20^e siècles considèrent ainsi qu'il faut voir dans la reprise de l'interprétation astrologique des miracles par Vanini une forme de raillerie à l'encontre des astrologues et de Cardan en particulier¹³. Différents historiens ont néanmoins critiqué cette lecture qui tend à considérer l'astrologie du 17^e siècle comme *a priori* superstitieuse, en négligeant par conséquent des pans entiers de l'œuvre du religieux libertin. Selon Germana Ernst, la complaisance de l'auteur à l'égard de la théorie de l'horoscope des religions ne peut aller dans le sens d'un rejet de l'astrologie : si Vanini est critique envers cette science, cela s'intègre dans une critique générale des doctrines instituées. En outre, comme cela a été montré par Graziella Federici Vescovini, les reproches adressés à Cardan sont d'abord une critique de son spiritualisme plutôt que de son usage de l'astrologie. Nous rejoignons ces analyses : pour Vanini, l'astrologie est un élément permettant d'expliquer des phénomènes extraordinaires sans avoir à recourir à des explications surnaturelles ; elle lui est donc nécessaire dans son projet de critique de la religion ; toutefois, comme beaucoup de savants de son temps, y compris des astrologues, le religieux italien se montre critique envers la communauté des astrologues qu'il estime

¹³ C'est le cas notamment d'Émile Namer et Tullio Gregory. Plus récemment, Jean-Pierre Cavaillé a défendu la même thèse.

corrompue par le charlatanisme. Une telle interprétation s'accorde avec les positions de ses premiers commentateurs, François Garasse, Marin Mersenne, Robert Burton qui estiment que Vanini doit être classé parmi ceux qui accordent aux astres des influences sur l'âme humaine et expliquent la religion et les miracles par l'astrologie¹⁴. En 1707, Joannes Mauritius Schramm insiste longuement sur son adhésion à la théorie de l'horoscope des religions de Cardan¹⁵. En 1711, Veyssière de Lacroze le considère comme encore « entêté des chimères de l'astrologie judiciaire¹⁶ ». En 1717, David Durand observe que « l'astrologie l'occupe encore considérablement et le jette insensiblement dans les rêveries des astrologues¹⁷ ». En 1718, Louis Ellies du Pin constate l'adhésion de l'auteur aux principes astrologiques de Cardan et Pomponazzi¹⁸. Avant le 19^e siècle, seul l'historien allemand Peter Friedrich Arpe considère comme relative l'adhésion du religieux italien à l'astrologie. Dans son *Apologia pro Julio Caesare Vanino, Neapolitano* (un ouvrage publié sous le masque de l'anonymat en 1712 défendant la thèse que Giulio Cesare n'était pas athée, mais qu'il a été victime d'un complot

¹⁴ François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, et aux bonnes moeurs, combattue et renversée* (Paris : Sébastien Chappelet, 1623); Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623). **Pages** Robert Burton fait mention de Vanini dans l'édition de 1628 de *Anatomy of Melancholy* (nous n'avons pu consulter l'édition de 1621). Il est probable que sa source soit Mersenne, qu'il cite dans son édition non censurée (Burton fait référence au 50 000 athées de Paris) : « Caesar Vaninus, in his book *de admirandis naturae Arcanis, dial. 52. de oraculis*, is more free, copious, and open, in this explication of this astrological tenet of Ptolemy, than any of our modern writers, Cardan excepted, a true disciple of his master Pomponatius; according to the doctrine of Peripatetics, he refers all apparitions, prodigies, miracles, oracles, accidents, alterations of religions, kingdoms, &c. (for which he is soundly lashed by Marinus Mercennus, as well he deserves), to natural causes (for spirits he will not acknowledge), to that light, motion, influences of heavens and stars, and to the intelligences that move the orbs. *Intelligentia quae, movet orbem mediante coelo*, etc. Intelligences do all: and after a long discourse of miracles done of old, *si haec daemones possint, cur non et intelligentiae, coelorum motrices?* And as these great conjunctions, aspects of planets, begin or end, vary, are vertical and predominant, so have religions, rites, ceremonies, and kingdoms their beginning, progress, periods, *in urbibus, regibus, religionibus, ac in particularibus hominibus, haec vera ac manifesta, sunt, ut Aristoteles innuere videtur, et quotidiana docet experientia, ut historias perlegens videbit; quid olim in Gentili lege Jove sanctius et illustrius? quid nunc vile magis et execrandum? Ita coelestia corpora pro mortalium beneficio religiones aedificant, et cum cessat influxus, cessat lex*, etc. And because, according to their tenets, the world is eternal, intelligences eternal, influences of stars eternal, kingdoms, religions, alterations shall be likewise eternal, and run round after many ages; *Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles; renascentur religiones, et caeremoniae, res humanae in idem recident, nihil nunc quod non olim fuit, et post saeculorum revolutiones alias est, erit, &c. idem specie*, saith Vaninus, *non individuo quod Plato significavit.* » (*Anatomy* 1628, l. 3, s. 4, m. 2, s. 1).

¹⁵ Joannes Mauritius Schramm (1707). *De vita et scriptis famosi athei Julii Caesaris Vanini*, 10-20.

¹⁶ Veyssière de Lacroze, (1711). *Entretiens sur divers sujets*, 347

¹⁷ David Durant (1717). *La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*, 11

¹⁸ Louis Ellies du Pin (1718). *Bibliothèque des auteurs separez de la communion de l'Eglise*, vol. 2, 385

fomenté par ses adversaires politiques), Arpe interprète la reprise par Vanini des explications astrologiques des prodiges comme une marque de fidélité à ses sources qu'une opinion originale. Cependant, il considère comme évident le lien entre athéisme et astrologie¹⁹.

3 Un fondement de l'athéisme : l'explication astrologique des miracles

Nous voulons aborder la question des liens entre Vanini et l'astrologie sous un angle nouveau, en nous intéressant non pas aux convictions intimes du religieux, mais en essayant de comprendre sa réception. Qu'y a-t-il dans son œuvre qui peut apparaître comme une justification philosophique de l'athéisme par le moyen de l'astrologie ? Nous allons répondre à cette question en nous intéressant à un point particulier de la doctrine du religieux italien : l'explication astrologique des miracles.

3.1 Pomponazzi

Pour des raisons de clarté, il nous faut d'abord exposer le contenu du *De incantationibus* avant d'aborder sa reprise par Vanini. En 1520, Pietro Pomponazzi, titulaire de la première chaire de philosophie à l'université de Padoue, compose un traité sur les miracles et l'action des démons, intitulé le *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (« Sur les causes des effets naturels ou sur les enchantements »), rapidement surnommé *De incantationibus*, où il expose une théorie de la Providence dans laquelle les astres jouent le rôle de médiateur entre Dieu et le monde sublunaire. Le traité, qui circule d'abord sous forme manuscrite dans les universités italiennes, est publié à Bâle en 1556, avant de se diffuser dans toute l'Europe latine où ses thèses anti-démons suscitent de vives réactions.

Dans ce traité, Pomponazzi s'attaque à l'explication des récits de prodiges par l'action des démons. Le philosophe, qui est loin d'être crédule, considère que ces récits sont trop nombreux et possèdent le support de trop d'autorités pour pouvoir être tous qualifiés d'impostures. À l'inverse, les expliquer par l'action de démons conduit à une banalisation du miracle, d'autant plus que, selon la philosophie aristotélicienne, les substances spirituelles séparées de la matière ne peuvent pas agir sur celle-ci par altération. En effet, pour Pomponazzi, qui se revendique d'une interprétation alexandrine de l'intellect, de telles substances ne peuvent pas connaître les espèces particulières puisqu'elles n'ont accès qu'aux

¹⁹ Peter Friedrich Arpe (1712). *Apologia pro Julio Cesare Vanino, Neapolitano*

espèces universelles. Or, dit-il, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à une explication par des causalités surnaturelles pour beaucoup de prodiges. En particulier, les prétendus « miracles » des païens sont réductibles à des causalités naturelles, en particulier l'action des astres gouvernés par les intelligences célestes, qui suffisent à expliquer les pouvoirs extraordinaires des prophètes, des thaumaturges et des faiseurs de miracles, lorsque ceux-ci ne sont pas des imposteurs.

Pour Pomponazzi, les intelligences angéliques contemplent l'intellect divin et guident le cours des astres selon les plans de la Providence. Le mouvement des astres, par leurs influences, gouverne tous les processus de génération et de corruption dans le monde sublunaire, comme cela se voit aussi bien dans l'évolution des corps biologiques (les plantes) que dans celle des corps politiques (les royaumes) qui les uns comme les autres obéissent aux prédictions de l'astrologie. Cependant, explique-t-il, ce gouvernement ne se restreint pas aux phénomènes les plus communs. De même que, d'après Albert le Grand, les pierres et les plantes possèdent des vertus extraordinaires qui leur sont communiquées par les astres, ainsi les hommes peuvent capter les influences célestes qui leur confèrent des pouvoirs extraordinaires, comme la capacité de contrôler la matière ou celle de prophétiser.

Quatrième supposition : de même que l'on peut trouver dans les herbes, les plantes et les animaux des vertus si nombreuses et diverses, il n'est pas exagéré qu'on puisse trouver parmi toute l'espèce humaine des [personnes possédant des] vertus semblables : ainsi certains participent de la nature d'une herbe, d'autres de celle d'une autre herbe ; certains possèdent en propriété la vertu d'une pierre, d'autres celle d'une autre pierre ; et ainsi de suite.

On peut se persuader de la vérité de cette supposition ainsi. Il est d'opinion commune que l'homme est ce qu'il y a d'intermédiaire entre ce qui est éternel et ce qui est sujet à la génération et la corruption. De plus, il n'est pas seulement intermédiaire par inclusion, mais aussi par participation. Il pourra donc avoir part à ces [deux] extrêmes : un individu étant assimilé à l'un des extrêmes, un autre à l'autre extrême.

Cela est également montré par l'expérience. En effet, d'après le second et le septième livres de l'*Éthique* [d'Aristote], les vertus et les vices ne sont pas [présents] en nous par nature à l'état de perfection, ils y sont plutôt à l'état de semences. D'où le fait que certains parmi les hommes sont naturellement inclinés vers une vertu ou un vice, tandis que d'autres le sont vers l'opposé ou autre chose. C'est pourquoi Platon ordonne – et Aristote

l'approuve – que les enfants apprennent seulement les sciences et les arts vers lesquels ils sont inclinés, sous peine de ne faire aucun progrès ou peu²⁰.

Ces pouvoirs extraordinaires sont inscrits en semences (*seminaria*) dans l'âme du nourrisson, et activés par certaines conjonctions astrales. Ces dons ne sont pas arbitraires, mais suivent le plan de la Providence dont le mouvement des astres est une manifestation corporelle. Reprenant la théorie des grandes conjonctions, Pomponazzi explique que les fondateurs de religions, comme le prophète Mohamed ou Apollonios de Tyane qui, d'après les témoignages, étaient tous capables d'accomplir des miracles, sont avant tout des hommes auxquels des astres ont accordé des pouvoirs spécifiques. Leurs pouvoirs ne sont pas diaboliques, mais sont un don provoqué par d'une influence particulière des cieux à leur naissance. Les institutions humaines naissent, croissent et déclinent selon les différentes influences des astres. De même, les religions, la plus noble des institutions, peuvent être favorisées ou défavorisées par l'action des intelligences célestes sur le monde sublunaire :

Ainsi nous voyons les fondateurs de loi [religion] être prédits avec certitude plusieurs siècles auparavant par de nombreux vaticinateurs et prophètes. Nous voyons à leur naissance de grands prodiges, et de plus surprenants encore au cours de leur vie. Et si cette loi doit se répandre largement, son législateur [le fondateur de la religion] acquiert de nombreux disciples : ceux-là ou bien reçoivent de lui [une part de] divinité tout comme un morceau de fer peut par la vertu qu'il reçoit d'un aimant attirer un autre morceau de fer, ou bien en étant sujet à la même influence [céleste] qui distribue ses faveurs au législateur ils acquièrent comme lui la vertu de guérir les maladies, amener la pluie ou autre chose du même genre. Dès lors, il n'est guère étonnant qu'ils puissent opérer des choses incroyables contre ceux qui leur résistent : car les cieux eux-mêmes combattent contre ceux qui veulent détruire la nouvelle loi. Ils les effraient tantôt par des songes,

²⁰ Pietro Pomponazzi, *De incantationibus*, éd. par Vittoria Perrone Compagni et Laura Regnicoli, *Lessico intellettuale europeo* 110 (Firenze : L. S. Olschki, 2011), 19. « Quarto supponitur quod, sicut in herbis, lapidibus et animalibus inveniuntur tales et tantae diversae virtutes, ita in tota specie humana non repugnat reperiri consimiles virtutes – sic quod aliqui participant de natura unius herbae, aliqui vero alterius ; et aliqui ex proprietate habent virtutem unius lapidis, aliqui vero alterius; et sic dicatur de ceteris. Suppositio sic persuadetur. Nam ex communi omnium concessione homo est medius inter aeterna et generabilia et corruptibilia. Et non tantum ponitur medium per horum interclusionem, verum et per participationem. Quare participare poterit de omnibus extremis: et sic aliquis homo assimilabitur uni extremorum, aliquis alteri. Hoc idem experimento manifestatur. Nam, II Ethicorum et VII eiusdem, quamquam virtutes et vitia non sunt nobis perfecte a natura, sunt tamen in nobis seminaria horum. Unde aliqui homines naturaliter inclinantur ad unam virtutem vel vitium, aliqui vero ad opposita a sive ad alia: quare iussit Plato et approbat Aristoteles ut pueri artes et scientias discant ad quas sunt inclinati ; aliter autem numquam proficient aut parum admodum. »

tantôt par des insomnies ; d'autres fois, ils apparaissent sous des figures diverses. Car tout est ordonné dans ce but : que cette loi parvienne à sa perfection. Et lorsque le cycle céleste et les influences célestes cesseront et déclinèrent, alors la loi commencera à se désagréger pour finalement être réduite à néant, comme cela se produit habituellement pour les choses soumises à la génération et la corruption. Il est vrai que le caractère limité de leur existence apparaît clairement chez certaines lois, tandis que pour d'autres il est dissimulé par leur longue durée. C'est pourquoi il a pu être cru que ces lois ont toujours été et qu'elles dureront pour l'éternité²¹.

C'est ce qu'on appelle la théorie de l'horoscope des religions, qui reprend les développements sur les effets des grandes conjonctions que l'on retrouve chez Roger Bacon et Pierre d'Ailly. Cependant, chez Pomponazzi elle se dote d'une caractéristique profondément naturaliste : les miracles des religions non chrétiennes s'expliquent par l'action des astres, et ne mettent donc pas en œuvre des causes surnaturelles. Ainsi, ce ne sont pas des miracles au sens moderne, mais seulement des prodiges, bien qu'ils entrent dans le plan de la Providence divine.

Le glissement hétérodoxe du propos saute aux yeux, tant il est facile d'étendre le raisonnement à la religion chrétienne. Néanmoins, pour Pomponazzi, les miracles de l'Évangile sont préservés, notamment parce que la causalité astrale est impuissante à les expliquer. La sincérité de son argument est amplement débattue, en particulier car Pomponazzi jouit d'une réputation d'athée chez plusieurs théologiens depuis qu'il a affirmé dans le *Tractatus de immortalitate animae* que l'âme n'est pas immortelle dans la philosophie aristotélicienne. En outre, ses restrictions à l'action des démons peuvent facilement être interprétées comme une négation de leur existence. Néanmoins, son argument est

²¹ Pomponazzi, 150. « Unde videmus tales Legum conditores per multa vaticinia et multos prophetas certitudinaliter praedici per multa saecula ante. Videmus in eorum ortu magna prodigia, in eorum vita stupendiora. Et si Lex illa debet multum propagari, ille legifer multos habet sequaces, qui vel deitatem ab illo recipiunt, sicut aliquod ferrum ex virtute quam recipit a magnete ferrum aliud potest trahere, vel ab eadem influentia, quae est pro illo legifero, virtutem etiam habent languores sanandi, pluvias inducendi et sic de reliquis talibus. Neque mirum sit si incredibilia possunt operari adversus eos qui eis resistunt: coeli namque proeliantur adversus tales, qui talem Legem novam volunt destruere. Nam modo terrent per somnia, modo per vigiliis, modo apparent secundum diversas figuras: quae omnia ordinantur in hoc, ut talis Lex perveniat ad suam perfectionem. Cumque talis ambitus et coelorum influxus cessabit et declinabit, sic et Lex labefactari incipiet, donec in nihil convertatur, veluti contingit et de ceteris generabilibus et corruptibilibus. Verum propter brevitatem temporis in aliquibus non latet; sed ob temporis longinquitatem latet in aliis: quare existimatur sic semper fuisse et in aeternum duraturum. »

suffisamment bien formulé pour laisser la possibilité à des interprétations contradictoires, et l'auteur a toujours conservé son prestige et son autorité à l'université de Padoue.

3.2 Vanini

Abordons maintenant la reprise du *De incantationibus* par Vanini, et les difficultés posées par l'interprétation d'un texte qui rajoute une couche supplémentaire à l'ambiguïté déjà présente dans l'original de Pomponazzi. En effet, Vanini n'affiche jamais clairement ses thèses, conscient que leur caractère hétérodoxe l'expose à la censure. Il développe dès lors des stratégies de contournement destinées à donner l'illusion de l'orthodoxie au lecteur non initié, tandis que le lecteur prévenu peut déceler ses véritables intentions²². Ceci passe par exemple par le fait d'exposer en détail des thèses hétérodoxes pour les réfuter immédiatement après, mais avec des arguments faibles ou en invoquant uniquement la prééminence de la foi sur la raison. Néanmoins, la nature même de cette écriture rend difficile, pour l'historien, l'identification des intentions de l'auteur, tant les « zones grises » et les cas conflictuels sont nombreux. C'est le cas notamment de l'explication astrologique des miracles.

Dans l'*Amphitheatrum* et le *De admirandis*, Vanini reprend pour lui les propos de Pomponazzi, en leur enlevant toutefois leurs garde-fous orthodoxes. Ce qu'il fait en particulier dans le dialogue 50 du *De admirandis*, où l'auteur met en scène une discussion entre lui-même et un certain Alexandre au sujet de la religion des anciens païens, prétexte à une critique politique de la religion en général. Il y explique que la religion païenne n'était qu'une fiction inventée par des prêtres malhonnêtes désireux d'asservir le peuple crédule. Son interlocuteur lui objecte alors la présence, dans la religion des païens, de miracles et de prodiges. Vanini répond alors qu'il s'agit soit d'impostures, soit de phénomènes causés par des causes naturelles.

Alexandre : Mais si la religion des Gentils était fausse, pourquoi était-elle remplie de tant et tant de miracles, de prodiges et de présages ?

²² Le processus de « l'écriture de dissimulation » au 17^e siècle a fait de récents travaux qui tentent de redéfinir la notion de libertinage non plus comme l'adhésion à un ensemble de thèses philosophiques supposément hétérodoxes, mais comme un art d'écrire qui érige l'ambiguïté, l'ironie et la subversion au rang de principe. Dans ce cadre, les historiens ont identifié des « stratégies de dissimulation » communes à plusieurs auteurs, notamment dans les protocoles d'écriture, qui permettent de répondre au problème méthodologique fondamental de l'identification *a posteriori* du « sens caché » d'un texte : Moreau, *Guérir du sot*; Cavallé, *Dis/simulations*.

Jules César : Interroge Lucien, il te répondra qu'il ne s'agit là de rien que des impostures des prêtres. Quant à moi, pour ne pas avoir l'air d'éluder la question, je rapporte tout cela à des causes naturelles²³.

Dans les dialogues 52 et 53, l'auteur développe son explication naturelle des prodiges, en s'appuyant essentiellement sur le *De incantationibus* de Pomponazzi. Au sujet des oracles et des sibylles, il exprime explicitement son allégeance envers le maître de Padoue.

Alexandre : Et que faire des oracles ? Les statues de pierre des dieux donnaient des réponses, prédisaient le futur, révélaient ce qui se passait dans les plus lointaines régions de la terre, comme en témoignent les écrits des historiens.

Jules César : Les chrétiens tiennent pour certain que tout cela fut l'œuvre du Démon. Néanmoins, comme il n'existe sur le sujet aucun décret de l'Église, mon maître Pomponazzi n'a pas craint de mettre en doute tout cela²⁴.

Vanini expose alors fidèlement les arguments de Pomponazzi au sujet de l'impossibilité pour les substances séparées de connaître les espèces particulières, et il en vient à expliquer la véritable cause des oracles : l'intelligence qui meut la première sphère, et par extension, les intelligences des sphères inférieures.

Jules César : Pomponazzi en conclut que les démons ne pouvaient pas rendre des réponses oraculaires sans la connaissance des choses particulières, et comme ils n'ont pas cette capacité, il en résulte qu'ils ne sont pas [à l'origine des oracles].

Alexandre : Si les démons ne font pas de miracles, qui en est alors l'auteur ?

Jules César : Peut-être, dit Pomponazzi, une intelligence qui meut une orbe céleste.

Alexandre : Que dis-tu ?

Jules César : Dans mon *Amphithéâtre*, j'ai prouvé avec une très grande verve, contre les athées, que Dieu prend soin des choses inférieures, et surtout de l'homme, que le

²³ Vanini, *De admirandis*, 367. : « Alexander : At si falsa erat Ethnicorum religio, cur tot tantisque erat referta miraculis, prodigiis atque portentis ? Iulius Caesar : Lucianum interroga, ipse tibi responsum dabit, haec omnia nihil aliud quam sacerdotum imposturas fuisse. Ego vero, ne repondendionus supterfugere videar, ad naturales causas illa omnia reducam »

²⁴ Vanini, 379. : « Alexander : At quid de Oraculis censes ? Lapideae Deorum statuae responsa dabant, futura praedicebant, quae in remotissimis terrae partibus agebantur, manifestabant, ut historicorum monumenta testantur. Iulius Caesar : A Daemone haec omnia facta esse, pro certo habetur apud Christianos : Attamen quia nullum extat Ecclesiae decretum, non est veritus Magister meus Pomponatius id inficiari »

Philosophe assure être la fin de toute chose. Mais en vérité, Dieu n'agit pas sur les choses sublunaires hors de la médiation des instruments célestes, car s'il agissait directement sur elles il serait, comme le dit le Philosophe, lui-même sujet aux changements. En effet, le changement de l'effet induit une nouveauté sur la cause dont il dépend, puisque [la cause et l'effet] sont corrélés entre eux. C'est pourquoi, lorsque les hommes, et surtout les princes, qui sont le modèle de l'univers, sont menacés par un péril imminent, Dieu les avertit par le moyen des corps célestes, en leur donnant des réponses par les songes, les oracles, et les animaux. Lorsque Tarquin fut chassé de son trône, un chien prononça des paroles humaines, un serpent aboya. Avant qu'Auguste ne soit institué empereur, dans les faubourgs de Rome, un bœuf dit à celui qui le conduisait les paroles suivantes : « Pourquoi m'aiguillonner de la sorte ? Ce ne sont pas les blés qui manqueront, mais les hommes. » Sous le consulat de Caius Volumnius et Servius Sulpicius, un bœuf prononça des paroles humaines. Chez Homère, le cheval Xanthus témoigna du fait que Patrocle n'avait pas succombé à cause de sa lâcheté, mais à cause du destin. Sous le consulat de Marcus Lepidus et Quintus Catulus, dans la villa de Galère, un coq se mit à parler en langue romaine. Avant la mort de César (d'après Caius Epidus) les arbres mêmes se mirent à parler. Tous ces événements ne peuvent être rapportés qu'aux intelligences. Ainsi, l'intelligence motrice du ciel, qui n'a pas de lieu propre, comme le dit Aristote, a agi dans les statues des idoles, tout comme un joueur de flûte provoque un son avec son instrument. De cette façon une intelligence peut produire une voix à travers la bouche des idoles, et prédire l'avenir. Car si les astres peuvent introduire dans la sélénite et le quirite une vertu telle, qu'elles puissent conférer la prédiction de l'avenir, comme l'affirme Albert, pourquoi une intelligence elle-même, avec son corps céleste, ne pourrait-elle pas opérer dans les statues des idoles ? Si, selon une autre opinion, le démon a pu agir ainsi, pourquoi les intelligences ne le pourraient-elles pas ? Il n'y a vraisemblablement pas plus de vertu dans un démon que dans une intelligence, il va donc de soi qu'elle puisse tout autant que lui s'agiter dans un oracle²⁵.

²⁵ Vanini, 382-84. : « Iulius Caesar : Pomponatius concludit, Daemones non poterant oraculorum responsa edere, nisi singulares res intellexissent, at hoc praestare nequibant, nec illa igitur. Alexander : Si Daemones miracula illa non operabantur quis igitur illorum author ? Iulius Caesar : Intelligentia forsitan, inquit Pomponatius, quae movet orbem. Alexander : Quid ais ? Iulius Caesar : Locupletissime in Amphitheatro adversus Athaeos probavimus, curare Deum haec inferiora et praecipue hominem, quem omnium finem Philosophus esse asseruit : Verum quia Deus non agit in his sublunariis nisi mediante Coelorum instrumento, immutaretur enim si immediate ageret, ut inquit Philosophus, mutatio namque effectus infert novitatem causae, a qua dependet ; Sunt enim correlativa : iccirco, per caelestia corpora, ubi hominibus, maxime Principibus, ad quorum exemplum orbis componitur, pericula imminent, responsa dat et in somnis, et in oraculis et in brutis, ut illos commonefaciat : cum pulsus esset a Regno Tarquinius, canis humanas edidit voces, serpens adlatravit. Antequam Augustus crearetur Imperator,

Dans l'ensemble, Vanini suit fidèlement Pomponazzi. Sur les prodiges, il complète son propos par de nouveaux exemples tirés de la littérature antique (mais vraisemblablement repris au *De auguriis* d'Agostino Nifo). Sur les questions astrologiques, il utilise Cardan pour caractériser de façon plus précise quelles associations d'astres sont à l'œuvre dans les phénomènes extraordinaires. Surtout, il retire de son explication tous les arguments que Pomponazzi a exposés en faveur de la vérité du christianisme. Le Pomponazzi de Vanini est un Pomponazzi libertin.

Cependant, certaines divergences apparaissent au sujet des thèses du Mantouan, dont il est difficile de savoir s'il s'agit de critique réelle de la part Vanini, ou d'habiles artifices destinés à donner l'illusion qu'il réfute des propos hétérodoxes. Par exemple, à fin du dialogue sur les oracles, l'auteur conclut sa longue exposition par une réfutation lapidaire.

Alexandre : Dès lors, que pensez-vous des oracles ?

Jules-César : Que c'était des impostures des prêtres²⁶.

Cette affirmation, qui clôt brutalement de longues pages de discussions sur l'explication astrologique des augures, peut ainsi être vue comme un pied de nez libertin attribuant aux machinations des prêtres l'origine des religions antiques, bâties sur la crédulité des hommes envers des phénomènes extraordinaires – une critique indirecte de la religion chrétienne, en somme. Mais il peut s'agir également d'un paravent orthodoxe destiné à protéger l'auteur : la thèse de l'imposture des prêtres est en effet un argument déjà utilisé par les Pères de

bos in Romae suburbiis sic colonum est allocutus [: «] Quid me stimulis urges ? Non frumenta , sed homines cito deficient[» .] C[ai]o Volumnio et Servio Sulpicio Consulibus, bos humanum sermonem protulit. Apud Homerum equus, cui nomen erat Xantus, testatus est Patroclum non ignavia, sed fato occubuisse. Marco Lepido et Q[uinto] Catulo consulibus in villa Galerii romano idiomate Gallus locutus est : ante Caesaris obitum (ut Caius Epidius inquit) etiam arbores locutae sunt, quae omnia opera non nisi Intelligentiae adscribi possunt. Intelligentia igitur Coeli motrix, quae proprie in loco non est, ut inquit Aristoteles, fuit et in idoli statua, et sicut Tibicen per Tubam edit sonum : ita intelligentia per os Idoli vocem edere potuit, et futura praedicere. Si namque a sideribus vis indita est Sylenitae et Quiritiae Lapidibus , ut futurorum praedictionem conferre possint, ut inquit Albertus, cur ipsamet intelligentia cum suo Coelesti corpore idem in idoli statua operari nequibit ? Si potuit id Daemon efficere secundum aliorum opinionem, cur nonet Intelligentia ? Sane plus virtutis non est in Daemone, quam in intelligentia, ad hoc scilicet, ut in oraculo esse possit illudque movere. »

²⁶ Vanini, 391. « Alexander : Quid igitur de Oraculis censes ? Iulius Caesar : Sacerdotum imposturas fuisse. »

l'Église, et notamment Eusèbe, contre les prodiges des païens, auxquels ils opposent la vérité des miracles chrétiens²⁷. Ici les deux interprétations sont également recevables²⁸.

Par ailleurs, sur plusieurs points de philosophie naturelle, Vanini s'éloigne à demi-mot des positions du Mantouan, au point d'affaiblir son argumentation. Par exemple, à propos des intelligences célestes, il semble rejeter le fait qu'elles puissent se connaître elles-mêmes, ce qui les rendrait incapables de prédire l'avenir²⁹. Dès lors, les oracles ne pourraient plus être inspirés par les intelligences célestes. C'est d'ailleurs peut-être pour cette raison que Vanini les nie. Au contraire, il semble accepter la possibilité d'une lecture naturelle du cours des astres, qui permet de connaître ce que les intelligences elles-mêmes ignorent. C'est peut-être pour cela qu'il identifie le talent des sibylles à celui des astrologues : tous deux étaient probablement capables de lire le cours des astres, c'est ce qui explique leurs capacités de prédictions.

Alexandre : Puisque nous avons fini notre discussion sur les oracles, voyons comment les sibylles pouvaient prédire les événements futurs.

Jules César : Était-ce par l'examen et la contemplation des corps célestes dont Dieu se sert pour gouverner le monde ? C'est ainsi que l'haruspice Spurinna avertit Caius César qu'il devait se prémunir d'un péril qui se manifesterait avant les ides de Mars. Avant la naissance de César Auguste, Julius Marathus annonça par vaticination ceci : « la nature va mettre au monde un roi pour le peuple romain ». Publius Nigidius, ayant appris la naissance d'Auguste, affirma que celui-ci était bien le maître du monde. De même, Scribonius prédit la couronne à Tibère. De même encore, un mathématicien annonça au même Tibère qu'un jour Galba régnerait, et pourtant Galba n'était pas du sang d'Énée. Du vivant même de Néron, l'astronome Séleucus promit à Othon l'empire. À la naissance de Vitellius, les généthliques lui présagèrent une fin funeste. Joseph, de grande renommée parmi les Hébreux, annonça que Vespasien régnerait à Rome. Enfin, le mathématicien

²⁷ Anthony Ossa-Richardson, *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought* (Princeton, N.J. Oxford : Princeton University Press, 2013), 34-35.

²⁸ Anthony Ossa-Richardson discute de l'importance des partis pris historiographiques dans l'interprétation des œuvres de Vanini, et notamment le fait que son rôle dans l'histoire de l'athéisme et du libertinage a incité les historiens à voir dans ses concessions aux thèses de Pomponazzi de pures ironies. L'historien anglais, qui s'intéresse spécifiquement à la façon dont les historiens des 16^e et 17^e siècles ont abordés la question des oracles, souligne le fait qu'aussi bien la thèse de l'imposture des oracles que celle de leur origine astrale sont cohérentes dans le cadre de l'écriture subversive de Vanini. Lui-même voit dans l'affirmation finale de leur imposture par le philosophe italien une forme de concession à l'orthodoxie : Ossa-Richardson, 136-40.

²⁹ Vanini, *Amphitheatrum aeternae Providentiae*, 220-26. Didier Foucault considère que Vanini, en réalité, nie l'existence de ces intelligences : Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque*, 550-54.

Asclerion augura de sa mort et de celle de César. Je passe sous silence une infinité d'autres exemples tirés de Plutarque, de Tite-Live, de Justin, de Valère-Maxime et d'autres auteurs parmi les plus sérieux³⁰.

Le crédit que Vanini accorde aux prodiges est également questionnable. Les exemples qu'il donne pour montrer que les intelligences célestes inspirent des oracles pour prévenir les hommes des grandes mutations du monde surprennent par leur trivialité. Il s'agit en effet non pas d'oracles rendus par des prophètes ou des sibylles, mais d'oracles rendus par des animaux : un chien, un cheval, un coq, et même des arbres ! Cette désacralisation des oracles rompt avec la majesté du gouvernement divin, et peut être vue comme une forme de moquerie à l'encontre de la thèse astrologique bâtie sur la participation des prophètes humains à la perfection céleste. Cependant, on peut également l'interpréter dans un sens contraire : pour Vanini, les hommes ne sont pas différents des autres animaux, et les intelligences sont des puissances impersonnelles ; leur action sur le monde doit donc s'effectuer aussi bien sur les uns que sur les autres ; dès lors, ce qui peut être vu comme une forme de parodie de l'action des oracles vient au contraire confirmer une conception de la nature où l'homme n'a pas une place centrale.

En conclusion, on peut dire que Vanini joue un rôle ambigu dans la diffusion des théories d'explication des miracles de Pomponazzi. D'un côté, il contribue à les diffuser en les présentant sous un angle résolument hostile à l'orthodoxie chrétienne. De l'autre, il semble également critiquer fondamentalement son propos. Ainsi, ses interprètes autorisés vont jouer un rôle déterminant dans la définition de ce qui constitue la philosophie « athée » de Vanini dans son attitude à l'astrologie.

³⁰ Vanini, *De admirandis*, 392-93. « Alexander : Finita oraculorum disquisitione, videamus, quomodo Sibyllae futuros rerum eventus praedicebant ? Iulius Caesar : An e corporum coelestium, quibus tanquam instrumentis ad mundi regimen Deus utitur, inspectione, atque contemplatione ? Ita quidem Aruspex Spuri[nn]a admonuit Caium Caesarem, ut caveret periculum, quod non ultra Idus Martias proferretur. Iulius Marathus, antequam nasceretur Augustus Caesar, ita vaticinatus est :[«] Natura cito pariet Regem populo Romano[»]. Sic Publius Nigidius, accepta eiusdem Augusti genesi, orbis Dominum natum esse affirmavit. Sic etiam Scribonius Tiberio Regna praedixit. Sic idem Mathematicus eidem Tiberio denunciavit Galbam aliquando imperaturum, cum tamen Galba ex Aeneadum familia non esset. Eadem ratione Seleucus Astronomus Othoni Caesari, superstite Nerone, promisit imperium. Sic genethliaci cognita Vitellij nativitate, infelicissimum eius exitum antenuntiarunt. Iosephus, fama magnus apud Hebraeos, Vespasianum dixit Romae imperaturum. Sic denique et non aliunde Asclerion Mathematicus suam et Domitiani Caesaris necem auguratus est. Infinitos prope alios ex Plutarcho, Livio, Iustino, Valerio Maximo et alijs gravissimis auctoribus in medium adducere possem, quos silentio praetereo. An ipsimet Vates et Sibyllae sub ea natae erant constellatione, quae confert facultatem vaticinandi? »

4 Conclusion

Vanini, accusé d'avoir enseigné l'athéisme de son vivant à Paris et à Toulouse, est perçu comme la preuve de l'existence d'athées dans le royaume et de leur prosélytisme occulte auprès des élites. Son arrestation est vantée comme le signe d'une prise de conscience salutaire de la gravité du problème au sein de la Robe. Elle inaugure un temps de raidissement juridique à l'encontre des manifestations publiques d'immoralité et d'irrégion, dont feront les frais d'autres écrivains hétérodoxes comme Jean Fontanier et le poète Théophile de Viau.

Aux yeux des savants du 17^e siècle, l'œuvre de Vanini joue également un rôle de révélateur des fondements de l'athéisme : elle est en effet considérée comme l'une des seules formulations philosophiques de celui-ci au début du 17^e siècle. Dans ce cadre, la présence dans celle-ci d'un discours en faveur de l'astrologie, en particulier une explication astrologique des miracles, incite ses lecteurs à considérer que l'astrologie sert de fondement philosophique à l'athéisme. Dès lors, les soupçons d'athéisme portés à l'encontre d'autres figures de l'astrologie, comme Ruggieri, Pomponazzi ou Cardan, se retrouvent confirmés.

Toutefois, un regard précis sur le contenu des affirmations montre qu'une telle interprétation est loin d'être évidente. Certes, Vanini se fait le promoteur de la thèse de l'horoscope des religions ; il propage et interprète les œuvres de Pomponazzi et Cardan dans sens résolument antichrétien. Néanmoins, son attitude vis-à-vis de ces auteurs n'est pas claire. Vanini s'en montre à la fois disciple et critique. Il est dès lors facile de projeter sur lui toutes sortes d'interprétations contradictoires. Dans ce contexte, la lecture « athée » et « astrologisante » du religieux carme apparaît le fruit des projections de ses lecteurs tout autant que de ses propres mots.

10

Les faiseurs des prédictions en procès (1614-1628)

« Par les ordonnances des roys tres-chrestiens faictes sur les plainctes des estats d'Orleans et Blois, tous devins et faiseurs de pronostications et almanachs, excedans les termes de l'astrologie licite, doivent estres punis extraordinairement et corporellement.

Loy sainte et iuste : mais assez peu observee¹. »

Mercuré françois pour l'année 1614

Pendant les trois premières décennies du 17^e siècle, en particulier les années 1614-1627, différents scandales troublent la communauté des faiseurs d'almanachs, les principaux représentants de l'astrologie judiciaire auprès du grand public. En janvier 1614, c'est tout d'abord le célèbre Morgard, le principal auteur d'almanach des années 1610-1614, qui voit ses prédictions accusées de propager la sédition et se retrouve pour cela condamné aux galères. Quelques années plus tard, en décembre 1621, c'est au tour de son confrère Jean Belot de susciter l'attention de la Couronne pour ses pronostications ; demeuré insaisissable, il déclenche l'écriture de plusieurs libelles anti-astrologiques en 1622-1623. Enfin, en juillet 1627, c'est le plus connu des faiseurs d'almanachs parisiens, Jean Petit, qui finit embastillé sur ordre de Richelieu à cause d'une de ses productions. Ainsi, en l'espace de quelques années, trois des plus importants représentants des faiseurs d'almanachs parisiens font l'objet de poursuites par la justice royale.

Ces trois affaires sont quasiment inconnues des historiens. Elles sont pourtant essentielles pour comprendre la dynamique du débat sur l'astrologie dans la société française au début

¹ « Seconde continuation du *Mercuré françois*, 1614 », in *Mercuré françois*, vol. 3 (Paris : Étienne Richer, 1617), 303-4.

17^e siècle. En ce qui concerne les relations entre la puissance civile et l'astrologie, elles sont à la cause de la réappropriation par la Couronne et la Robe de la question au détriment de l'acteur traditionnellement investi sur ces problématiques, l'Église. Elles replacent l'enjeu de l'encadrement des almanachs et pronostications au cœur de l'agenda politique pour la première fois depuis les ordonnances de 1561 et 1579, incitant ainsi le pouvoir royal à réformer la législation sur l'astrologie avec la déclaration du 20 janvier 1628 qui condamne toute forme de « prédictions concernant les états et personnes, les affaires publiques et particulières, soit en termes exprès ou couverts et généraux, n'y autres quelconques ». Ce sont les scandales des faiseurs de prédictions des années 1614-1628, plus que les états généraux de 1560-1561 et 1575-1576, qui constituent le moment où, dans la classe politique française, va s'ancre de façon durable l'idée que la présence de l'astrologie dans la société est nocive pour l'État.

Ces affaires recourent chronologiquement les autres scandales des années 1615-1620 ; nous avons toutefois pris le parti de les étudier séparément. Cela tient tout d'abord à la nature des événements eux-mêmes. L'objet du scandale est en effet très spécifique : il ne porte pas en effet sur un comportement privé ou sur des convictions cachées, mais sur des prédictions publiques publiées par le faiseur d'almanachs dans un recueil de pronostications. Le crime n'est donc plus de l'ordre de l'orthodoxie, une question traditionnellement dévolue au jugement de l'Église, mais de l'orthopraxie, un domaine où le prince et les magistrats peuvent se permettre de juger. En outre, ces affaires impliquent une communauté qui possède des caractéristiques sociologiques différentes des figures savantes de premier plan que sont Vanini ou Montalto : les faiseurs d'almanachs sont des savants de second, voire de troisième ordre, et l'histoire de la philosophie ou des sciences n'a absolument pas retenu leur nom. Restituer leur rôle dans la polémique anti-astrologique nous permet de comprendre le rôle joué par les « marges » scientifiques dans le processus de délégitimation de l'astrologie : la pratique de l'astrologie étant associée à une marginalité intellectuelle et sociale, la rejeter devient une marque de distinction. Enfin, ces affaires ne mobilisent pas les mêmes questions de société ni les mêmes enjeux philosophiques. Alors que dans les autres scandales, la condamnation de l'astrologie est insérée dans une condamnation beaucoup plus générale des pratiques hétérodoxes, ici seule la pratique de l'astrologie est en procès. L'enjeu est principalement politique et non religieux : la Couronne et les magistrats ne remettent pas en

cause l'orthodoxie des faiseurs d'almanachs, mais leur soumission au régime, et par là la capacité du discours astrologique à se conformer aux nouvelles exigences de l'absolutisme royal en construction.

Dans ce chapitre, nous reconstruisons l'historique de ces affaires en nous intéressant particulièrement à leur insertion dans les luttes politiques du début du règne de Louis XIII. Nous nous intéressons également à leurs répercussions sur la polémique anti-astrologique ainsi que sur la législation en matière d'almanachs et de pronostications.

Le fait que de telles affaires se produisent pendant les années 1610-1630 n'est pas sans lien avec le contexte politique et scientifique de ces années. Les premières décennies du 17^e siècle sont en effet considérées comme le point de départ du tournant absolutiste de la monarchie française, qui tente de centraliser entre ses mains l'intégralité des pouvoirs de l'État et s'affranchir des contre-pouvoirs traditionnels, alors que se constitue l'idéal de la monarchie de droit divin. Dans ce contexte, le pouvoir royal est particulièrement sensible au contrôle du discours politique, qu'il soit savant ou pamphlétaire ; ce contrôle s'exerce non seulement par la censure ou le fait de rallier à sa cause les auteurs d'ouvrages, mais aussi en faisant disparaître les instances traditionnellement productrices de discours politiques. Or la littérature astrologique est justement une production où s'exprime traditionnellement une conception cosmique de la vie politique : la vie du royaume y semble rythmée par les cycles de génération et de corruption dans lesquels le prince apparaît à la fois l' élu et le jouet des astres. Dans cette perspective, une confrontation entre le pouvoir royal et la communauté des faiseurs d'almanachs apparaît nécessaire. Cette tension de fond est exacerbée par le contexte particulier des années 1610-1623, où les luttes de pouvoir entre Marie de Médicis, Louis XIII et les Grands provoquent une véritable « guerre de libelles » où chaque parti essaie de prendre le contrôle d'une opinion publique qui commence à se constituer.

En outre, du point de vue des faiseurs d'almanachs, les années qui suivent l'assassinat du roi Henri IV constituent un temps particulièrement propice à leur production. L'affaiblissement de la censure consécutif à la dégradation de la situation politique instaure un climat libéral pour l'imprimerie qui conduit à la multiplication des productions ; dans une telle situation, les nouveaux acteurs désireux de s'imposer sur le marché fortement concurrentiel des almanachs sont amenés à jouer la surenchère et enfreindre de plus en plus nettement les règles concernant les prédictions politiques – le but étant bien entendu d'attirer

des lecteurs avides de sensationnel en leur offrant ce qui est interdit. De plus, plusieurs astrologues savent tirer profit de la mort du souverain Bourbon pour mettre en scène leurs talents de pronostiqueurs, n'hésitant pas même à faire imprimer de fausses prédictions antidatées pour prouver aux lecteurs crédules les pouvoirs étonnants de l'astrologie judiciaire : la stratégie semble marcher puisque l'intérêt général du public pour cet art connaît un regain important dans les années 1610-1625, poussant les imprimeurs à prendre le risque de réimprimer les manuels prohibés d'astrologie pour satisfaire leurs demandes. Un tel regain d'influence du discours astrologique n'est pas sans conséquence puisqu'il contribue à donner au problème des prédictions astrologiques une importance aux yeux des autorités civiles – toujours dans la crainte de l'émergence de contre-pouvoirs. Sachant que depuis la fin du 16^e siècle de plus en plus de voix s'élèvent pour contester la légitimité de ces prédictions au regard de la philosophie, de la religion et de la loi civile, on comprend qu'une confrontation entre la Couronne et la petite communauté des faiseurs d'almanachs est inévitable.

1 Le nouvel intérêt des Bourbons pour les almanachs et pronostications

Afin de comprendre pourquoi la question des almanachs et pronostications devient un enjeu politique dans les années 1610-1630, il convient de revenir sur les relations complexes qu'entretient la nouvelle dynastie des Bourbons avec ces productions à la réputation peu honorable. Après avoir montré la défiance des souverains Valois pour ces productions de seconde zone, nous verrons comment les gouvernements d'Henri IV puis de Marie de Médicis et Louis XIII en saisissent l'important potentiel pour la propagande royale et tentent de les utiliser pour la construction de la légitimité politique du Roi.

1.1 Une tradition de défiance de la monarchie envers les almanachs et pronostications

Au 16^e siècle, les relations entre les souverains Valois et la communauté des faiseurs d'almanachs oscillent entre l'indifférence et la méfiance mutuelle. Pour la monarchie et la Chancellerie – son bras armé en matière de police du livre – les almanachs et pronostications sont avant tout une production peu prestigieuse, entachée de superstitions : il convient de l'encadrer pour éviter qu'elle se fasse le vecteur de propos séditionnels ou qu'elle propage des prédictions offensantes pour le Roi ou la religion ; néanmoins, elle ne présente guère d'intérêt

pour le prestige du Roi. Du reste, Catherine de Médicis et, avec elle, ses fils accordent du crédit aux prédictions de l'astrologie judiciaire et n'ont pas de raisons de vouloir les instrumentaliser. Dans ce contexte, le rôle des almanachs et pronostications dans la propagande royale est nul, hormis dans les rares cas où leur auteur obtient une certaine renommée, comme cela s'observe à propos de Nostradamus ou d'Antoine Crespin ; dans ce cas, c'est la logique du patronage élitiste qui prime, et le monarque va chercher à attacher à son service des astrologues perçus comme particulièrement talentueux. Pour le reste, la politique tenue par la Couronne à l'égard des almanachs et pronostications s'inscrit dans sa politique plus générale à l'égard de l'astrologie où alternent tolérance et répression : tolérance puisque, en privé ou la Cour, Catherine de Médicis et les trois derniers Valois tolèrent voire encouragent une pratique savante et mondaine de l'astrologie, héritière de la Renaissance, que la pratique des horoscopes reste répandue et que l'imaginaire astrologique est employé dans la communication royale afin de servir d'instrument de légitimation du pouvoir monarchique ; et répression puisque, hors de la Cour, la monarchie cherche à réprimer les astrologues judiciaires et censurer les productions astrologiques.

La législation sur les almanachs et pronostications de 1561 et 1579 illustre bien cet état de fait : elle est avant tout une législation répressive, guidée par la volonté d'éviter les manifestations superstitieuses de l'astrologie et empêcher qu'elle serve de justification pour la sédition. Son principal objectif n'est pas de conformer le discours des almanachs à la politique royale, mais avant tout à normaliser le contenu doctrinal du discours astrologique. L'appel à la titulature traditionnelle des évêques au lieu de celle de la Chancellerie en est l'illustration significative : c'est le gardien de l'orthodoxie et non le défenseur des intérêts du Roi qui est chargé de permettre ou interdire les almanachs ; l'objectif est religieux et non politique. Quant à l'ingérence des juges civils dans la censure des almanachs – principale nouveauté du texte de 1579 – elle découle moins de la prise en compte du caractère politique de ce type de prédictions que de l'objectif pour la Couronne de centraliser entre ses mains l'intégralité du pouvoir de permission et de censure du livre. En ce sens, les ordonnances s'inscrivent dans la continuité de l'ordonnance de Charles VIII de 1490 : elles participent à la mission de « bouclier de la Foi » revendiquée par le Très-Christien. L'objectif politique vient dans un second temps : la purification de la société de ses éléments diaboliques,

nécessairement séditieux, est une condition nécessaire à la concorde civile et à l'avènement de la République chrétienne.

L'opportunité de transformer les almanachs en outil de la propagande royale n'a été saisie ni par le gouvernement de Catherine de Médicis ni par celui d'Henri III. Il est vrai, le pouvoir royal n'est pas à l'initiative des deux articles sur les almanachs et pronostications : l'article 26 de l'ordonnance de 1561 et l'article 36 de l'ordonnance de 1579 sont adoptés à la suite des remontrances du clergé et du tiers état, et dans ce processus la Chancellerie joue un rôle modérateur en orientant le contenu des textes sur la question de la littérature astrologique. Toutefois, il illustre l'incapacité des derniers souverains Valois à s'appuyer sur la littérature de seconde zone et les libelles pour servir de vecteur à la communication royale – une erreur que ne font pas leurs adversaires de la Ligue.

Si la monarchie se montre méfiante à l'égard des faiseurs d'almanachs, la réciproque est également vraie. Les faiseurs d'almanachs du 16^e siècle, contrairement à leurs homologues du 17^e siècle, n'ont pas intérêt à montrer un loyalisme particulier à l'égard de la monarchie. Certes, le contenu de leurs prédictions est conformiste voire conservateur : les astrologues par stratégie, afin de ne pas froisser d'éventuels puissants, et par idéologie, l'ordre du monde est établi par les astres et par Dieu, ne font pas de prédictions qui puissent s'apparenter à une remise en question de l'ordre social ou un appel explicite à la sédition. Néanmoins, pendant les guerres de religion, rares sont les astrologues qui s'adonnent à la glorification du pouvoir royal, alors pourtant que le discours astrologique se prête particulièrement bien à cet usage : les personnalités astrologiques de la cour des Valois puis des Bourbons font volontiers usage de la rhétorique néoplatonicienne identifiant dans la personne royale la tête du corps social pour créer une image d'un roi réceptacle privilégié des influences célestes.

Cette situation peut s'expliquer premièrement par des raisons économiques et sociologiques : les faiseurs d'almanachs, vivant pour l'essentiel loin de Paris, cherchent à obtenir les faveurs de personnalités influentes localement plutôt que celles d'un Roi lointain ; ils visent en premier lieu une clientèle de proximité attirée dans leur cabinet par la publicité que leur font leurs almanachs. Antoine Crespin dédie ainsi ses pronostications pour l'année 1571 à la princesse de La Roche-sur-Yon, Philippes de Montespedon de Beaupréau, veuve de Charles de Bourbon-Montpensier et première dame d'honneur de Catherine de Médicis : il s'agit d'une personnalité appartenant au même cercle de sociabilité que son protecteur,

Honoré de Savoie, comte de Tende. Himbert de Billy et le seigneur de Cormopède, géographiquement rattaché à la Bourgogne et aux Lyonnais, dédient leurs productions à des figures régionales : Himbert de Billy dédie ainsi son almanach pour l'année 1587 à l'archevêque de Besançon, et celui pour l'année 1588 à Jacques de La Fin, conseiller au Conseil privé du Roi, une personnalité majeure du Nivernais ; l'almanach du seigneur de Cormopède pour l'année 1592 est dédié au comte de Monterevel, Antoine de La Baume, qui exerce la fonction de grand gruyer (officier en charge des forêts) du comté de Bourgogne, tandis que celui pour l'année 1593 contient deux dédicaces, l'une à la comtesse de Monterevel, Nicole de Montmartin, et l'autre aux « inquisiteurs ». L'un des seuls faiseurs d'almanachs à s'adonner à des dédicaces princières, Florent de Crox, choisit d'honorer le parti de François de France, duc d'Alençon, et non celui du Roi. Ce positionnement social, enraciné dans des logiques de clientèles qui traduisent le rôle subalterne des faiseurs d'almanachs, se traduit également dans le positionnement idéologique. Les faiseurs d'almanachs, à l'image de la classe moyenne française, se rapprochent des ligueurs. Le seigneur de Cormopède se montre ainsi particulièrement intransigeant envers les hérétiques ; en 1592 et 1593, il n'appelle pas à la fidélité au Roi, mais à la paix dans le royaume. Jusqu'aux dernières années du 16^e siècle, la monarchie et les faiseurs d'almanachs vivent donc dans des mondes séparés et ne possèdent pas d'intérêts communs.

1.2 Les almanachs au prisme de la nouvelle stratégie de propagande royale des Bourbons

La situation change avec l'accession au trône de la nouvelle dynastie des Bourbons. Contrairement à ses prédécesseurs, Henri IV parvient à faire de ses alliés les faiseurs d'almanachs qui deviennent rapidement les thuriféraires du pouvoir en place. On ne sait pas bien comment s'est opéré le processus : s'agit-il d'une initiative des faiseurs d'almanachs ou bien le mouvement a-t-il été initié par la Couronne elle-même ? Très probablement, l'initiative est à mettre du côté des premiers. Au tournant des années 1600, la communauté des faiseurs d'almanachs est en effet en pleine mutation : plusieurs des grandes productions de la fin du 16^e siècle, les almanachs d'Himbert de Billy, du seigneur de Cormopède ou de Florent de Crox, à l'allégeance douteuse et encore teintée des soupçons de la Ligue, stoppent avec la mort ou la retraite de leurs auteurs ; l'appel d'air provoque l'afflux d'une nouvelle génération qui n'a pas été impliquée dans les conflits politiques du siècle précédent et qui se montre beaucoup

plus spontanément royaliste. C'est le cas en particulier à Paris. Après des décennies de vache maigre, le marché de l'imprimerie connaît un nouvel essor dans la capitale à la faveur de la paix. Plusieurs faiseurs d'almanachs émergent localement, soutenus par les imprimeurs-libraires comme Pierre Ménier, Fleury Bourriquant ou Jean Promé. Ces nouveaux venus affichent publiquement leur nom comme François Galandius, Noël-Léon Morgard, Jean Belot et Jean Petit, ou bien décident de rester anonymes et contrefont les noms et marques d'anciens faiseurs d'almanachs célèbres comme Florent de Crox, Himbert de Billy ou Claude Fabry.

En quête de légitimité, conscients de la précarité de la profession de faiseur d'almanachs, ils tentent par tous les moyens de s'attirer les bonnes grâces d'un pouvoir beaucoup plus présent à Paris qu'à Lyon, Rouen ou Troyes. On voit ainsi se développer la pratique de la dédicace au Roi qui va devenir l'un des traits caractéristiques de l'almanach d'Ancien Régime. Cette pratique était jusque-là réservée à des productions de premier plan, des almanachs composés par des astrologues célèbres ou par des mathématiciens pensionnés par le Roi. Elle se multiplie parmi les productions de second ordre qui y voient un moyen de se rendre plus sérieuses aux yeux du public et plus tolérables au regard des autorités. On trouve ainsi cette pratique parmi les nouveaux venus sur le marché des almanachs qui n'ont pas encore de réputation et craignent la férocité de la censure. L'un des premiers à en faire l'usage est l'*Almanach Journalier & perpétuel nouv[el]lement inventé* de François Galandius, publié en 1608 à Rouen par l'imprimeur-libraire Jean Petit. Galandius, qui se présente lui-même comme « philomathématicien et siderographe » à Paris, est un fabricant d'instruments mathématiques qui réside à Paris sur l'île Saint-Louis. Inconnu, n'ayant aucun protecteur pour soutenir sa publication, il la dédie faute de mieux « au tres-chrestien, tres-clement, et tres-invincible roy de France et de Navarre Henry IV ». La pratique se retrouve également chez les auteurs de contrefaçons publiées après la mort de leur auteur. Il s'agit alors de rendre acceptable aux yeux des censeurs une publication douteuse du point de vue légal : un faux almanach de Florent du Crox paru pour l'année 1596 à Paris fait ainsi figurer une dédicace « au Roi Très-chrétien de France et Navarre » ; Florent de Crox avait pourtant l'habitude de dédier ses livres à des personnalités de moindre importance ; le contenu des prédictions est au diapason avec les annonces de paix proférées par le nouveau monarque et annonce un avenir radieux bien éloigné du pessimisme habituellement affiché par les productions du

même type (« Temps fort constant lors regnera/lupiter, Mars, nul ne sera contraire [sic]/Sol & Venus, nous donnera,/Biens suffisans, et nécessaire² »). On retrouve le même usage dans d'autres productions contrefaites des années 1610.

Du point de la monarchie, une telle initiative est profitable et le mouvement a sans doute été encouragé par Henri IV lui-même. Il n'a qu'à donner des consignes à la Chancellerie pour que soient favorisés les almanachs glorifiant le nouveau Roi. On sait le Navarrais extrêmement attentif à mettre de son côté les voix qui ont l'oreille de son peuple : impressionné par la facilité avec laquelle la Ligue est parvenue à traîner la réputation de Catherine de Médicis et d'Henri III dans la boue grâce à ses pamphlets diffamatoires, Henri IV saisit très tôt l'importance des libelles dans la communication royale. Dès son entrée à Paris en 1594, des tracts sont distribués à la population afin de l'inviter à se rallier au nouveau souverain Bourbon, et Sully confesse lui-même être particulièrement habile en la matière³. Du reste, Henri IV possède également une attitude envers l'astrologie différente de celle de ses prédécesseurs : même s'il continue de faire confiance à certains spécialistes comme ses médecins ou Cosimo Ruggieri, il est réputé extrêmement sceptique envers les pronostications et affiche un dédain marqué pour le contenu des almanachs. Dans ce contexte, il lui est facile de considérer que les prédictions ne sont pas guidées par des impératifs scientifiques, mais par des considérations beaucoup plus vénales, et qu'il est dès lors possible d'en influencer le contenu.

1.3 Un effort poursuivi sous Marie de Médicis

Après la mort d'Henri IV le 14 mai 1610, les marques d'allégeance des faiseurs d'almanachs deviennent plus nombreuses. Alors que le pouvoir royal connaît un regain de sympathie exceptionnel, plusieurs faiseurs d'almanachs essaient de s'afficher en faveur du nouveau régime. Ainsi, un an après avoir fait paraître un almanach sans dédicace sous le faux nom d'Himbert de Billy en 1611, l'imprimeur-libraire Fleury Bourriquant décide de faire paraître une nouvelle version de cet almanach pour l'année 1612, placé cette fois-ci sous le faux nom de Claude Fabry et assorti de marques d'affection en faveur du jeune Louis XIII : l'almanach est non seulement dédié au Roi, mais il fait figurer également un portrait du jeune souverain

² Florent De Crox, *Almanach pour l'an de bissexe M. D. IIII. XX. XVI. Composé par M. Florent de Crox, disciple de deffunct M. Michel Nostradamus* (Paris : Hubert Velut, s. d.).

³ Jean-François Dubost, *Marie de Médicis: la reine dévoilée*, Biographie Payot (Paris : Payot, 2009), 346.

accompagné d'un poème dédicatoire. En parallèle, le pouvoir royal montre de plus en plus d'intérêt pour ces productions qui se multiplient avec le relâchement de la censure et la publicité inattendue que la mort d'Henri IV a donnée aux prédictions des astrologues. Dès les lendemains de la mort du Roi, la régente Marie de Médicis comprend qu'il lui faut tenir l'opinion populaire pour asseoir sa légitimité de régente. Or les almanachs sont l'une des rares productions à être achetées même par les plus humbles chaumières.

L'action de la Reine se manifeste de façon négative et de façon positive : négative par la censure – Marie de Médicis fait ainsi interdire l'almanach de Morgard en 1611 sous prétexte que ses prédictions l'effraient – et positive en utilisant certains almanachs pour servir d'instruments à la propagande royale. Dans les années 1610-1620, cette propagande passe principalement par l'illustration et peu par le contenu des prédictions astrologique. Au moyen d'images diffusées dans les almanachs-placards et affichées tout au long de l'année sur les portes des maisons, la Couronne cherche à convaincre de son autorité et de sa sacralité jusque dans l'intimité des demeures. L'almanach pour l'an 1611 imprimé par Jean Le Clerc en est un très bon exemple. En 1611, l'imprimeur de la rue Saint-Jacques fait imprimer un almanach-placard intitulé « Almanach pour l'an mil six cens unze, composé par M. David Origan, grand astrologue de l'Empereur⁴ ». Le nom d'auteur est un pseudonyme, le véritable David Origanus étant alors en Allemagne : peut-être s'agit-il d'un almanach composé par le Lyonnais Annibal Polet, qui se revendique dans les années 1620 « disciple du sieur Origanus » – de fait, bien qu'étant imprimé à Paris, le texte indique les dates des foires de Lyon. L'almanach est « dédié au très chrestien Roy de France et de Navarre » et fait figurer une grande gravure du maître graveur parisien Léonard Gaultier : elle représente la scène évangélique de l'épiphanie, c'est-à-dire l'adoration de l'Enfant-Jésus par les « mages venus d'Orient », surnommés rois-mages, dans la crèche. Une telle scène est particulièrement adaptée à la période de vente des almanachs puisque la « fête des Rois » - comme elle l'est déjà appelée – a ordinairement lieu le 6 janvier et qu'il est d'usage dès la fin du 16^e siècle d'afficher dans les maisons des images pieuses ou des scènes bibliques. En réalité, l'iconographie traditionnelle de la scène est détournée pour devenir un instrument de légitimation du nouveau souverain Bourbon, Louis XIII.

⁴ *Almanach pour l'an mil six cens unze, composé par M. David Origan, grand astrologue de l'Empereur [placard]* (Paris : Jean Le Clerc, 1611), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002415j>.

En effet, à la différence de l'iconographie traditionnelle où l'on représente les trois rois-mages Melchior, Gaspard et Balthazar – représentation allégorique des différents peuples de l'humanité – venir présenter leurs offrandes au Christ nouvellement né, ici ce sont les enfants royaux, en premier lieu le jeune Louis XIII, qui offrent l'or, l'encens et la myrrhe à l'Enfant-Jésus debout sur les genoux de la Vierge Marie. On voit ainsi le jeune roi de France, au premier plan, tendre le présent de l'or au Christ et recevoir en échange sa bénédiction. Derrière lui, en retrait sont placés le jeune Henri-Nicolas duc d'Orléans (qui mourra dans l'année) et le jeune Gaston duc d'Anjou (qui devient à la mort de son frère Gaston d'Orléans). De chaque côté de la scène figurent les personnalités de la Cour : à gauche les hommes, avec en premier plan Henri IV, suivi des princes de sang ; le défunt ne porte pas la couronne royale, désormais aux pieds de son fils ; à droite, les femmes de Cour, avec au premier plan, Marie de Médicis, représentée avec la couronne royale. La symbolique de l'image obéit à une codification extrêmement précise qui suit l'agenda royal. La personnalité royale est présentée dans une attitude de majesté et de piété afin de montrer au peuple son pouvoir souverain et son orthodoxie ; la légitimité du premier caractère apparaît dans la représentation de la continuité dynastique en la personne d'Henri IV, celle du second à travers la bénédiction du Christ conférée à Louis XIII qui rappelle le caractère divin de son sacre. L'almanach, par son illustration, sert donc d'outil pour la propagande royale. Il est loin d'être le seul. L'*Almanach* de Claude Morel sert plusieurs fois de support à la communication royale pendant les années 1610. Scènes bibliques revisitées, représentations du mariage royal entre Louis XIII et Anne d'Autriche, grands portraits du Roi... toutes ces illustrations servent à normaliser la présence royale auprès de ses sujets.

L'effort de « royalisation » des almanachs est néanmoins incomplet. En effet, il se cantonne surtout au paratexte tandis que le contenu des prédictions astrologiques reste peu touché. Dans l'immédiat, la monarchie ne voit pas la nécessité de contraindre les astrologues outre mesure sur ce sujet : ceux-ci sont spontanément conformistes et ne publient pas de prédictions hostiles au Roi. Toutefois, il ne s'agit pas là d'une tolérance, mais d'un pacte tacite. Dans un royaume traversé par la double révolution de l'absolutisme et de la Contre-réforme, les astrologues, pour survivre, se doivent de montrer leur fidélité au Roi et à l'orthodoxie catholique. C'est le premier aspect de ce pacte qui va être rompu par l'astrologue Morgard en 1614.

2 L'affaire Morgard (1614)

En janvier 1614, comme chaque année au Nouvel An, l'astrologue Noël-Léon Morgard fait paraître son almanach qui contient le calendrier de l'année en cours et des prédictions astrologiques associées. La publication fait grand bruit. Certaines prédictions, dit-on, sont jugées offensantes par la Couronne. Leur auteur est traduit devant le Parlement puis condamné aux galères. Pour la première fois, un faiseur d'almanachs est condamné pour ses prédictions. Les conséquences de cette affaire sont redoutables pour les astrologues. La Cour et la notabilité parisienne se mobilisent pour dénoncer la menace que ceux-ci font peser sur la vie politique. La classification juridique du crime d'astrologie évolue : l'astrologue peut désormais être condamné non plus seulement comme devin, mais comme séditieux et auteur de crime de lèse-majesté. L'affaire aboutit à la constitution d'une jurisprudence où la pratique de l'astrologie judiciaire est condamnée non plus sur la base de critères religieux, mais sur la base de critères politiques.

Comment comprendre qu'un simple almanach mène à une réévaluation complète des relations entre astrologie et politique ? C'est tout l'enjeu de l'affaire Morgard. Après avoir retracé le parcours de l'astrologue, nous allons reconstruire le déroulement de l'affaire pour essayer de comprendre comment de simples prédictions astrologiques publiées dans un almanach sont devenues un scandale d'état.

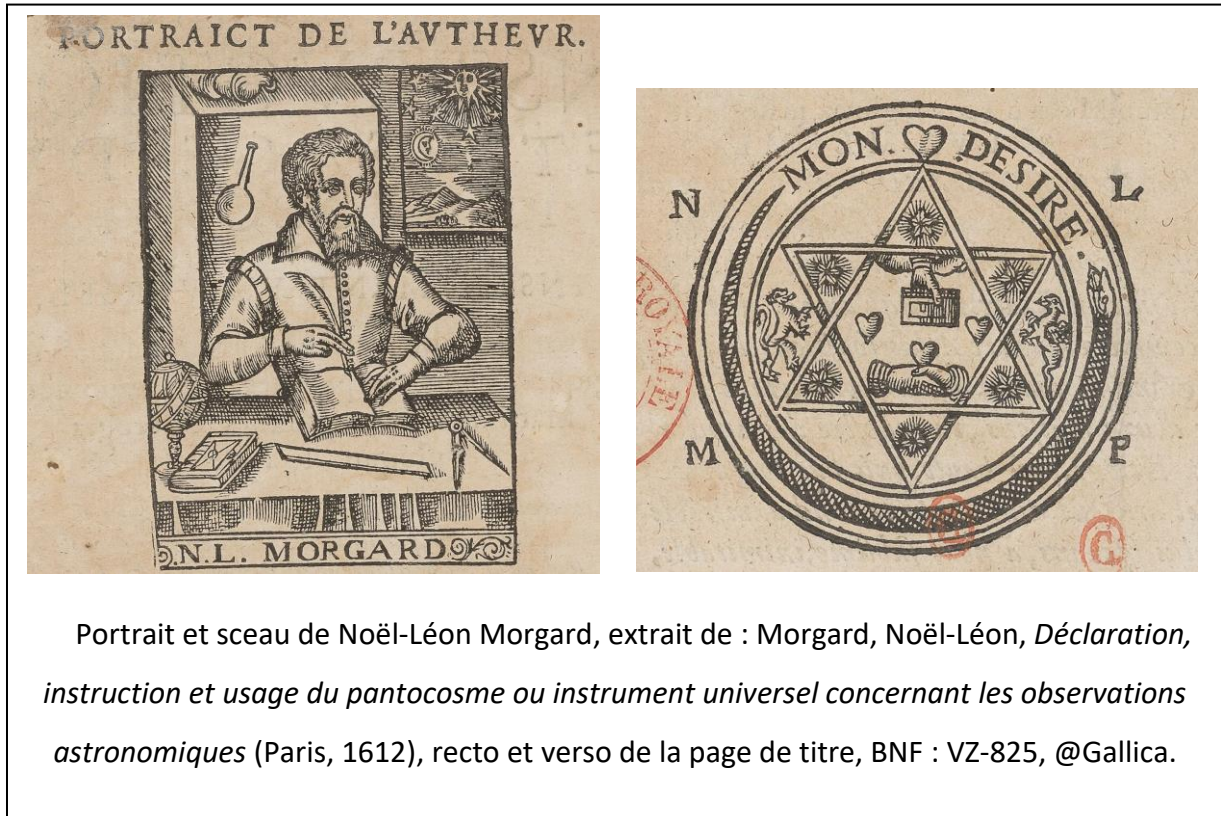
2.1 Itinéraire d'un faiseur d'almanachs à scandale

2.1.1 Des débuts obscurs

Noël-Léon Morgard est l'un des principaux auteurs d'almanachs parisiens des années 1605-1615⁵. De sa vie, comme de celle de l'essentiel des rédacteurs d'almanachs de cette période, on sait peu de chose. Ses origines sont obscures : si l'on se fie au déroulé de sa carrière il est probablement né avant 1580, mais sa disparition précoce ne nous permet pas d'en savoir plus sur son âge ; on ne sait rien sur son lieu de naissance. Son parcours éducatif n'a pas non plus laissé de traces. On peut supposer qu'il a reçu une formation universitaire – ses compétences en mathématiques et le fait qu'il se présente comme un professeur en ce domaine militent en

⁵ On a souvent désigné Morgard comme troyen, mais tous les événements l'impliquant se passent à Paris. Il se dit lui-même « parisien ».

ce sens – toutefois, il ne s'exprime pas en latin. Du reste, il ne serait pas le premier faiseur d'almanachs à être passé par les bancs des collèges : son contemporain l'astrologue Jean du Châtelet a lui-même été formé à l'université de Valence, puis parvenu à Paris avec l'espoir d'obtenir un poste d'enseignement dans l'un des collèges parisiens, ce n'est qu'après avoir



essuyé une déconvenue dans ce domaine qu'il est devenu astrologue. Le parcours de Morgard est peut-être similaire.

Le début de carrière de Morgard est lui aussi entaché d'obscurité. Il existe bien un ouvrage de lui intitulé *Propheties de maistre Noël-Léon Morgard professeur ès mathématiques présentées au roy Henry le Grand, pour ses estrennes en an 1600*⁶ : il contient 68 prédictions en vers dans le style des quatrains de Nostradamus à propos de l'avenir de la monarchie française. Toutefois, la correspondance quasi exacte des certaines prédictions avec l'histoire du règne de Henri IV jusqu'à sa mort en 1610 montre qu'il s'agit d'un faux, ou plus précisément un ouvrage antidaté, que l'astrologue a probablement composé dans les années 1611-1612. Si l'on exclut l'hypothèse d'une carrière commencée vers 1600, il faut supposer que Morgard fait probablement ses débuts dans le secteur des almanachs dans les années 1605-1608. La

⁶ Noël-Léon Morgard, *Propheties de maistre Noël-Léon Morgard professeur ès mathématiques présentées au roy Henry le Grand, pour ses estrennes en an 1600, contrevenant plusieurs prédictions sur l'alliance d'Espagne*, s. d.

période est alors propice à l'irruption de nouvelles figures sur le marché : les grandes productions des guerres de religion, celles d'Himbert de Billy ou du seigneur de Cormopède, sont alors vieillissantes et leurs auteurs originaux vraisemblablement décédés. La première trace certaine de son activité date de 1609. Dans son *Journal*, le jeudi 10 décembre 1609, Pierre de l'Estoile indique qu'il a acheté un almanach de Morgard pour « dix-huit deniers » et nous apprend par la même occasion que les prédictions de l'astrologue se démarquent de celles de ses concurrents « pource qu'il est bon bavard et a plus de babil que les autres⁷ ». Morgard s'est donc déjà constitué une réputation, et celle-ci ne va cesser d'augmenter.

De quoi celui-ci vit-il ? On sait qu'être faiseur d'almanachs n'est jamais une profession principale, et que les quelques dizaines de livres que rapporte la rédaction d'un almanach ne font pas vivre quelqu'un. Puisque Morgard s'affiche publiquement comme astrologue, il vit sans doute de consultations d'astrologie, comme beaucoup d'autres faiseurs d'almanachs. Toutefois, on peut aussi se demander si l'auteur ne possède pas d'autres activités en lien avec l'alchimie. On sait son intérêt pour cette discipline. On a ainsi conservé de lui un manuscrit signé « Natalis Morgard », achevé l'an 1606, intitulé « Aulcune bonne ottorité de philosophie naturelle par quoy on peult veritablement congnoistre de quoy est faitte et composées les oeuvres d'argent vif crud des philosophes⁸ ». Ce manuscrit est sans nul doute authentique puisqu'il faisait partie des anciens papiers du chancelier Séguier : selon toute vraisemblance, il s'agit d'un manuscrit saisi lors de l'arrestation de Morgard en 1614, récupéré ensuite par un parlementaire, puis par le chancelier une fois l'affaire instruite. Mis à part ce document, on ne connaît pas d'autres preuves textuelles témoignant des travaux alchimiques de l'astrologue : ni ses prédictions ni ses textes d'astrologie n'en font état. Toutefois, son intérêt en la matière n'est pas secret. Dans le seul portrait que l'on connaisse de lui, qui paraît en tête d'un de ses ouvrages, Morgard est représenté comme astrologue et alchimiste : on l'y voit affublé des attributs traditionnels de l'astrologue, au bureau, la plume à la main écrivant dans un livre, devant lui posés un globe, un livre, fermé, une règle et un compas, derrière lui une fenêtre ouverte où l'on voit le Soleil et la Lune ; on y trouve également présent en arrière-plan un attribut d'alchimiste, un fourneau avec une cornue. Le sigle officiel de Morgard affiché sur la couverture d'un de ses ouvrages mobilise également une symbolique alchimique complexe :

⁷ Pierre de l'Estoile, *Journal pour le règne de Henri IV [1601-1609]*, vol. 2 (Paris : Gallimard, 1958), 561.

⁸ BNF Ms. Français 19959.

on y trouve une étoile de David inscrite dans un cercle entouré d'un serpent, affublée d'un lion et d'un basilic, avec dans chaque branche une étoile resplendissante, et au centre une main sortant d'une nuée tenant un livre, entourée de trois cœurs se tenant au-dessus d'une foi en fasce (poignée de main vue de côté). Comment expliquer ce goût pour l'alchimie ? Morgard n'est pas le seul à s'intéresser aussi bien à l'astrologie qu'à l'alchimie : d'autres savants de la même époque aiment à cultiver ces deux disciplines, comme les médecins Jean-Baptiste Morin et William Davisson hébergés par l'évêque de Boulogne, Claude Dormy, ou le professeur de philosophie à l'Université de Paris Antoine de Villon. Toutefois, un tel goût est extrêmement rare chez un individu qui ne possède pas une formation en médecine. On peut se demander si Morgard ne serait pas issu d'une famille de fabricants de bière parisiens, ce qui expliquerait cet attrait ; il utilise en effet pour sigle l'étoile de David, l'emblème des brasseurs parisiens : elle représente de façon superposée les quatre symboles alchimiques des éléments utilisés dans la bière (eau, air, feu, terre). Le cas ne serait pas isolé : Johannes Hevelius, le célèbre astronome de Danzig, est lui aussi un brasseur, et utilise les fonds que lui procure son commerce de bière pour financer son coûteux matériel astronomique. Quoi qu'il en soit, c'est uniquement pour ses activités astrologiques que Morgard s'est fait connaître de son temps et pour la postérité, et c'est sur elles que nous allons nous concentrer désormais.

2.1.2 Les premiers ennuis avec la Couronne (1611)

La carrière de faiseur d'almanachs de Morgard connaît un tournant après la mort d'Henri IV. À partir de ce moment, sa célébrité va en s'amplifiant, et avec elle arrivent les premiers ennuis avec la Couronne. Son premier almanach composé après l'assassinat d'Henri IV, celui pour l'année 1611, est ainsi interdit après l'intervention directe de Marie de Médicis. Le texte est aujourd'hui perdu et il ne nous est pas possible d'en vérifier le contenu. Toutefois, L'Estoile, qui a vu cet almanach le 30 novembre 1610, peu de temps après son impression, nous explique les raisons de ce geste : « [l'almanach] fust defendu par la Roine Régente, qu'on disoit en avoir eu peur », « à cause qu'il prédisoit toutes choses funestes et malencontreuses, comme pestes, guerres, renversemens d'Estats, avec morts de rois et de roines ». Pour le chroniqueur, le geste est justifié : tout en réprouvant cette crainte qu'il estime infondée « encores que toutes ces prédictions-là ne soient que pures chimaeres et resveries », il approuve la condamnation des faiseurs de prédictions et appelle à la plus grande sévérité contre ceux qui se mêlent de prédire l'avenir. De fait, alors que plane le spectre d'une nouvelle

guerre civile, l'astrologue s'est montré malhabile : ses prédictions de troubles, qui seraient passées inaperçues en temps de paix, peuvent être interprétées comme des appels à la sédition après la mort du Navarrais. Trop connu pour être négligé, n'ayant pas su montrer son allégeance envers le pouvoir en place, Morgard est logiquement censuré.

Les conséquences de cette première incartade furent-elles limitées à une simple interdiction de ses pronostications ? On ne sait pas. Toujours est-il que Morgard, qui réside à alors dans le Quartier latin, près de l'église Saint-Hilaire (aujourd'hui disparue) tente de se bâtir une nouvelle respectabilité d'astrologue fidèle au Roi et de savant. C'est probablement pendant cette période que l'astrologue fait imprimer et circuler ses *Propheties de Maistre Noël-Léon Morgard*, un petit livret contenant des prédictions supposément présentées à Henri IV pour étrenne au Nouvel An 1600 : ce faux a pour but de faire croire que l'astrologue avait prédit à l'avance les grands événements politiques du règne du roi Bourbon, y compris sa mort – une façon habile de montrer sa fidélité à la Couronne et ses talents de pronostiqueur. Morgard veut également se présenter comme un mathématicien capable de publier des ouvrages semblables à ceux de ses homologues de l'université de Paris. Au milieu de l'année 1612, il fait paraître son premier traité savant : la *Déclaration, instruction et usage du pantocosme ou instrument universel concernant les observations astronomiques*⁹. Il s'agit d'un traité d'astronomie pratique et de cosmographie d'une centaine de pages qui présente différents instruments et moyens de calcul permettant de déterminer différentes données utiles à l'astronomie, l'astrologie, la cosmographie et la chorographie comme les jours du calendrier, les heures de lever et de coucher des astres, la latitude et la longitude d'un lieu, les aspects entre les planètes, la hauteur d'un astre, la distance entre deux villes, etc. Le contenu n'est guère original, mis à part une astucieuse table de calcul, mais il est au niveau des traités de cosmographie des mathématiciens contemporains. L'ouvrage est de belle facture. Il n'affiche pas de nom de libraire et a probablement été imprimé aux dépens de l'auteur chez qui il se vend. Sur la couverture figure le sigle de Morgard ainsi que sa devise « mon cœur désire ». Un portrait de l'auteur figure sur la deuxième de couverture. Un épigramme de Jean-Philippe Varin, libelliste de la Couronne, vient compléter l'ensemble. Signe de la volonté de l'auteur de se réconcilier avec le pouvoir, l'ouvrage est dédié à Louis

⁹ Noël-Léon Morgard, *Déclaration, instruction et usage du pantocosme ou instrument universel concernant les observations astronomiques* (Paris, 1612).

XIII. L'auteur, dans sa dédicace, multiplie les signes d'allégeance et d'humilité : le pantocosme est ainsi présenté comme un cadeau déposé « aux pieds de vostre sacré Majesté », « pour estre bien-heuré du benin aspect de vos yeux, et servir de gage tres-asseuré de mon perpetuel et tres-fidelle service à vostre Majesté ». Le geste néanmoins interroge : si l'auteur réellement avait voulu se faire pardonner, il aurait dédié son texte à la Reine-Mère, et non au jeune Roi. Est-ce là déjà le signe discret de l'engagement de l'astrologue du côté des opposants à Marie de Médicis ? Le texte en tout cas est reçu avec bienveillance par la Chancellerie : l'auteur reçoit à son nom propre un privilège royal signé par le conseiller Du Fos le 23 juillet 1612 qui lui octroie un généreux monopole de dix années.

2.1.3 La prédiction du duel Guise-Luz

L'histoire aurait pu en rester là, et l'astrologue se faire patiemment oublier. Toutefois, quelques mois plus tard, les prédictions de Morgard font à nouveau scandale, cette fois-ci bien malgré lui. L'histoire nous est rapportée par l'ancien jésuite devenu prédicateur du roi, André Valladier. Dans un recueil de sermons pour l'Avent qu'il fait publier début 1613, à l'occasion d'une prédication où il attaque la pratique de l'astrologie judiciaire, Valladier relate l'anecdote suivante :

Pendant que ce cayer estoit sur la presse est advenu un cas notable à ce propos, que i'ay voulu icy inferer pour desabuser un grand nombre de buzes, et de niays, qui se sont laissez porter d'ignorance à admirer ce dequoy ils n'ont bien sceu la cause. Un almanac de ceste annee 1613, imprimé à Paris, portoit escrit à la fin du moys de lanvier ce qui s'ensuit. « Mars seigneur de la premiere en la 8. figure de ce quartier, monstre la mort ou grand accident, ou crainte, à un grand Capitaine : et se donnera iceluy bien sur ses garde le 31. de lanvier : car en ce iour (quelque peu devant deux heures apres midy) se monstrera grande apparence de meurtre, et autre œuvre sanguinaire. » Et pour achever le compte, finit ainsi le moys. « Un ieune Martial est fort menacé d'une Royne le vingt-huit vingt-neuf, et 31 de lanvier : et plusieurs propos tenus de luy à la sourdine. » Ne semble il pas que considerees les choses du depuis advenuës ç'ayst esté un venerable Prophete ? Le iour 31. de lanvier designé un ieune Baron fut tué en duel par un Chevalier vrayment martial, ayant eu dessein de venger la mort de son père mis à mort le 5. du mesme moys¹⁰.

¹⁰ André Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 478-79.

Le propos de l'ancien jésuite n'est pas évident à comprendre, et nous le résumons ici. Dans son almanach pour l'année 1613, Morgard aurait fait figurer deux prédictions : dans la première, il affirme qu'un « grand capitaine » est menacé de mort le 31 janvier vers deux heures de l'après-midi ; dans la deuxième, il prédit qu'un « jeune Martial » est menacé par une reine les 28, 29 et 31 janvier, et ses propos censurés. L'almanach ayant été perdu, cela n'est pas vérifiable, mais l'on peut faire confiance au jésuite sur ce point. Or, le même 31 janvier, un jeune baron a effectivement été tué lors d'un duel, ce qui a amené à voir dans les propos de Morgard une véritable prophétie, pour la plus grande gloire de celui-ci.

Le duel, ou plutôt les duels – puisqu'il y en a deux en réalité – auxquels fait référence Valladier sont bien connus. Il s'agit d'un des épisodes marquant de l'hiver 1613 et on le retrouve relaté non seulement dans les correspondances privées, mais aussi les dépêches diplomatiques et les libelles¹¹. Ils opposent par deux fois le chevalier de Guise au baron de Luz : la première fois, au baron de Luz père ; puis, après sa mort, au baron de Luz fils. La suite des événements est complexe et laisse beaucoup de questions en suspens. Résumons-les brièvement. Dans les derniers jours de décembre 1612, le duc Charles de Guise quitte son gouvernement de Provence pour se rendre à Paris afin de défendre les intérêts de sa maison, menacés par les projets de Marie de Médicis. À son arrivée à la Cour, il est averti des manœuvres effectuées contre lui par le vieil Edme de Malain, baron de Luz, lieutenant du Roi en Bourgogne, l'un des familiers de la Reine-mère. À cette opposition politique se mêle bientôt une question d'honneur : le baron se serait vanté, dit-on, d'avoir été à Blois lorsque Henri III décida de faire assassiner le duc Henri de Guise père de Charles ; il aurait été celui qui avait empêché le maréchal de Brissac d'en avertir le duc. La suite est relatée par les récits contemporains qui paraissent sur le sujet : François-Alexandre Paris de Lorraine, chevalier de Guise, le plus jeune des fils d'Henri de Guise et de Catherine de Clèves (il est né en 1589) se serait ému violemment de cette histoire et aurait décidé d'en découdre avec le vieux baron. Le 5 janvier 1613, le chevalier de Guise aurait provoqué en duel le baron de Luz en pleine rue ; l'altercation dégénère, et avant même d'avoir pu sortir son épée, le baron est tué. Le tout apparaît plus comme un assassinat que comme un duel. Pour plusieurs historiens, il s'agit d'un meurtre politique déguisé en crime d'honneur : le baron, ami du maréchal d'Ancre et du parti

¹¹ Berthold Zeller, *La minorité de Louis XIII : Marie de Médicis et Villeroy. Étude nouvelle d'après les documents florentins et vénitiens* (Paris : Hachette, 1897), 88-100.

de la Reine, aurait fait les frais d'une cabale menée contre Concini en faveur de son rival Bellegarde¹². Trois semaines plus tard, le fils unique du baron de Luz, Charles de Malain, provoque le chevalier de Guise en duel pour venger son père, mais finit lui aussi tué. Chose étrange, l'opinion publique est favorable au chevalier et « au lieu de le proscrire comme un criminel », dit Fontenay Mareuil, « on ne fit plus que le louer comme un Mars ».

Dans ce contexte, le propos de l'astrologue apparaît ainsi particulièrement pertinent : le « jeune Martial » désigne le chevalier de Guise, qui aurait été menacé par la Reine qui a piloté contre lui le jeune baron de Luz. Mais pour Valladier, la perspicacité de l'astrologue n'a rien à voir avec l'astrologie : il interprète la rivalité entre le chevalier de Guise et le jeune baron de Luz comme une rivalité pour obtenir la charge très honorable de gentilhomme de la chambre du Roi, pour laquelle luttent les partis opposés des Grands et de la Reine ; la charge ayant son quartier en janvier, les luttes pour l'obtenir devaient donc logiquement avoir lieu à la fin de ce mois, si bien que l'astrologue pouvait logiquement attendre que de « ieunes Martiaux freres, ou fils, ou cousins » appartenant à chacun des partis s'opposent¹³. Il condamne dès lors la prétention de l'astrologue qui se fait complice de l'abominable crime du duel en encourageant la réalisation par ses prédictions.

Quel a été le rôle de l'astrologue dans cette affaire ? La réponse n'est pas évidente. La correspondance entre ses prédictions et les événements est-elle le signe de son implication dans l'assassinat du vieux baron de Luz ? C'est hautement improbable. L'almanach est probablement déjà imprimé en décembre 1612, c'est-à-dire avant l'arrivée des Guises à Paris. De plus, si l'on se réfère aux événements de l'année suivante, Morgard fait partie de la clientèle du prince de Condé et non de celle des Guises, ses rivaux. Simple coup du hasard ? Ce ne serait pas la première fois. Il est possible également que le jeune baron de Luz ait choisi la date du duel en fonction de l'almanach. Quoi qu'il en soit, le grand bruit que cause cette affaire ne peut qu'ajouter à la réputation de Morgard qui devient désormais le faiseur d'almanachs le plus connu de Paris.

¹² Zeller, 92.

¹³ Valladier, « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens », 479.

2.2 L'affaire de 1614

L'affaire qui nous intéresse se passe au tout début de l'année 1614. Morgard, parvenu au sommet de sa gloire, est alors le plus célèbre des faiseurs d'almanachs français. Cette célébrité lui ouvre la porte de l'entourage des Grands, en particulier celui du prince de Condé : le mémorialiste Paul Phélypeaux de Pontchartrain nous apprend ainsi que dans les mois qui précèdent Henri II de Bourbon « admettoit souvent ce Mauregard chez lui¹⁴ ». On ne sait pas réellement à quel titre il est admis : est-ce en tant qu'astrologue ou en tant que personnage d'influence ? L'exemple de l'astrologue Jean du Châtelet et d'autres figures de magiciens parvenus à la Cour nous laisse dire que le premier motif est probablement le plus important. Du reste, alors qu'un faiseur d'almanachs est un individu de piètre réputation, un astrologue détient encore un minimum de prestige et peut trouver sa place dans des milieux curiaux où règne encore le modèle italien. Sans doute, l'astrologue a été introduit auprès du prince par l'entremise de quelques-uns de ses anciens clients ; il faut dire qu'Henri de Bourbon possède la réputation d'accorder un grand crédit aux astrologues dont plusieurs lui ont prédit l'accession au trône. Quelques années plus tard, en novembre 1628, son rival Henri II de Rohan le tancera publiquement sur ce point en l'accusant d'avoir fait tirer son horoscope pour voir s'il deviendrait roi¹⁵. Médisance ou vérité ? Ces accusations sont à prendre avec extrêmement de prudence. Morgard décide en tout cas de passer à la cause du Prince, et d'utiliser son art pour servir à sa propagande.

Aux premiers jours de janvier 1614, la situation politique à la Cour est extrêmement tendue. Depuis plusieurs semaines, les tensions entre le parti royal et celui d'Henri II de Bourbon ne cessent d'augmenter. Elles s'exacerbent autour du Nouvel An de 1614¹⁶. C'est justement à ce moment que Morgard décide de faire paraître, comme à son habitude, son almanach pour la nouvelle année. Il l'intitule *Almanach pour l'année seconde civile mil six cent quatorze* et est dédié au prince de Condé¹⁷. On y trouve l'habituel calendrier, suivi d'une section traitant des prédictions pour la nouvelle année 1614 : elle affiche l'horoscope pour la

¹⁴ Paul Phélypeaux de Pontchartrain, *Mémoires de Pontchartrain*, vol. 2, Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France (Paris : Foucault, 1822), 35.

¹⁵ Dans une missive publique envoyée en 1628, Rohan provoque ainsi au prince de Condé en affirmant : « Je me connois assez pour ne prétendre à être Souverain : aussi n'ai-je jamais fait tirer mon horoscope pour voir si je le deviendrois ».

¹⁶ Dubost, *Marie de Médicis*, 431-32.

¹⁷ Le *Mercurius françois* explique ce titre étrange par le fait que l'astrologue avait intitulé son almanach pour l'année 1613 (qui n'a pas été conservé) *Almanach pour l'année première civile*.

nouvelle année astronomique (le 21 mars 1614), et interprète les éclipses du 24 avril et du 3 octobre 1614. Ces prédictions sont également diffusées de façon indépendante, dans un petit livret de huit pages intitulé *Prédictions pour la présente année 1614* imprimé sans privilège ni nom d'imprimeur ou sous forme de feuillet contenant simplement les centuries¹⁸. Morgard y donne une image sombre de l'année à venir : « grandes quantitez de Citez seront démolies », « emprisonnemens et captivitez, et engendremens de discorde & destruction », « tremblement de terre, grands tonnerres et pluyes ». Le texte est également accompagné de centuries sur le modèle de celles de Nostradamus.

Jusqu'ici l'almanach ne présente rien d'inhabituel, mis à part cette dédicace au prince de Condé qui contraste avec l'usage de plus en plus chez les faiseurs d'almanachs de dédier leur production au Roi. Le contenu des centuries va pourtant provoquer le scandale. On y trouve en effet, sous un langage codé, plusieurs des prédictions funestes concernant le règne de Louis XIII. La deuxième centurie en est un très bon exemple :

Six, quatre et trois ne produira
Rien que rage, rien que fureur :
Grands et petits, chacun cira,
A servir l'Etat peu d'honneur.

Ce « six, quatre et trois » fait référence, par le jeu de la somme 6+4+3, à Louis XIII, dont Morgard annonce que le règne provoquera de la « fureur ». Il invoque même le « peu d'honneur » qu'il y aurait à servir le Roi, manière déguisée de défendre une révolte contre le souverain. Cette pronostication peut donc être interprétée comme un appel à légitimer une révolte contre le Roi. Il s'agit là d'une référence à l'actualité immédiate. Le 6 janvier 1614, Condé quitte la Cour pour entamer une rébellion contre la Reine-Mère. Morgard est un partisan du Prince, et son texte astrologique s'inscrit dans cette mouvance de publications en sa faveur. Un autre indice de cette allégeance apparaît dans une autre centurie où sont prononcées les paroles les plus violents de l'auteur :

Alors tu ouyras chanter
Le Roy Gaulois, six, cinq, & trois,

¹⁸ Un exemplaire des centuries tiré à part se trouve à la BNF sous le titre : *Centuriees de Morgard pour l'année 1614*.

Un homme tu verras monter
Dessus un eschaffaut de bois.

Drévilon estime que le quatorze correspondant au « six, cinq et trois » fait référence à un possible Louis XIV. Toutefois, il est plus probable qu'il s'agisse d'une référence à l'âge du roi Louis XIII qui va célébrer son quatorzième anniversaire et obtenir la majorité, préalable essentiel au mariage avec Anne d'Autriche. C'est en effet là le point de discorde entre Marie de Médicis et le Prince de Condé, qui s'oppose à ce mariage. En associant à l'âge du Roi un « eschaffaut de bois », Morgard sous-entendait que le jeune Louis perdrait sa lutte contre Condé et serait exécuté dans l'année s'il se mariait. À l'inverse, l'auteur menaçait de mort toute personne s'opposant au vainqueur, sous-entendu Condé :

Et celuy qui aura trassé
Dessus la mort du trespasé
Perte viendra trois mois apres
D'un qui le touche de plus pres.

Le texte n'est guère élaboré, et ne provient pas d'un libelliste de métier. Cependant, de manière surprenante, il possède un grand retentissement. Il n'est pourtant pas unique en son genre : Richelieu affirme qu'en ce temps-là « force livrets séditions couroient entre les mains d'un chacun » et que « les almanachs, dès le commencement de l'année, ne parloient que de guerre ». Néanmoins, il s'agit du seul libelle mentionné par les contemporains et Malherbe l'envoie à Peiresc dès sa parution.

Comment expliquer ce retentissement ? Trois raisons à cela. Tout d'abord, la Cour a exceptionnellement quitté Fontainebleau pour Paris pour participer au bal et aux réjouissances organisées par le duc de Vendôme à l'occasion du Nouvel An¹⁹. Il y a dès lors à Paris une masse très importante de partisans de la monarchie, ce qui est inhabituel en hiver. Ensuite, Morgard est un auteur connu d'almanach, et est plus lu que d'autres auteurs de libelles similaires. Enfin, la lecture des prédictions annuelles est un exercice traditionnel de la nouvelle année, période où paraît l'essentiel des almanachs, ce qui donnait une audience plus grande à ses textes.

¹⁹ Histoire de Louys XIII. roy de France (1616) p 239-240

On comprend dès lors le choc que peut causer une telle publication incitant au crime lèse-majesté, d'autant plus que le gouvernement de la Régence est parfaitement conscient de l'influence de tels libelles. Dans une production pamphlétaire majoritairement promonarchie, le texte de Morgard détonne, d'autant plus qu'il est imprimé à Paris, en plein fief royal. Par ailleurs, depuis le grand bal de Minerve de 1612, la Reine a renoué avec le thème néoplatonicien de la justification astrale du pouvoir monarchique, un élément important de la rhétorique de légitimation monarchique des Valois, de façon à défendre la continuité du pouvoir royal²⁰. Il faut enfin souligner l'enjeu spécifique de la production astrologique quatre ans à peine après la mort d'Henri IV dont plusieurs astrologues s'étaient vantés d'avoir prédit la fin funeste.

La réplique ne se fait pas attendre. Le 13 janvier 1614, Morgard est déjà arrêté et embastillé. Si l'on en croit Malherbe, son cas est confié au procureur général Claude Mangot, un fidèle de la Reine²¹. La sentence tombe quelques jours avant le 13 février 1614, et il est condamné aux galères pour 9 ans²².

2.3 Un choc à la Cour

L'affaire choque profondément la Cour et la notabilité parisienne. Quasiment tous les historiographes de l'époque, que ce soient Claude Malingre, Pierre Matthieu ou Scipion Dupleix – tous des proches du Palais – en font mention et partagent une même indignation à ce sujet²³. Les libelles contre l'astrologue sont nombreux et on possède encore une satire publiée près de vingt ans après l'affaire, et qui se moque de lui nommément²⁴. À l'occasion de

²⁰ Dubost pp 334

²¹ Lettre Malherbe à Peiresc, 13 janvier 1614

²² Lettre Malherbe à Peiresc, 13 février 1614 : « Morgard a été condamné, il y a quelques jours, en galères pour neuf ans. La reine eût bien désiré qu'il fût mort : toutefois la recommandation qu'elle en a faite lui rendra la vie pire que la mort. »

²³ Pierre Matthieu, *La conjuration de Conchine* (Paris : Pierre Rocolet, 1618), 52; Claude Malingre de Saint Lazare, *Histoire de Louys XIII, roy de France et de Navarre* (Paris : Jean Petit-Pas, 1616), 240. La référence de Dupleix se trouve dans l'*Histoire de France* de Jean de Serres, même si le nom de Serres est conservé sur la couverture, c'est bien Dupleix qui en est l'auteur (Serres meurt en 1598) : Jean de Serres et Scipion Dupleix, *Inventaire general de l'histoire de France : commençant à Pharamond et finissant à Louys XIII à present Regnant. Reveu et augmenté*, vol. 6 (Paris : Nicolas de La Vigne, 1630), 251. Sur cette identification voir : Chantal Grell, « L'histoire de France et le mythe de la monarchie au XVIIe siècle », in *Histoires de France, historiens de la France: actes du colloque international, Reims, 14 et 15 mai 1993*, éd. par Yves Marie Bercé et Philippe Contamine (Droz, 1994), 165. Voir également : Pierre Boitel, *Histoire generale de tout ce qui s'est passe de plus remarquable tant en France qu'aux pais estrangers, es annees 1618, 1619, 1620* (Paris : Pierre Billaine, 1620), 262.

²⁴ *L'Anti-Mauregard, ou le Fantosme du bien public* ([Paris], 1614); *Le Pacifique ou avant-coureur de la paix* (Paris, 1614); *L'horoscope de Morgard* (Paris : Jean Ballagny, 1614); *L'Anti-Morgard sur ses predictions de la presente annee mil six cens quatorze* (Paris : Anthoine du Brueil, 1614); *Les delices satyrique ou suite du cabinet des vers*

la réédition d'une compilation de ses sermons début 1614, le prédicateur Valladier dénonce les méfaits de l'astrologue et relate sa fin funeste :

l'adiousteray en ceste seconde edition, que i'ay esté meilleur devin que n'a esté Morgard cy-dessus allegué. l'avois dict qu'un iour s'il n'estoit puny, il attenteroit aussi bien contre la personne du Roy, il n'y a pas manqué : ceste annee 1614, il a vomy son nouveau Almanac funeste, exercrable, diabolique, où prodigieusement il attaque la vie du Roy, et donne, en tant qu'il est en luy, un puissant pretexte aux remuements advenus depuis son impression, nous menassant de la ruine totale de la Religion, et de l'estat en ce Royaume. Il est faict prisonnier, son procez fait, est seulement envoyé aux galeres.

Certaines répliques vont plus loin et attaquent l'astrologie elle-même. On trouve par exemple un bref *Discours d'un gentilhomme à un sien ami contre l'astrologie judiciaire*, imprimé à Sedan en 1615. D'autres ont probablement été perdues. La plus remarquable est composée par un d'un des conseillers de la Cour, François de Cauvigny de Colomby, neveu de Malherbe. Dans un ouvrage intitulé *Réfutation de l'astrologie judiciaire*, dédié à la Reine-Mère, il prend la plume pour dénoncer l'astrologie judiciaire. Il s'agit d'un petit livret en in-duodecimo d'environ 75 pages, publié à Paris chez Toussaint du Bray avec un privilège daté du 20 mai 1614, ce qui correspond bien avec une période de rédaction située en début 1614. L'auteur fait référence de manière explicite à la peur causée par la publication de Morgard :

Tant que les Astrologues ne se sont meslez que de juger des choses futures qui touchent le mal & le bien des personnes privées ; je n'ay daigne prendre peine d'escrire contre eux, esperant que les mensonges de leur predictions seroient assez tost decouverts par la verité des evenements ; Mais quand j'ay veu que leur audace passoit toute sorte de bornes & de respects, & qu'ils estoient devenus si temeraires que de predire les fortunes des Princes, avec autant d'assurance, que si Dieu qui tient les vies & les cœurs des Roys en ses mains, & qui dispose des Empires, les avait appelez en ses plus secrets Conseils ; Quand j'ay recogneu aussi que ces vaines predictions donnoient une infinité de craintes aux gens de bien : J'ay pensé que je ne pouvois tesmoigner plus à propos de l'effecton que j'ay au service du Roy, qu'en les refutant

Satyriques de ce Temps (Paris : Anthoine de Sommaville, 1620), 110; « Epigramme à Mauregard », in *Le cabinet satyrique, ou recueil parfait des vers picquans et gaillards de ce temps* (Paris, 1634), 701. La satire est la suivante : *Rencontre et naufrage de trois astrologues judiciaires, Mauregard, Jean Petit et Pierre Larrivey, nouvellement arrivez en l'autre monde* (Autun Paris : Blaise Simonnot, 1634).

Colomby est une des figures particulièrement originale de la Cour et son implication dans la réfutation de l'astrologie est un signe important. Pour comprendre ceci, il faut nous pencher sur l'identité de cet auteur largement méconnu aujourd'hui mais qui fut de son temps une personnalité importante de la Cour²⁵. Né vers 1585 dans une famille de robins et de marchands Normands fraîchement anoblie, il est convié à Paris vers 1605 grâce à la faveur du cardinal du Perron et peut-être au soutien de Malherbe, son oncle, appelé la même année d'Aix par la Couronne. Les deux suivent alors le même parcours d'orateur pour le roi, à la fois hommes de lettres et hommes politiques, Colomby étant plus habile dans cette dernière fonction que dans la première, à l'inverse de son oncle. Avant 1620, où il est nommé conseiller d'État, sa position est difficile à définir : il est chargé de composer des discours officiels, tâche qui s'accompagne vraisemblablement de missions diverses pour le compte de la Couronne – un statut si original qu'on crée pour lui une charge spéciale « d'orateur du Roi pour les discours d'État » dont il sera le seul et unique détenteur. Signe de talent politique, il obtient les faveurs aussi bien de Marie de Médicis que de Louis XIII, de Luynes que de Richelieu. Colomby est ainsi l'une des voix de la Cour, composant aussi bien des panégyriques que des oraisons funèbres, des commentaires sur Tacite que des ouvrages politiques et moraux. Son ouvrage sur l'astrologie se situe dans cette optique : il s'agit d'une mise en garde adressée à la Reine et à la Cour contre le danger que fait peser l'astrologie sur les institutions monarchiques et la morale chrétienne. Nous entrerons dans le détail des propos de Colomby dans le chapitre suivant, mais pour l'instant, contentons-nous de dire que son entrée témoigne d'une dramatisation politique du problème de l'astrologie. À travers lui, c'est toute une portion de Cour et de la Robe qui s'exprime pour faire condamner l'astrologie.

Un autre signe du retentissement de l'affaire est l'intervention des jésuites. Ceux-ci ont rapidement vent de l'affaire et décident de profiter du contexte pour publier une toute nouvelle réfutation savante de l'astrologie. Fin janvier 1614, le jésuite Alessandro de Angelis, ancien professeur du *Collegio Romano* devenu préfet des études, vraisemblablement de passage à Lyon, sollicite auprès du supérieur général Claudio Acquaviva l'autorisation de publier une réfutation de l'astrologie dont il a probablement déjà écrit la plus grande part.

²⁵ Peu d'études ont été consacrées à Colomby. Pour ses éléments biographiques, on peut consulter notamment : Jean Mesnard, « Colomby et la diffusion de la doctrine Malherbienne », *Annales de Normandie* 9, n° 1 (1977) : 29-35, <https://doi.org/10.3406/annor.1977.3799>; François Monnier, « François de Colomby (1588-1649) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 46, n° 2 (2017) : 261-79, <https://doi.org/10.3917/rfhip1.046.0261>.

Pour le jésuite, cette publication est un coup double. Du point de vue diplomatique, en attaquant l'astrologie dans le contexte des publications de Morgard, il montre l'allégeance des jésuites envers la reine de France dont l'entourage a été l'un des principaux soutiens de leur réintroduction dans le pays. Du point de vue intellectuel, elle permet à De Angelis de diffuser les arguments du *Collegio Romano* contre les philosophes naturalistes, en particulier Cardan. De Angelis reçoit de Rome l'autorisation de publier le 13 février 1614, et s'attèle à la rédaction. Une première version de son texte est soumise à Antoine Suffren, provincial des jésuites de la province de Lyon, le 22 septembre 1614. Ensuite, De Angelis se soumet à toutes les étapes de censures prévues par l'évêché de Lyon. Le privilège d'impression est obtenu le 25 octobre 1614. Le texte corrigé est ensuite soumis au théologien Jean-Claude Deville, chanoine de l'Église Saint-Paul de Lyon, et censeur de l'archevêché de Lyon, qui donne son approbation le 7 novembre 1614. Enfin le texte est approuvé par Thomas de Meschatin La Faye, vicaire général de l'évêque de Lyon le 14 novembre 1614. L'autorisation d'imprimer est immédiatement conférée à l'imprimeur Horatius Cardon qui achève vraisemblablement le livre dans les premiers mois de 1615. L'ouvrage, un in-quarto soigné d'environ 350 pages, intitulé *In astrologos coniectores libri quinque* est accompagné d'une dédicace à Giacomo Serra, cardinal de San Georgio in Velabro. Il paraît à temps pour offrir une alternative savante, érudite et romaine au texte à la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* de François de Cauvigny de Colomby.

2.4 Un scandale astrologique non religieux et politique

L'une des spécificités de l'affaire de Morgard est son caractère non religieux. Parmi le concert des réactions, les institutions ecclésiastiques parisiennes paraissent ainsi étrangement muettes. C'est le cas en particulier des instances traditionnellement chargées du contrôle de l'astrologie, la Faculté de théologie et l'évêché. Comment expliquer leur silence alors même que l'affaire Morgard possède un important retentissement dans la société civile ? On peut l'interpréter par le fait, qu'à la différence d'individus comme Cosimo Ruggieri ou Jean Belot, cibles faciles d'accusations d'hétérodoxie, rien n'indique que Morgard soit un mauvais chrétien. Ici, seul l'enjeu politique y est primordial. En réussissant à publier des textes justifiant un régicide, l'astrologue montre à la fois que les prédictions astrologiques échappent à la politique de contrôle de l'écrit développée par la monarchie (et soutenue par le Parlement), et qu'il est possible d'utiliser l'astrologie pour attaquer le Roi et les Grands, et cela

indépendamment de la compétence, de l'orthodoxie ou de la sincérité de l'astrologue. Bien entendu, le facteur émotionnel joue ici un rôle important quatre ans à peine après l'assassinat de Henri IV, et conduit les parlementaires à surestimer le danger de ces publications qui sont, dans leur immense majorité, favorables à la monarchie. En outre, Morgard n'en est pas à sa première incartade : fin 1610, Marie de Médicis avait déjà fait interdire un de ses almanachs, effrayée par les prédictions funestes qu'il véhiculait²⁶.

Le cas Morgard est également inédit dans le sens où il tranche avec la figure du mauvais astrologue marginal et hétérodoxe présentée dans la littérature juridique : il est en effet catholique et fréquente la maison du Prince de Condé, ce qui traduit une certaine respectabilité. En outre – et c'est un trait partagé également par Ruggieri et Jean Belot – Morgard est un savant à mille lieues de l'image du charlatan trompant les paysans naïfs ou celle du sorcier maudissant les récoltes. Dans la communauté des fabricants d'almanachs – certes souvent décriée – il constitue une certaine élite : il fait régulièrement valoir son titre de mathématicien en couverture de ses textes, et son ouvrage *Déclaration, instruction et usage du pantocosme ou instrument universel concernant les observations astronomiques*, même s'il n'est guère original, montre au moins que l'auteur possède une formation sérieuse sur le sujet²⁷.

2.5 La soumission des faiseurs d'almanachs

[section inachevée]

L'affaire Morgard a un effet secondaire inattendu et extrêmement profitable pour la monarchie. La sévérité des sanctions à l'encontre du faiseur d'almanachs fait souffler un vent de terreur chez ses confrères. À partir de cette date, ils se mettent à rivaliser de signe de fidélité envers la monarchie. L'essentiel des productions est désormais dédié au Roi, malgré le manque à gagner évident : la dédicace envers une autre personnalité permettait en effet d'espérer quelques gratifications de leur part.

²⁶ Pierre de L'Estoile, *Journal pour le règne de Henri IV [1610-1611]*, vol. 3 (Paris : Gallimard, 1960), 198.

²⁷ Morgard, *Déclaration, instruction et usage du pantocosme ou instrument universel concernant les observations astronomiques*.

2.6 Conclusion

Parmi tous les scandales qui ont impliqué la question de l'astrologie en France au cours des 16^e et 17^e siècles, l'affaire Morgard est probablement celui qui a eu le plus grand retentissement. Cette affaire se démarque par son absence d'enjeux religieux et la transparence de son motif politique : Morgard est condamné pour avoir publié des prédictions astrologiques perçues comme séditionnelles par la Couronne. Il s'agit donc du premier procès où un astrologue est condamné explicitement sur la base de motifs laïcs. D'une certaine manière, il est le premier procès moderne d'un astrologue.

Morgard est-il un cas isolé ou représente-t-il une tendance de fond ? Le moins que l'on puisse dire est que le faiseur de pronostication n'est pas le seul cas problématique de ces années 1614-1628, particulièrement denses en termes de scandales impliquant l'astrologie. Dans les années 1615-1620, les affaires Ruggieri et Vanini, le procès de Leonora Galigai ou les déboires de ses médecins-astrologues – dont le retentissement est important dans la communauté des magistrats – soulèvent également la question de l'encadrement juridique de l'astrologie. Toutefois, dans ces affaires, à la différence de celle de Morgard, l'enjeu est principalement religieux. Elles participent à la construction d'un stéréotype négatif dans lequel la pratique de l'astrologie devient la manifestation visible d'une impiété cachée, ou pire, d'un crypto athéisme. Logiquement, on s'attendrait à ce que l'importance de ces affaires pour la polémique anti-astrologique pousse les magistrats à continuer de considérer que la pratique de l'astrologie est en premier lieu comme un crime contre le religion ; dès lors, la nouveauté introduite dans la jurisprudence par l'affaire Morgard devrait être marginalisée au profit d'une jurisprudence plus traditionnelle où la répression de l'astrologie, déjà menée au nom de la répression de la superstition, le serait maintenant au nom de celle de l'athéisme et de l'irréligion. Or, par un concours de circonstances, ce n'est pas ce qui se produit. Dans les années qui suivent 1614, d'autres affaires viennent bientôt soulever le même problème que lors de l'affaire Morgard, celui du contrôle du contenu des almanachs et pronostications.

3 Deux autres affaires : Jean Belot (1621-1623) et Jean Petit (1627)

3.1 La réactualisation régulière du problème des almanachs entre 1614 et 1628

Intéressons-nous maintenant à deux affaires, celle de Jean Belot en 1621-1623 et celle de Jean Petit en 1627. Tout comme l'affaire Morgard, elles soulèvent le problème de l'encadrement des prédictions astrologiques. Étudions maintenant comment elles ont permis de transformer aux yeux des magistrats un cas isolé de sédition en un problème de société.

Précisons tout d'abord que, sauf rares exceptions, ces scandales n'ont laissé que très peu de traces dans les sources. Les mentions faites aux prédictions des « almanachs » qu'on retrouve dans les correspondances ou les ouvrages de polémique anti-astrologiques spécifient rarement les titres ou le contenu des productions concernées, soit parce qu'elles sont considérées comme banales, soit pour ne pas leur faire de publicité. Les rares références à des titres de prédictions n'aident pas non plus : nous avons déjà montré à quel point le fond conservé d'almanachs et de pronostications datant des années avant 1650 ne représente qu'une petite partie de ce qui circulait à l'époque²⁸. Cependant, une approche générale des sources polémiques sur le 17^e siècle montre que ces plaintes sont particulièrement nombreuses pour la période 1610-1625, ce qui semble indiquer que cette période correspond à un moment d'essor incontrôlé des almanachs, cela s'accorde avec les observations de plusieurs historiens qui ont vu dans l'interrègne un moment de relâchement de la mécanique de censure²⁹. De fait, on reverra surgir les mêmes plaintes lors de la Fronde, alors que l'appareil de contrôle du gouvernement se délite.

3.2 Jean Belot

Une de ces affaires est particulièrement importante, car c'est elle qui est vraisemblablement à l'origine des multiples écrits contre l'astrologie publiés par des robins autour de 1622 : l'affaire des prédictions de Jean Belot.

²⁸ Prenons l'exemple des almanachs cités par François de l'Alouète, qui est un des rares à donner les titres des ouvrages qu'il critique. Aucun des titres dont il parle ne se trouve aujourd'hui en bibliothèque.

²⁹ Hélène Duccini, « L'État sur la place publique : pamphlets et libelles dans la première moitié du XVII^e siècle », in *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, éd. par Henry Méchoulan et Emmanuel Le Roy Ladurie (Paris : Vrin, 1985), 292.

3.2.1 Un auteur insaisissable

Jean Belot, dit « le curé de Milmont », est l'un des plus importants rédacteurs d'almanachs et d'ouvrages de divination des années 1620³⁰. Sa vie est pourtant totalement inconnue et il est aussi insaisissable aujourd'hui qu'il le fut pour ses contemporains. Son nom est très probablement un pseudonyme, et son titre est tout aussi douteux. La ville de Millemont, dont il se dit curé, est une petite paroisse dans les Yvelines alors dépendante du diocèse de Chartres³¹. Elle possède bien une église (Saint-Martin-de-Maillemont), mais malheureusement la perte de ses registres de catholicité avant 1647 nous prive du nom de ses curés pour les années 1610-1620. On ne peut donc pas savoir s'il y a eu un Jean Belot à la tête de la paroisse pendant ces années. Lorsqu'en 1623 les docteurs de la faculté de théologie de Paris transmettent à l'évêque de Chartres leur censure de Jean Belot afin qu'il soit sanctionné, la demande ne donne pas de suites : pour cause, l'évêque n'avait probablement jamais entendu parler de lui.

Toute la production littéraire originale qu'il nous reste de lui paraît dans un laps de temps court, entre 1619 et sa mort supposée en 1624. Ses productions sont entièrement imprimées à Paris et dédiées à des figures parisiennes, ce qui laisse entendre que l'auteur est lui-même parisien. Thorndike lui attribue également un ouvrage paru en 1603, *Les fleurs de la philosophie chrestienne et morale* d'un certain « J. Belot PP [prêtre de Paris ?] », visant à réfuter Agrippa et Pietro d'Abano, mais le style et le contenu de l'ouvrage semble trop différents de celui des textes postérieurs, ce qui nous incite à rejeter cette identification³². Le plus ancien almanach conservé paru sous son nom date de 1622 : il s'agit d'un *Almanach ou*

³⁰ Drévilion mentionne brièvement Jean Belot : Hervé Drévilion, *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*, Époques (Seyssel [Paris] : Champ Vallon diff. Presses Universitaires de France, 1996), 100-105. Il faut néanmoins corriger plusieurs de ses affirmations.

³¹ Les avis divergent sur l'identification du Milmont dont se revendique Jean Belot. L'appellation de « Nostradamus Normand » parfois décernée à l'astrologue a fait identifier ce Milmont avec la ville de Nullemont en Normandie, une petite paroisse d'une centaine d'âmes sans réputation. Toutefois, il est certain que Milmont correspond au village de Millemont ou Maillemont situé dans le baillage de Montfort-l'Amaury, aujourd'hui dans les Yvelines : le coutumier général n'utilise le nom de Millemont que pour ce village, et on sait que les théologiens de Faculté de Paris adressent une lettre à l'évêque de Chartres après leur censure. Or au début du 17^e siècle, Millemont, bien qu'elle se trouve dans la dépendance de la généralité de Paris du point de vue judiciaire, se trouve dans le diocèse de Chartres du point de vue ecclésiastique. Située à 10 lieues de Paris, au début du 18^e siècle, elle compte à peine une trentaine de foyers et cent communiants (donc vraisemblablement un tiers moins au 17^e siècle) et son bénéfice s'élève à 350 livres. Son bénéfice et sa collation relèvent de l'abbaye bénédictine de Coulombs.

³² Ce premier « J. Belot », comme le montre sa solide connaissance de la Bible et des Pères, est un authentique ecclésiastique. Il est peut-être le véritable « curé de Millemont » dont le nom aurait été repris par le Jean Belot postérieur.

ephemeride pour l'an MDCXXII d'une quarantaine de pages in-octavo, paru chez Fleury Bourriquant. Toutefois, Belot fait référence à l'existence d'un almanach à son nom dès 1619, et il est fort probable que sa carrière dans ce type de productions a commencé avant³³. En 1622, il est déjà considéré comme un des plus célèbres faiseurs d'almanachs parisiens : un libelle anonyme, *Les actions du temps* (1622), une satire probablement imprimée à Paris dénonçant les abus et malversations qui s'observent dans les différentes professions, fait référence aux trois almanachs les plus connus de Paris ; deux sont de Jean Belot. Par la suite, plusieurs ouvrages le désignent comme un auteur d'almanach très connu : Charles Sorel, par exemple, en fait un personnage du roman *Le berger extravagant*³⁴. Une telle réputation se construisant sur le temps long, il faut supposer qu'il a commencé à se faire connaître dès les années 1615-1618, au moins. Sans nul doute, Belot, avec Jean Petit, fait partie des faiseurs d'almanachs ayant profité de la disparition de leur rival Morgard pour se tailler une part dans ce marché fortement concurrentiel. Dans cette production très diffusée, l'astrologue se montre prudent vis-à-vis de l'astrologie judiciaire. Ses almanachs sont peu originaux : un calendrier, un quatrain dans le style nostradamique pour chaque mois, et quelques prédictions d'astrométéorologie et d'astrologie mondaine.

On connaît également de Belot deux pronostications. La première est un *Discours astrologique et description géographique et topographique du comete*³⁵ ; il paraît à Paris chez Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin en 1619, illustré d'une gravure représentant une comète. Il revendique un privilège, mais celui-ci n'est pas affiché dans l'ouvrage. L'auteur y propose une description astronomique du passage de la comète au-dessus du ciel de Paris les 27 et 28 novembre 1618, accompagné d'une discussion philosophique sur la nature des comètes et d'une longue prédiction sous forme de centuries détaillant les influences néfastes du météore jusqu'en 1625. Le tout forme un mélange d'astronomie bancal et d'érudition approximative, où l'auteur se vante d'avoir eu « revelation et cognoissance » de l'arrivée de la comète avant

³³ Jean Belot, *Discours astrologique et description géographique et topographique, du comete qui apparu sur notre hemisphere le 27. novembre et defailli le 28. de decembre l'année dernière 1618, avec les predictions d'iceluy, dont les evenemens d'iceux seront espouvantables* (Paris : Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619), 93. « en continuant ceux de mon almanach de ceste presente année 1619 »

³⁴ Charles Sorel, *Remarques sur les XIV livres du Berger extravagant* (Paris : Toussaint du Bray, 1628), 117.

³⁵ Belot, *Discours astrologique et description géographique et topographique, du comete qui apparu sur notre hemisphere le 27. novembre et defailli le 28. de decembre l'année dernière 1618, avec les predictions d'iceluy, dont les evenemens d'iceux seront espouvantables*.

tous les autres astrologues grâce à sa grande maîtrise de l'astrologie. Il explique sa soi-disant méthodologie pour élaborer ses prédictions :

Toutes les nuits qu'il [le Comette] se voyoit, et moy estant retiré en mon estude, sur chaque signe auquel il entroit, ie faisois un quatrain ou centurie, tant par l'astrologie qu'autre inspiration, lesquelles compilez apres sa disparition, i'ay bien voulu faire part au public, et les illustrer d'anciennes propheties, ce qui m'a fait chercher le Talmud babylonien, les propheties de Saintes Hildegarde et Brigide, Merlin et autres, mais entre toutes, celle de Hildegarde vierge pieuse³⁶ [...]

On trouve le texte relié avec un autre ouvrage de Belot paru la même année chez Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, *l'Instruction familiere et tres-facile pour apprendre les sciences de chiromance et physiognomie*, dont on connaît au moins une vingtaine d'exemplaires dans des bibliothèques françaises, britanniques et américaines, ce qui laisse supposer une diffusion importante, malgré un contenu à la limite du farfrelu : le lecteur peut notamment trouver dans le *Discours astrologique* une prophétie dans un langage inventé mélangeant hébreu, arabe, latin et grec, prétendument « extraicte de l'ancien Thalmud babylonien [...] escrite en caractères dits celestes, où l'escripture dite *Scriptura Malachim*, ou *Melachim* », dont l'auteur se vante de révéler les secrets dans ses centuries, et qui commence ainsi « cabala mosin abri masson busal sophas strabis caffalit sta fatax solamer alchida zefari aleazax stapha picuris ». À la différence du contenu prudent de ses almanachs, Belot n'hésite pas à faire référence ici aux pratiques illicites de la magie céleste et de la théurgie. Il compense ce défaut par un royalisme exacerbé : il prédit à la monarchie française le triomphe sur ses ennemis et n'hésite pas à faire siens les vers de Robert Garnier, poète et dramaturge de la Cour des Valois, qui affirme notamment que « les Roys enfans du Ciel, sont de Dieu les images³⁷ » et que les signes célestes sont des messages adressés par le créateur aux monarques.

La seconde prédiction qu'il nous reste de Belot s'intitule *Centuries prophetiques* ; elle paraît à Paris en 1621 chez Antoine Champenois. Il s'agit d'un ensemble de soixante quatrains dans la plus pure tradition nostradamique pronostiquant sur les années 1621 à 1626. Ils associent aux annonces d'un futur troublé la glorification de la politique de Louis XIII. Les *Centuries prophetiques* connaissent un important succès puisqu'on en trouve dès l'année suivante une

³⁶ Belot, 89.

³⁷ Belot, 87.

version étendue aux années 1626 à 1630, elle-même plusieurs fois réimprimée. Belot n'en est pas à son coup d'essai avec ses prédictions prophétiques. En 1620, Malherbe fait référence à d'autres de ses prédictions dans une de ses lettres. Elles auraient été composées lors du départ de Louis XIII en Guyenne : « Mauregard, le curé de Millemont, et tous les autres faiseurs de prophéties mentent. Vos astrologues ne sont pas plus clairvoyants qu'eux. Il ne faut pas avoir peur de leurs almanachs plus que des autres³⁸. » Sans surprise, Belot investit le secteur de marché traditionnel des pronostications, qui connaît un nouvel essor grâce à ses concurrents Jean Petit et Pierre de Larivey.

Jusqu'ici Belot se comporte comme n'importe quel autre faiseur d'almanachs. Ses productions sont du même type que celles de ses concurrents, même s'il se distingue de ses concurrents en adoptant un profil commercial extrêmement risqué, celui de l'astrologue-devin héritier d'Agrippa et Trithémus, pratiquant les savoirs hermétiques et la divination naturelle. Il est également un libelliste partisan du pouvoir royal. On possède de lui un pamphlet publié en 1622 chez Fleury Bourriquant, le *Récit véritable de ce qui s'est passé en la réduction de la ville de La Rochelle à l'obéissance du roi* : il célèbre la fin des guerres avec les protestants et la première reddition de la ville de La Rochelle aux forces royales³⁹. Belot s'y fait le thuriféraire de la politique du jeune Louis XIII « lequel par le seul aspect de sa royale face, la force de ses armes, et douce clemence, a remis en leur devoir ses subjects obstinez à la rebellion ». Il en profite également pour sa propre publicité : il cite et interprète ses propres prédictions pour montrer ses talents de pronostiqueur et sa clairvoyance pour les événements à venir. Cet investissement dans le libelle politique ne manque pas d'interroger. Le positionnement politique de Belot est extrêmement clair : dans toutes ses productions, il se fait le promoteur de la politique royale et ne cesse d'appeler les Français à obéir à leur roi. Ceci, additionné à l'identité mystérieuse de l'auteur, nous incite à nous demander si Belot ne serait pas en fait un agent de la monarchie utilisant les almanachs et pronostications pour servir à la propagande royale. Une telle hypothèse permettrait d'expliquer ses bons contacts avec la Chancellerie qui lui permettent d'obtenir en son nom propre certain de ses privilèges et la surprenante tolérance dont celle-ci fait preuve envers pour des productions aux contenus

³⁸ Malherbe à Bouillon-Malherbe, août/septembre 1620 : François de Malherbe, *Œuvres de Malherbe*, éd. par Ludovic Lalanne, vol. 4 (Paris : Hachette, 1862), 55.

³⁹ Jean Belot, *Récit véritable de ce qui s'est passé en la réduction de la ville de La Rochelle à l'obéissance du roi* (Paris : Fleury Bourriquant, 1622).

pour le moins douteux qui contreviennent aux dispositions les plus élémentaires de la censure envers l'astrologie judiciaire et les arts divinatoires.

Toutefois, cette hypothèse doit être rejetée puisque Jean Belot, malgré un goût certain pour la fumisterie, semble être authentiquement intéressé par les arts divinatoires. Dès lors, il faudrait plutôt considérer comme un astrologue, probablement magicien, possédant ses entrées à la Cour et collaborant avec certains proches du pouvoir royal en échange d'une tolérance envers ses œuvres. Belot est en effet connu pour être l'auteur de deux ouvrages sur la divination : *l'Instruction familiere et tres-facile pour apprendre les sciences de chiromance et phisiognomie* (1^{ère} édition 1619, 2^{ème} édition considérablement augmentée 1624) et *L'Œuvre des oeuvres, ou Le plus parfaict des sciences steganographiques, paulines, armadelles, et lullistes* (1^{ère} édition 1622, 2^{ème} édition 1623). Tous deux sont d'importants succès de librairie, et sont même lu par certains savants : Naudé fait notamment référence à *L'Œuvre des œuvres* dans *l'Apologie pour tous les grands personnages*⁴⁰.

Le premier ouvrage, *l'Instruction familiere*, est un petit traité d'environ quatre-vingts pages dédié à Philippe Hurault de Cheverny, évêque de Chartres et grand aumônier de Marie de Médicis. Il reçoit un privilège signé du conseiller Des-Yves le 6 avril 1619, et est achevé d'imprimer le 15 juin 1619. Il traite principalement de chiromancie astrologique, avec quelques notions de physiognomie, expliquant en des termes très convenus la correspondance entre la forme de la main et le caractère. Le deuxième ouvrage, *L'Œuvre des œuvres*, pousse un cran plus loin l'entrée dans les divinations prohibées. Il reçoit un privilège signé du conseiller Bergeron le 1er juin 1622 et est achevé d'imprimer le 7 juin 1622 par l'imprimeur-libraire calviniste Nicolas Bourdin. Il se présente comme un traité sur la rhétorique et la dialectique enseignant les sciences « steganographiques paulines, armadelles et lullistes ». Le traité de dialectique ressemble en tout point à un manuel scolaire enseignant la logique de l'argumentation, son seul trait caractéristique étant son utilisation à titre d'exemples de poèmes à consonances érotiques tirés d'Ovide, Martial, Catulle ou Virgile. Le traité de rhétorique est plus intéressant : Belot y dénonce les limites de la rhétorique cicéronienne et défend la nécessité d'une « rhétorique nouvelle » capable de dépasser la recherche d'un style plus agréable, qui n'est qu'une simple « dextérité d'esprit », pour atteindre un niveau plus

⁴⁰ Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (Paris : François Targa, 1625), 23-24.

profond de connaissance. Ce but relevé ne peut être atteint qu'à condition d'ajouter aux parties conventionnelles de la rhétorique cinq arts nouveaux tirés des plus subtiles connaissances humaines : *l'ars notaria*, l'art Paulin, l'art d'Almadel, la théurgie et « l'art des révélations ». Les quatre premiers sont un art de la communication avec les esprits par des images et des invocations, dérivé de la magie salomonique. Belot les défend comme utiles à la mémoire, l'action, la prononciation, l'élocution et la disposition. Quant au dernier, il correspond à la stéganographie de Trithemius, c'est-à-dire des techniques de mnémotechnique et de divination sur la base de la logique combinatoire. Le reste du traité s'apparente à un traité de rhétorique classique dans lequel l'auteur insère des « recettes » de magie céleste reprises le plus souvent du *De occulta philosophia* d'Agrippa. L'auteur enseigne par exemple un caractère magique dont le tracé dans une certaine matière et sous une certaine constellation doit permettre à un individu d'acquérir des talents d'orateur et la mémoire naturelle de son plaidoyer ou de son sermon.

La deuxième édition de *L'Œuvre des œuvres* parue en 1623 chez Nicolas Bourdin va plus loin encore dans l'impiété. L'ouvrage fait figurer quelques nouveautés, notamment la présence dans les premières pages d'une vignette représentant l'auteur à traits grossiers accompagnée de deux épigrammes signés « M.E.H.C. de G. » et « A. de G. sieur de Behoust ». Il contient en outre un nouveau traité sur l'« art de prescher doctement sans grande estude, ny preparation premeditee, sur tous divers sujets de l'Escriture sainte » qui se présente comme un précis de mnémotechnique à l'usage des prêtres, destiné à les aider dans la composition de leurs sermons. Il inclut notamment une partie intitulée « gemma secretorum » décrivant une très longue et peu orthodoxe incantation à adresser à Dieu et aux anges pour recevoir le don de prédication. Il y figure notamment une prière mélangeant grec, latin et hébreu invoquant les nombreuses personnalités de l'angélogologie kabbalistique. L'auteur fait à ceux qui récitent les incantations la promesse suivante :

Cela dit et fait, tout ce que tu auras leu le soir te sera present, et ne doute de manquer ou faillir à le reciter : car quand tu voudrois y obmettre quelque chose, ce seroit hors ton possible, et par ce moyen, petit à petit tu auras la singulière et parfaite cognoissance de ton genie, selon le moyen qui t'est donné cy-dessus. Le tout à la gloire de Dieu, en l'amour de ton prochain, et en l'edification de l'Eglise en IESUS-CHRIST.

Ces incursions répétées dans les arts illicites, d'autant plus scandaleuses qu'elles sont munies du sceau de la Chancellerie, ne pouvaient manquer de susciter la réaction de la Faculté de théologie. Celle-ci réagit tardivement. Le 1^{er} juillet 1623, l'ouvrage est présenté par le syndic à l'assemblée, et deux de ses docteurs, Gouault et Garnier, sont choisis pour l'examiner. Le 1^{er} août suivant, ceux-ci rendent leur avis et décident de censurer *L'Œuvre des œuvres* comme « pernicieuse » (*exitiosum*)⁴¹. La censure est notifiée à l'évêque de Paris et à l'évêque de Charles afin qu'ils interdisent la lecture de l'ouvrage dans leur diocèse et sévissent contre son auteur. C'est démarche ne donne lieu à aucun résultat connu.

Malgré l'avertissement de la Faculté, Belot poursuit sur sa lancée avec la seconde édition des *Instruction familiere*. L'ouvrage paraît sous le titre légèrement modifié de *Familieres instructions pour apprendre les sciences de chiromance et physionomie*. Comparativement à la première édition, le nouveau texte fait le quadruple en taille avec près de quatre cent cinquante pages contre cent trente précédemment. Il reçoit un privilège le 22 mars 1623 au nom de Jean Belot lui-même signé du conseiller Lucas, et est achevé d'imprimer le 24 novembre 1623. L'ouvrage affiche néanmoins pour année d'impression 1624. Il s'agit d'un in-octavo de bonne qualité, assorti de nombreuses gravures et tableaux. Selon la couverture, il est imprimé aux dépens de l'auteur et vendu chez le libraire Nicolas Bourdin ; toutefois, il est fort probable que Bourdin se soit chargé de tout, mais n'ait simplement pas voulu prendre le risque de s'afficher également comme l'imprimeur vu le contenu extrêmement polémique de l'ouvrage. La mort prématurée de Philippe Hurault de Cheverny en 1620 rendant la dédicace à ce dernier inutile, Belot dédie cette nouvelle édition au jeune Henri-Auguste de Loménie, seigneur de la Ville-aux-Clercs, figure montante du patronage scientifique parisien et connu pour son goût pour les sciences mathématiques. Selon Jean-Baptiste Morin qui lui dédie également l'un de ses ouvrages, Loménie a notamment écouté les leçons de Kepler en Hongrie, et fréquente les cercles des mathématiciens parisiens⁴². Le choix est donc pertinent.

La seconde édition de *l'Instruction familiere* est probablement l'ouvrage de Belot dont le contenu en lien avec les arts divinatoires est le plus développé. L'auteur y expose les principes

⁴¹ Charles Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui at initio duodecim seculi... usque ad annum 1713, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, vol. 2.2 (Conclusiones et judicia, sacrae Facultatis theologiae parisiensis) (Paris : Nicolas Duchesne, 1755), 142B.

⁴² Aurélien Ruellet, *La Maison de Salomon : Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au xviii^e siècle*, Histoire (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018), 136-37.

de la chiromancie et de la physionomie en s'autorisant de très nombreuses digressions sur l'astrologie judiciaire, les autres arts divinatoires, la magie spirituelle ou la kabbale. Le premier chapitre de l'ouvrage s'intéresse ainsi aux propriétés et vertus des planètes, et leurs liens avec les parties de la main. Le deuxième s'intéresse aux qualités, genres, sympathies et antipathies des douze signes du Zodiaque ainsi que leurs connexions avec les figures géomantiques. On y trouve également les noms des anges régissant chacun des signes dont Belot affirme qu'« en la secrète cabale des luifs, ils gardoient les douze anagrammes du grand nom quadri-Lettre de Dieu, et selon le changement de la couleur de la pierre, sur lesquels ils estoient gravez, ils iugeoient du futur⁴³ ». Chaque signe est également associé à douze anges qui possèdent la domination sur les pays qui dépendent de ce signe : ainsi, la France, placée sous le signe du Bélier, est régie par l'ange Asehel⁴⁴. Le troisième chapitre expose les signes qui doivent être observés dans la main pour prédire le futur. Le quatrième les « lettres sacrées » qui se trouvent dans les mains et leurs correspondances avec les corps célestes. Le cinquième explique comment la chiromancie s'associe à la kaballe ainsi qu'à l'alchimie : Belot y cite le *De occulta philosophia* d'Agrippa ainsi que quelques vers de la *Galliade* de Guy Lefèvre de La Boderie. Le septième explique comment elle permet d'établir l'horoscope de naissance d'un individu, le neuvième comment interpréter les rêves, le dixième comment invoquer un génie. Les chapitres onze à vingt-et-un traitent des propriétés de la main. Dans le vingt-deuxième chapitre, Belot expose les principes d'une divination par les ongles. Fait notable, il justifie dévoiler ces secrets pour lutter contre l'athéisme ; toutefois, la définition qu'il en donne est l'exact opposé de ce qu'en entend l'orthodoxie romaine : Belot considère en effet que l'athéisme consiste à attribuer aux esprits des pouvoirs extraordinaires et voir dans les divinations une causalité surnaturelle :

l'ay posé ceste science et secret dependant des ongles et de la chiromantie, avoir plus porté de monstrier à un tas d'hommes qui ne veulent rien croire, revoquant toutes choses en doutes, et par ce moyen tombent en un damnable atheisme que les esprits, genies et demons operent choses hors de l'ordinaire, et qu'en cette science et autres qui suivent, il

⁴³ Jean Belot, *Familieres instructions pour apprendre les sciences de chiromance et physionomie* (Paris : Aux dépens de l'auteur et se vend chez Nicolas Bourdin, 1624), 20.

⁴⁴ Belot, 21.

s’y voit des choses qui demonstrent des faits autres que naturels et ordinaires, lors qu’elles sont par doctes ingenuëment sans rien rescinder faittes⁴⁵ ;

La suite de l’ouvrage est du même acabit. On y trouve des affirmations sur l’astrologie judiciaire qui jouent avec les limites de l’acceptable pour la foi chrétienne, comme ce passage de la préface au lecteur uniquement présent dans la seconde édition où l’auteur pousse la nuance thomiste dans ses retranchements pour défendre une influence nécessitante des astres et une forme de fatalité :

Les astres ayans tel pouvoir sur nous que nous agissons par iceux, bien que secondes causes, et leurs influences nous necessitent tellement, que nous ne pouvons eviter leur fatalité, que probes, ayant recours à la premiere cause regissante ce tout, tellement que leur mutabilité, et changement nous change, et nostre fortune, ce qui se recognoist aux lignes de nostre main⁴⁶ [...]

Après cette ultime provocation, Belot disparaît sans laisser de traces. Son almanach s’arrête, et le bruit court qu’il est mort. Le neveu de Pierre I de Larivey, Pierre II de Larivey annonce dans la dernière page de son almanach paru fin 1624 avoir souhaité renoncer à publier des almanachs, mais qu’il changea d’avis à la suite du « decedz de feu Maistre lean Belot curé de Milmonts, affin que ceux qui sont curieux et portez à affectionner ceste science, estans frustrez des labeurs d’un si brave homme peussent trouver à glaner dans mes escriptz⁴⁷ ». Comment interpréter cette disparition ? Si notre hypothèse que Jean Belot n’est qu’un pseudonyme est juste, il est tout à parier que l’astrologue a simplement considéré que sa position devenait dangereuse et qu’il était temps pour lui de se faire oublier. Dans les années 1623-1624, l’ordre des pouvoirs à la Cour connaît de nombreux remaniement avec la disgrâce du surintendant des Finances La Vieuville et l’ascension du cardinal-ministre Richelieu. L’astrologue y a probablement perdu ses derniers protecteurs. Toutefois, le nom de Belot ne disparaît pas totalement. Dans les années 1630, le faiseur d’almanachs L. Colluche se revendique son disciple. Le véritable astrologue se trouve peut-être parmi eux. Les ouvrages, malgré leur succès, cessent un temps d’être réimprimés : très vraisemblablement, le libraire Nicolas Bourdin a estimé qu’ils ne valaient plus ce risque. Ils connaissent néanmoins une

⁴⁵ Belot, 218-19.

⁴⁶ Belot, 9.

⁴⁷ Pierre de Larivey le jeune, *Almanach pour l’an de grace mil six cens vingt cinq* (Troyes : Claude Briden, s. d.), dernière page.

deuxième vie à partir de 1640, lorsque l'imprimeur-libraire de Rouen Jacques Cailloüe décide de réimprimer dans un même volume intitulé *Œuvres de M. Jean Belot* les dernières éditions de *l'Instruction familière* et de *L'Œuvre des œuvres*. Une telle impression est possible, car l'imprimerie rouennaise possède alors une réglementation extrêmement tolérante en ce qui concerne les réimpressions d'œuvres déjà existantes qui constituent la part la plus importante de sa production ; en outre, les œuvres de Belot, munies de privilèges, sont théoriquement légales. L'initiative de Cailloüe semble couronnée de succès et différents imprimeurs rouennais et lyonnais l'imitent par la suite. Les *Œuvres de M. Jean Belot* se trouvent ainsi régulièrement réimprimées jusqu'au 18^e siècle, consacrant définitivement la réputation du mystérieux « curé de Millemont ».

3.2.2 L'almanach de 1621

Intéressons maintenant à l'affaire des prédictions de Jean Belot qui réactualise pour la première fois depuis l'affaire Morgard le problème de la censure des almanachs et pronostication. Sur cette affaire, nous manquons de sources directes ; des témoignages nous permettent néanmoins de la reconstruire. Celle-ci se produit fin 1621. À cette époque, l'astrologue est surtout connu pour ses almanachs et prédictions ; il n'a pas encore composé ses ouvrages ses plus polémiques, et ne s'est pas encore fait remarquer par les autorités religieuses et civiles.

Mais c'est en particulier l'almanach de Belot pour l'année 1621 qui semble établir réputation aux yeux du public⁴⁸. L'ouvrage n'a pas été conservé, mais on en connaît le contenu par l'intermédiaire de l'auteur des *Mémoires* de Richelieu, qui y voit prédite la mort du duc de Luynes, emporté par la maladie pendant le siège de Montauban le 15 décembre 1621.

L'almanach du curé de Millemont, en ses prédictions, portoit en termes exprès que, depuis le mois d'août jusques à la fin de l'année, un grand Philocomée auroit bien mal à la tête et seroit contraint de se ranger au lit, avec danger de sa personne ; que ce ne seroit pas du tout sa maladie qui lui causeroit cette fâcherie, mais des nouvelles qui lui viendroient de la perte de quelques siennes troupes qui auroient été mises en fuite; et le même almanach, en la fin, où il notoit les jours heureux de l'année, remarqua particulièrement le jour de sa mort, jour heureux pour le Roi et son État⁴⁹.

⁴⁸ Drévilion, *Lire et écrire l'avenir*, 88-89.

⁴⁹ Armand Jean du Plessis de Richelieu, *Mémoires du cardinal de Richelieu*, vol. 3 (Paris : H. Laurens, 1912), 178.

Pour Richelieu, qui n'apprécie pas Luynes, cette mort soudaine est une bénédiction pour le royaume et un geste de la Providence en faveur de la France. Comme il l'avait fait pour la mort d'Henri IV, l'auteur des *Mémoires de Richelieu* met la prédiction de Belot en relation avec d'autres signes célestes ou paroles prophétiques mettant en garde le duc de Luynes de sa mort prochaine. Et de conclure :

Sa mort avoit été prédite, et à lui et au public, par beaucoup de personnes et en beaucoup de manières ; mais il n'est pas en la puissance de l'homme d'allonger d'un seul moment la trame des jours que Dieu lui a ordonnés⁵⁰.

Si les prédictions de Belot sont habituellement écrites dans un style si obscur qu'il est facile d'y voir ce que l'on veut, il faut également noter qu'on lui attribue également des pamphlets qui attaquent ouvertement Luynes. Les *Caquets de l'accouchée*, satire anonyme publiée sur feuille volante en 1622 et relatant les diverses discussions des femmes de la bourgeoisie parisienne, fait ainsi mention, parmi d'autres nouvelles de la ville, de quatrains circulant à Paris début 1621, et qui prédisent la future ascension de Louis XIII et la chute de Luynes :

Je voudrois que vous eussiez veu la prediction du curé de Mil-Monts sur ce sujet, dit la femme d'une astrologue de l'Université ; vous l'eussiez admiré. Il y a bien dix mois qu'il l'apporta en nostre logis ; elle estoit ainsi :

Quand L. sera changé en R.
Et Loys changé en vray roy,
Lors nous verrons ce vice-roy,
Ce connestable de Luynes,
Qui s'esvanoüira en LaiR,
Et sera changé en Ruynes.

Jamais il ne fit prediction plus certaine [...] ⁵¹.

Les propos sont-ils vraiment de Belot ? Vu sa prudence habituelle, cela serait surprenant. Il est probable que les *Caquets de l'accouchée* parodient le texte réel, comme ils le font pour d'autres publications de la même époque. Dans son almanach pour l'année suivante, l'auteur se plaint de « plusieurs Imprimeurs et quelques autres personnes, qui prennent la qualité

⁵⁰ Richelieu, 3 : 177.

⁵¹ *Recueil général des caquets de l'accouchée* (Paris, 1623), 44.

d'Astrologues » qui se présentent comme ses disciples ou usurpent son nom afin de faire recevoir leurs almanachs. Mais ce dédouanement peut aussi être une stratégie pour ne pas avoir à répondre de ses propres publications.

Les *Caquets de l'accouchée* contribuent-ils à attirer l'attention des magistrats sur Belot fin 1622 ? Voit-on paraître à la même période de nouvelles prédictions dont la trace a été perdue ? Quoi qu'il en soit, cette ingérence des astrologues dans les affaires politiques suscite une vive réaction chez les robins parisiens. S'il ne semble pas y avoir de poursuites juridiques contre Belot, demeuré insaisissable, on peut se demander si la censure de *L'œuvre des œuvres* (parue en 1622) par la Faculté de théologie le 1^{er} août 1623 n'est pas une forme de représailles. En outre, nous n'avons trouvé aucun almanach de Belot postérieur à 1622 : on peut légitimement penser que l'auteur arrête sa production après cette date, ou change simplement de pseudonyme, puisque l'on voit apparaître dès 1623 chez le même imprimeur parisien Fleury Bourriquant, un nouvel *Almanach prognostic et historial* de L. Colluche, « astrologue et mathématicien, disciple de M[aitre] J[ean] Belot, vivant curé de Milmonts ».

3.2.3 Nouvelles réactions contre l'astrologie

L'événement relance la polémique anti-astrologique chez les robins proches du pouvoir royal. On voit paraître à Paris entre la fin 1622 et le début 1623 plusieurs ouvrages attaquant l'astrologie et dénonçant le méfait des prédictions, d'autant plus que l'année 1623 est une année de grande conjonction et amène à l'émission de nouvelles prédictions⁵². Il y a tout d'abord, le *Discours et réfutation contre l'astromancie ou l'Astrologie Judiciaire et Divinatrice* de Charles Molière. Molière est le prévôt de Malines, une petite ville située au nord de Paris qui se trouve être la seigneurie de Nicolas Brulart de Sillery. Il fait donc partie de la clientèle du chancelier à qui le texte est dédié. L'ouvrage reçoit l'approbation des docteurs de la Faculté de Théologie le 24 octobre 1622. Il s'agit d'un texte court, une trentaine de pages, se plaignant :

[...] qu'en ce temps la curiosité avoit autant ou plus de credit, que la vérité, envers plusieurs qui se portent trop facilement à croire ce qui leur plaist, et à la recherche trop curieuse de qu'ils désirent ou craignent leur arriver soit bien ou mal, et par ceste trop

⁵² Richard Cooper, « Pierre de Larivey astrophile », in *Pierre de Larivey, Champenois: Chanoine, traducteur, auteur de comédies et astrologue (1541-1619) : actes des sixièmes Journées rémoises et troyenne, 25-27 janvier 1991*, éd. par Yvonne Bellenger (Paris : Klincksieck, 1993), 109.

legere creance sont tomber en cet erreur que le bien ou mal, bonheur ou malheur de chacun de nous dépend de l'influence des Astres et du destin, et que quelque chose que nous facions nous ne pouvons éviter ce que les Astres nous promettent : fondez seulement sur la creance qu'ils prestent aux direz et aux predictions d'aucuns Astrologues Judiciaires, lesquels par trop hardiment dans leurs Ephemerides sement des prédictions [...].

On voit également paraître, quelques semaines plus tard (le privilège est du 10 décembre 1622, l'approbation des docteurs du 10 février 1623, la dédicace du 20 février 1623), les *Epistolae mathematicae* de philosophe padouan Giorgio Raguseo dit Georges de Raguse, un recueil de lettres latines dont plusieurs s'attaquent à l'astrologie judiciaire⁵³. Il est édité par Peiresc et son confrère le professeur de droit à Aix Charles Annibal Fabrot⁵⁴. L'origine de l'ouvrage est complexe et mérite d'être expliquée. C'est vers 1620 que Peiresc obtient de son confrère Paolo Gualdo de Padoue, un ensemble de lettres traitant de l'astrologie, de la magie et de la divination écrites entre 1600 et 1619 (certaines sont peut-être fictives) par Georges de Raguse, titulaire de la seconde chaire de philosophie à l'université de Padoue et collègue de Cesare Cremonini⁵⁵. Ces lettres font vraisemblablement partie d'un ensemble plus grand de lettres abordant la morale, la dialectique et les mathématiques⁵⁶. Ce cadeau n'est pas fortuit : les deux auteurs se connaissent depuis leur rencontre à Padoue en 1601, et Georges de Raguse est une personnalité importante du monde savant italien. Sur la question astrologique, son parcours est également très intéressant : après avoir lui-même enseigné l'astrologie et fait des prédictions, il a adopté à une attitude sceptique envers cet art⁵⁷. Lorsqu'éclatent les scandales de 1622, Peiresc et Fabrot sont à Paris au service du garde des Sceaux Du Vair. Avec les lettres de Raguse, ils possèdent donc un matériau original et érudit, prêt à être utilisé pour attaquer l'astrologie. Fabrot essaie apparemment de contacter Georges de Raguse pour solliciter sa permission, mais il ne sait pas que celui-ci est mort en janvier 1622, et se résout donc à faire paraître les lettres *invito Domino*, c'est-à-dire sans le

⁵³ Giorgio Raguseo, *Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo* (Paris : Nicolas Buon, 1623).

⁵⁴ Il existe, conservé à la bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras, un mémoire manuscrit de 6 pages sur un texte de Georges de Raguse conservé dans le *Catalogi codicum manusccriptorum* de la collection Peiresc : Inguimbertaine MS 1769, f° 403-410. Nous n'avons pu le consulter

⁵⁵ Peiresc à Paolo Guaodo, 21 juillet 1620, 8 décembre 1620, 13 août 1621 : *Lettere d'uomini illustri, che fiorirono nel principio del secolo decimosettimo, non piu' stampate* (Venise : Baglioni, 1744), 317-20, 322-23, 325-26.

⁵⁶ On retrouve en effet une collection de lettres de Georges de Raguse à la British Library (Ms. 10810).

⁵⁷ C'est d'ailleurs à Paris que se trouve l'unique exemplaire des *Astronomico et filosofico discorso di Giorgio Raguseo sopra l'anno 1590*, dont la moitié est consacrée aux prédictions astrologiques de l'auteur.

consentement de l'auteur. Il sélectionne donc les lettres traitant des arts mathématiques et les fait publier assorties d'une dédicace à Scipione Cobelluzzi, cardinal de Santa Susanna et bibliothécaire du Vatican, où il explique que Georges de Raguse a particulièrement bien écrit contre « ceux qui se nomment Chaldéens ou Généthliques, et que le vulgaire appelle aussi Mathématiciens » :

Itaque pensim et enucleate denuo legens, eum a saliva, quam semel imbiberam, haud discrepare comperi ad summam ita scite, subtiliterque mihi videtur adversus istorum Chaldaeorum, aliorumque id genus aerusatorum praestigias et offucias disserere, eorumque disciplinam expugnare, ut qui ante prodire super hac re ipsa libri, non incuriose quidem facti dici possint, hic autem, caeteris omnibus longe non solum antistet, sed etiam inter omnes micet.

Colomby, devenu entre-temps conseiller d'État de Louis XIII, fait réimprimer sa *Réfutation de l'astrologie judiciaire* en 1623, passant cette fois-ci chez le prestigieux imprimeur parisien Robert Estienne. Pour l'occasion, il donne comme sous-titre à son œuvre « Livre où se voyent les faussetez des Jugements faicts par les plus célèbres Mathématiciens du dernier siècle sur les horoscopes des plus grands Princes de l'Europe », allusion vraisemblable à la prédiction de la mort de Luynes. Peu à peu, le problème prend de l'ampleur. Un libelle anonyme sur le format des remontrances paru en 1624, probablement composé par des robins parisiens, présente parmi diverses suppliques au Roi l'expulsion des astrologues de métier :

Nous demandons le banissement de tous ceux qui font profession de faire des horoscopes, et qui attirent par ce moyen une infinité de personnes ignares, qui preferent la puissance du Diable à celle de Dieu, leur annonçant par des parolles ambiguës leur fortune ou infortune, selon les astres parus à leur naissance⁵⁸.

Signe de maturation du débat, la polémique s'oriente ainsi directement sur le problème de l'astrologie en général, et évacue la singularité de Belot. Le climat est apparemment plus hostile, car deux ouvrages profitant du récent engouement pour l'astrologie doivent paraître assortis chacun d'une apologie défendant son usage. Il s'agit des *Six centuries des Predictions*, recueil de prédiction attribué à Pierre de Larivey vraisemblablement composé par son neveu Pierre Patris, qui voit figurer en introduction une longue « Defense de l'Astrologie et des bons

⁵⁸ *Cahiers et plaintes des estats de la France. Presentez à la Iustice divine, Pour estre rapportez au Cabinet du Roy*, 1624, 27.

Astrologues contre les ignorans et calomniateurs d'icelle », et également *l'Usage des éphémérides* d'Antoine de Villon, professeur de philosophie à l'Université de Paris, traduction en deux volumes de *l'Introductio seu compendiarum ephemeridum enarratio* du mathématicien David Origanus, qui paraissent introduits par une longue de « Apologie contre les calomniateurs de l'astrologie » de la main de Villon lui-même.

3.2.4 Un bon astrologue

Le bilan de l'affaire Belot est mitigé. Du point de vue juridique, elle ne semble déboucher sur aucune mesure concrète : à moins que nous ayons manqué des sources, l'auteur est resté insaisissable. Du point de vue intellectuel, le résultat est beaucoup plus significatif. Malgré des répercussions moins importantes que lors de l'affaire Morgard, l'affaire Belot a poussé plusieurs personnalités de la Robe comme Peiresc et Fabrot, ou le prévôt Molière, à se mobiliser contre l'astrologie. Désormais le problème de l'encadrement des prédictions n'est plus qu'une simple question de police, il est perçu comme dérivant de celui, plus fondamental, de la présence dans la société de l'astrologie judiciaire.

3.3 Une autre affaire : Jean Petit

Poursuivons sur une autre affaire, dont nous connaissons cette fois-ci le dénouement juridique : celle du faiseur d'almanachs Jean Petit en 1627. Il existe très peu de sources sur celle-ci et elle est particulièrement difficile à reconstruire. Nous l'abordons parce qu'il s'agit très vraisemblablement de la goutte d'eau ayant fait déborder la colère des magistrats et entraîné la proclamation par Richelieu de l'édit du 20 janvier 1628 sur les almanachs.

3.3.1 Le plus célèbre faiseur d'almanachs parisien

Jean Petit est, devant Morgard et Belot, le principal auteur d'almanach des années 1615-1630. Si l'on en croit ses propres mots, il est parisien et né entre 1587 et 1594 : en effet, dans un de ses ouvrages parus en 1616, on trouve un portrait de lui âgé de vingt-deux ans et l'excipit du texte mentionne « faciebat Ioannes Petit anno aetatis suae 2[] ». Comme pour les autres faiseurs d'almanachs, on ignore s'il a reçu une formation universitaire ou non ; les actes notariés qui le concernent le désignent comme « mathématicien » et lui-même revendique le titre de « maistre », ce qui pourrait aller en ce sens. On ne sait pas non plus en quelle année sa carrière débute : ses premiers almanachs ont probablement été perdus. Il n'est pas exagéré de penser que l'astrologue a commencé sa carrière comme beaucoup d'autres après la mort

d'Henri IV, profitant de l'assouplissement de la censure envers les publications astrologiques. En 1614, il profite du vide laissé par Morgard après son exil forcé pour prendre la tête des faiseurs d'almanachs parisiens ; le seul concurrent d'importance est alors Pierre de Larivey alias Claude Morel, mais celui-ci, basé à Troyes, préfère travailler avec les imprimeurs lyonnais. En collaboration avec l'imprimeur-libraire de petite réputation Fleury Bourriquant, éditeur de quelques contrefaçons d'almanachs dans les années 1610-1611, Petit fait paraître le premier texte qui nous est resté de lui, un *Almanach, pour l'an mil six cens quinze*, probablement en novembre ou décembre 1614. Le volume de l'ouvrage est modeste pour un almanach, 72 pages in-octavo ; signe de la prudence de l'auteur et du libraire, échaudé par l'affaire Morgard, l'ouvrage paraît « avec permission », ce dont il n'a normalement pas besoin à Paris. Il n'en existe qu'un seul exemplaire, conservé à la Houghton Library de l'université d'Harvard, que nous n'avons pas pu consulter. L'année suivante, l'astrologue s'associe avec un autre imprimeur-libraire familier du livre d'astrologie, Pierre Ménier pour faire paraître des *Predictions pour cinq années des choses plus memorables qui nous sont denoncées advenir*, en 1616⁵⁹. Là encore, la production est modeste : il s'agit d'un petit in-octavo d'une quarantaine de pages imprimé sur du mauvais papier. Fait notable, l'ouvrage paraît muni d'un privilège royal au nom de l'imprimeur-libraire Ménier, signé par le conseiller Goislard le 11 août 1616 : sachant que le coût du privilège (d'environ 15 livres) ne peut être rentabilisé avec un volume normal d'impression à 1500 exemplaires (au coût d'environ 50 livres), une telle précaution indique que l'ouvrage a été imprimé à plusieurs milliers d'exemplaires, au moins. Ainsi, dès 1616, Jean Petit jouit d'une certaine réputation.

Les *Predictions pour cinq années des choses plus memorables* révèlent de nombreux éléments de ce qui fait ensuite le succès de Jean Petit. Pour chacune des années entre 1617 et 1621, l'auteur présente au lecteur une « prédiction » astrologique de quelques pages, mêlant astrométéorologie et astrologie mondaine. Le format de pronostication pour plusieurs années n'est pas une innovation de Jean Petit : il suit la mode initiée par le *Prognosticon in perpetuam rei memoriam* de l'astrologue Cyprian Leowitz qui contenait un ensemble de pronostications pour les années 1564 à 1607 ; après lui, d'autres astrologues publient des

⁵⁹ Jean Petit, *Almanach, pour l'an mil six cens quinze. Avec amples predictions du changement et mutations de l'air, et les accidens du monde, selon le cours et influence des astres, sur les lunaisons de l'an, suivant la reformation gregorienne* (Paris : Fleury Bourriquant, 1614); Jean Petit, *Predictions pour cinq années des choses plus memorables qui nous sont denoncées advenir... commençant en l'an 1617 et finissant en l'an 1621* (Paris : Pierre Ménier, 1616).

prédictions sur plusieurs années : on trouve par exemple une *Prediction pour cinq années des choses plus memorables* au nom d'Himbert de Billy parue à Paris en 1602 chez Nicolas Rousset. Chez Jean Petit, chaque prédiction est structurée de la façon suivante : elle est introduite par un quatrain dans le style de ceux de Nostradamus, suivi de l'horoscope de l'année ; selon l'usage astrologique, cette « révolution » est déterminée au moment de l'équinoxe vernal (aux alentours du 21 mars) ; l'auteur indique ensuite pour chacune des saisons l'état du climat et les évolutions générales des humeurs des hommes ; enfin, on trouve une description des éclipses de l'année accompagnée d'une brève description de leurs effets.

Ce petit recueil se démarque du *Prognosticon* de Leowitz ou des *Centuries* de Nostradamus par sa description beaucoup plus mathématique des événements astrologiques à venir : sa description des changements de saison et des éclipses multiplie les données astronomiques, et chaque date est indiquée à la minute près. Ainsi, la seconde éclipse de l'année 1619 est décrite de la façon suivante :

En ceste annee il arrivera une autre eclipse de Lune le 21. du mois de Decembre à 3. heures du matin, la Lune se pourmenant dedans le 28. degré 26. mi[nutes] de Gemini, dans la teste du Dragon, je trouve par mes calculations qu'elle doit commencer à 1. heu[re] du mat[in] à entrer dedans les tenebres et se trouvera toute obscurcie à 3. heures, dont elle sortira puis peu à peu elle aura recouvert sa toute lumiere à 5. heu[res] du matin, la Lune estant au signe de Gemini, promet resiouyssance pour la naissance d'un enfant masle⁶⁰ [...]

Comme cela se voit dans ses ouvrages suivant, Jean Petit se plait à montrer sa connaissance technique de l'astronomie⁶¹: ses prédictions contiennent l'ensemble « des éclipses solaires et lunaires », le « nombre d'or ou le cycle lunaire » ; à partir de 1634, l'almanach est « supputé sur le vray climat et méridien de Paris ». L'aspect oraculaire des almanachs est peu présent chez lui : ses quatrains sont beaucoup plus prosaïques que ceux des autres faiseurs d'almanachs qui aiment à jouer sur les symboles et les ambiguïtés. Néanmoins, malgré cet enrobage, l'ouvrage tient plus des livrets de prédictions que des éphémérides astronomiques.

⁶⁰ Petit, *Predictions pour cinq années des choses plus memorables qui nous sont denoncées advenir... commencent en l'an 1617 et finissant en l'an 1621*, f° Ciiijv.

⁶¹ Dans son *Art poétique*, qui se fournit une description du paysage littéraire français du début 17^e siècle, l'écrivain Guillaume Colletet donne une liste d'astrologues dont il estime qu'ils imitent le style de Nostradamus. Il y inclut Morgard, Belot et Eustache Noël, mais pas Petit : Guillaume Colletet, *L'Art poétique* (Paris : Antoine de Sommerville et Louis Chamhoudry, 1658), 147-48.

Même si ses prédictions sont essentiellement centrées sur le climat, il se permet de nombreuses digressions d'astrologie mondaine.



SVR LE PORTRAIT DE
L'AUTHEVR AAGE' DE 22. ANS.

*Du docteur Jean Petit en ces traits sont compris,
Le nez, la bouche, & l'œil d'un Zeuffis bien apris,
Et son Divin esprit connoissant tout le monde,
Dans les escrits tracés d'une plume féconde.*

P. POL.

Portrait de Jean Petit, extrait de : Petit, Jean, *Predictions pour cinq années des choses plus memorables qui nous sont denoncées advenir... commençant en l'an 1617 et finissant en l'an 1621* (Paris : Pierre Méhier, 1616), verso de la page de couverture, BML : Rés

315319, @Numilyo)

Par la suite, Petit multiplie les associations avec des imprimeurs et libraires. Comme Claude Morel, sa production ne se limite pas à des almanachs-livrets : il fournit également des versions allégées de ses textes destinées à constituer la base d'almanachs-placards ; ceux-ci

sont ensuite ornés de gravure en vendu comme calendrier décoratif. Deux de ces almanachs ont été conservés : un pour l'année 1617, imprimé chez Bonaventure Mezoulle avec une gravure d'auteur inconnu, et un pour l'année 1619, imprimé chez Jean Le Clerc avec une gravure du graveur d'origine polonaise Jan Ziarnko dit Jean Le Grain⁶². En 1621, Jean Petit signe un contrat avec l'imprimeur troyen Noël Moreau dit Lecocq : celui-ci lui achète six copies d'almanachs pour la somme de 300 livres, vraisemblablement afin de les publier à Troyes⁶³. Une telle somme nous apprend que le faiseur d'almanachs, qui réside Saint-Jean de Latran en plein milieu du Quartier latin, est extrêmement bien coté : à 50 livres l'almanach pour une année, il se vend ses manuscrits à plus du double de ses concurrents, qui reçoivent en moyenne 10 à 20 livres pour leurs productions. Les contrats s'enchainent. En 1624, Petit s'associe avec le marchand libraire parisien Nicolas Roussel pour l'impression et la vente de ses almanachs. Dans les années 1630, il collabore également avec l'imprimeur Jean Oudot à Troyes et le libraire Jean Promé à Paris⁶⁴. On ne parle ici que des contrats que nous avons retrouvés. Il en existe probablement d'autres.

Il est l'un des seuls faiseurs d'almanachs à publiciser explicitement sa pratique de consultations astrologiques par leur biais. En effet, dans son almanach pour l'an 1632, il annonce que « ceux qui sont curieux des plus belles et utiles parties des Mathématiques le trouveront disposé à leur enseigner fidèlement ; et ceux qui désireront se faire predire ce que le Ciel leur influë, il dressera les Horoscopes sur les nativitez, tant des hommes que des femmes ».

Jean Petit semble mourir jeune, vers 1633, puisque la satire *Rencontre et naufrage de trois astrologues judiciaires, Mauregard, Jean Petit et Pierre Larivey, nouvellement arrivez en l'autre monde* parue en 1634 précise que les trois noms astrologues nommés sont morts. En outre, les titres de ses almanachs pour l'année 1634 et 1635 spécifient de façon exceptionnelle qu'ils sont « écrits de la main de l'auteur », suggérant ainsi qu'il les avait rédigés avant son décès. Il existe encore des almanachs au nom de Jean Petit après ces dates, mais ils sont vraisemblablement de la main de Barthélémy Goudard qui signe un contrat pour l'écriture d'almanachs avec l'imprimeur troyen Antoine Chevillot en 1636 spécifiant qu'il est « disciple

⁶² Jean Petit, *Almanach pour l'an mil six cens XVII [placard]* (Paris : Bonaventure Mezoulle, 1616); Jean Petit, *Almanach pour l'an mil six cens XIX [placard]* (Paris : Jean Le Clerc, 1618).

⁶³ A.N., MC/ET/XVIII/173, *Minutes et répertoires du notaire Jean I Charles (étude XVIII)*, 4 août 1621.

⁶⁴ A.N., MC/ET/XXIX/174, *Minutes et répertoires du notaire François Chauvin (étude XXIX)*, 6 mars 1624.

de Jehan Petit⁶⁵ ». La reprise du nom est une pratique commerciale fréquente destinée à conserver le lectorat.

3.3.2 Les démêlés avec la justice

Les démêlés de Petit avec la justice interviennent en juillet 1627. Là encore, son almanach ayant été perdu nous devons avoir recours à des sources secondaires très parcellaires pour essayer de reconstruire l'événement qui comporte encore de nombreuses zones d'ombres. Voici notre interprétation.

L'événement s'inscrit dans le contexte des luttes menées par Louis XIII contre les protestants pendant les années 1627-1628. Début juillet 1627, les tensions entre le pouvoir royal et la ville protestante de La Rochelle sont sur le point de faire éclater une nouvelle guerre. L'Angleterre, qui soutient la ville, lance les hostilités le 12 juillet lorsque le duc de Buckingham débarque sur l'île de Ré à la tête de forces importantes. Ce dernier envoie alors un manifeste qui arrive le 21 juillet à Paris déclarant les intentions de Charles I^{er} de se poser en protecteur des églises calvinistes françaises. Ici nous supposons que Jean Petit, ou bien profite de l'occasion et annonce qu'il avait prédit cet événement afin d'asseoir sa réputation d'astrologue, ou bien voit involontairement l'une des prédictions pour juillet 1627 de son almanach se réaliser, ce qui ne serait guère exceptionnel vu que l'annonce de troubles pour l'été est un classique des prédictions astrologiques de l'époque. Notre seconde hypothèse est renforcée par une allusion aux prédictions de Petit dans le *Surveillant de Charenton au duc de Boukingham*, un manifeste paru en réponse à celui de Buckingham, et qui vise à affirmer l'allégeance des protestants parisiens envers Louis XIII tout en critiquant l'ingérence de l'Angleterre dans les affaires religieuses de la France. En effet, dans le tout début du texte, apparaît cette mention cryptique à propos du pieux désir du duc anglais d'aider les protestants français :

Il me semble aussi que l'Almanach de Jean Petit prédit qu'il y a aura cet Automne un certain Argonaute qui se trouvera mauvais marchand de ses vaines entreprises, et qui voulant procurer du bien à autrui, fera fort mal ses propres besongnes. Je crains qu'il ne vueille parler d'un Milor d'Angleterre qui a la trongne faite comme vous⁶⁶.

⁶⁵ A.N., MC/ET/XXXIV/67, *Minutes et répertoires du notaire Jean Dupuys (étude XXXIV)*, 10 décembre 1636.

⁶⁶ *Le Surveillant de Charenton au duc de Boukingham pour examen de son Manifeste, ou procès verbal du 21. Juillet dernier* ([Paris], 1627), 4.

Cette surprenante mention des prédictions de Jean Petit s'explique si l'on considère que son almanach a été utilisé pour défendre les prétentions de Buckingham. Cette hypothèse s'accorde également avec l'attribution par l'abbé Dedouvres de ce pamphlet à la main du Père Joseph, l'homme de main de Richelieu, qui a lui-même fait embastiller Petit⁶⁷. Autre indice : début septembre 1627, le cardinal fait crier dans Paris une bravade composée par le même Joseph, dont le titre est justement « La bravade faite par nos Argonautes François à la teste de Bouquiquan [Buckingham] et de ses troupes⁶⁸ ». On y remarque la même allusion aux argonautes, mais cette fois-ci renversée en faveur des Français. Enfin, une dernière allusion, encore plus obscure, se trouve dans le long poème *La chasse aux Anglois en l'Isle de Rez et au Siège de la Rochelle* composé après la prise de la ville par l'avocat au Parlement Marc Lescarbot, et qui relate de façon héroïque les divers événements du siège de 1627-1628. Au moment où l'auteur narre la provocation de Buckingham en juillet 1627, il fait à se dernier une mise en garde prophétique :

Tu sentiras bien-tost que peut l'ire des cieux,
Et ne reporteras que honte et que vergongne,
Et un long repentir de si folle besongne.
Il te diroit cecy, comme voyant à l'œil
L'evenement futur de son mauvais conseil :
Et diroit vérité, car sans aucune faute
Te pensant faire voir quelque grand Argonaute,
Et d'une toison d'or en France conqueteur,
Ton chetif almanac se trouvera menteur⁶⁹.

On y retrouve là encore une allusion à l'almanach et à l'argonaute, ce qui témoigne en faveur du fait qu'une prédiction de Petit incluant ce dernier terme a été mise en relation avec le débarquement de Buckingham. Ainsi, comme pour Morgard, on se retrouve dans le cas d'un astrologue qui légitime par ses prédictions une rébellion contre le Roi, et peut donc soit être

⁶⁷ Louis Dedouvres, *Le père Joseph et le siège de La Rochelle* (Anger : J. Siraudeau, 1901), 117-21.

⁶⁸ *La bravade faite par nos Argonautes français à la tête de Bouquiquant et de ses troupes. Avec l'affliction des Rochelois, commandés par les nouveaux forts de Bonne-graine et La Molinette* (Paris : J. Martin, 1627). Nous n'avons pas pu consulter le texte. Sur le contexte de parution et l'identification du Père Joseph comme son auteur voir : Dedouvres, *Le père Joseph et le siège de La Rochelle*, 93, 127-28.

⁶⁹ Marc Lescarbot, *La chasse aux Anglois en l'Isle de Rez et au Siège de la Rochelle* (Paris : François et Julian Jacquin, 1629), 6.

accusé de dévoiler imprudemment les secrets du ciel, soit d'avoir eu intelligence avec l'ennemi.

Une réplique de la part du pouvoir est donc prévisible et, de fait, Richelieu demande de faire arrêter l'astrologue. La suite de cette histoire nous est donnée par une brève mention du *Mercuré François* qui nous apprend que :

Jean Petit faiseur d'Almanachs, qui avoit esté cy-devant prisonnier au grand Chastelet pour son Almanach de cette presente annee mil six cens vingt-sept, et en estoit sorty à la caution de quelques siens amis ; fut repris par le Chevalier du Guet et conduit à la Bastille le vingt-troisiesme Juillet⁷⁰.

Ainsi Jean Petit, autour du 23 juillet, est arrêté puis relâché sous caution par le Parlement parisien, avant d'être repris puis emprisonné à la Bastille, c'est-à-dire par ordre exprès du cardinal Richelieu. Nous avons recherché sa trace dans les archives de la Bastille, mais celles-ci ne nous ont apporté aucun renseignement. Les archives du Châtelet de Paris, conservées aux Archives nationales laissent plus d'indications. De futures recherches nous le diront. En l'absence des pièces du procès, nous n'avons guère plus d'informations, mais on peut supposer que le Parlement considère qu'on ne peut rien retenir de grave contre Petit, ce qui agace le cardinal qui a recourt à la lettre de cachet pour l'arrêter. Toutefois, le séjour à la Bastille semble ne pas durer. L'affaire s'apaise au bout de quelques semaines et on retrouve Jean Petit publiant des almanachs dans les années suivantes. Néanmoins, on peut se demander si sa mort précoce vers 1633 (à l'âge d'environ quarante ans) n'est pas à mettre en relation avec quelques mauvais traitements subis dans la prison. Dans l'état actuel des sources, nous en sommes réduits à des suppositions.

Que le cardinal se donne la peine de passer outre la juridiction du Palais pour faire emprisonner, par lettre de cachet, un faiseur d'almanachs, témoigne à la fois du sérieux avec lequel Richelieu prend en compte leur influence et de la faible sévérité de la juridiction du Parlement à leur égard. On peut remarquer que c'est pendant ce même siège de La Rochelle que Richelieu décidera de nommer l'astrologue Jean-Baptiste Morin à la tête de la chaire de mathématiques du Collège Royal sur la recommandation de Bérulle qui s'enthousiasme devant ses talents de pronostiqueurs. Selon une stratégie commune du cardinal, la répression

⁷⁰ « Le Mercuré françois... 1627 », in *Mercuré françois*, vol. 13 (Paris : Étienne Richer, 1629), 793.

s'associe à l'alliance, et tout en emprisonnant l'infidèle Petit, il s'inféode Morin, s'assurant du contrôle du discours des astrologues.

Enfin, le choix de l'embaстиlement pour régler un problème de prédictions peut être mis en relation avec le cas de l'astrologue Jean du Châtelet, dit César, qui a également fini à la Bastille dans les années 1615-1617. Le recours à l'embaстиlement est normalement réservé aux crimes de lèse-majesté. Avec Petit, il s'impose comme peine ordinaire pour les astrologues. Ceci est cohérent avec le fait que le crime d'astrologie est de plus en plus considéré comme un crime de sédition, et donc de lèse-majesté, selon la jurisprudence de l'affaire Morgard. Par la suite, le recours à l'embaстиlement semble la façon ordinaire qu'à le pouvoir royal de traiter avec les astrologues avant que l'édit de 1682 n'impose la peine du bannissement. Les archives de la Bastille (qui débute en l'année 1659) font ainsi état d'un « diseur d'horoscopes ou astrologue » emprisonné autour du 20-30 avril 1669 parce qu'il « menaçait la France de beaucoup de morts subites dans le mois de juin et sur les personnes de la plus importance⁷¹ ». Parfois, l'initiative ne vient pas de la Couronne, mais de tiers. On sait ainsi que le 21 mai 1638, la Compagnie du Saint-Sacrement, qui s'est donné notamment pour objectif la lutte contre les superstitions, obtient un décret de prise de corps contre trois devineresses et un faiseur d'horoscope réputés sévir dans Paris⁷² ; il n'est pas rare pour la Compagnie très-catholique de réclamer l'embaстиlement de certains de ses adversaires, qui sont entretenus à ses propres frais dans la prison royale.

4 Conclusion

On observe, à partir de 1614, un basculement de l'attention du pouvoir politique passant de l'indifférence publique envers les almanachs et pronostications astrologiques (malgré un intérêt privé) à la prise en compte de leur influence sur le public. L'affaire Morgard joue un rôle particulier dans cette transition : le grand bruit que causent ses prédictions hostiles à la Couronne révèle la capacité de l'astrologie à légitimer des discours politiques, et cela indépendamment des compétences, de la sincérité ou de l'orthodoxie de leur auteur. D'autres affaires, comme celle de Jean Belot ou Jean Petit, soulèvent des problématiques similaires. Ici, les prédictions ne sont pas hostiles à la Couronne, mais possèdent malgré tout une influence

⁷¹ François Ravaisson, *Archives de la Bastille : documents inédits. Règne de Louis XIV (1681 et 1665 à 1674)*, vol. 7 (Paris : A. Durand et Pedone-Lauriel, 1874), 307.

⁷² Marc René de Voyer de Paulmy d'Argenson, *Annales de la Compagnie du St-Sacrement*, éd. par Eugène Henri Edmond Beauchet-Filleau (Marseille : Typographie et lithographie Saint-Léon, 1900), 80-81.

sur la vie politique. Elles poussent une partie de la Robe française à contester la place de l'astrologie dans la société et mettre en place des stratégies pour diminuer son pouvoir. Dès lors, les auteurs de prédictions qui déplaisent, notamment celles allant à l'encontre du Roi, sont attaqués par le pouvoir politique pour propos séditieux et donc crime de lèse-majesté, tout cela indépendamment de leur orthodoxie. Des magistrats s'investissent dans la polémique anti-astrologique, en espérant que leurs arguments parviendront à convaincre du caractère superstitieux de l'astrologie. La succession de ces affaires fait évoluer l'implication de Couronne dans la censure de l'astrologie judiciaire, et mène ultimement à la déclaration du 20 janvier 1628.

Partie 5

Le renouvellement des
polémiques anti-astrologique
dans l'Église et dans la Robe
(1614-1630)

11

L'astrologie, une menace pour le royaume : le nouveau discours de la Robe sur l'astrologie

« Aussi est-il vray que de quelque façon qu'on entreprenne de deviner les choses futures qui dependent de la libre volonté de Dieu et des hommes ; c'est un crime de leze majesté divine, une saillie d'impiété, une relique d'idolatrie Payenne, une marque d'athéisme, une pratique de magie noire et diabolique. En en mot c'est fouler aux pieds cette Loy du Dieu vivant si expressément et hautement publiée au chap. 19 du Levitique verset 26. *Vous ne devinerez point, vous n'observerez point les temps*¹. »

Claude Pithoys, *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire*, 1641

[chapitre inachevé]

En France, depuis l'époque médiévale, les relations entre les autorités civiles et ecclésiastiques se fondent sur le principe de la division des sphères de pouvoir : l'Église, représentée en ce domaine par la Sorbonne, possède le pouvoir de juger des doctrines *doctrinaliter* tandis que les puissances civiles possèdent celui de juger des individus *judicialiter*. C'est sur cette base que l'Église de France a pu faire valoir son autorité spécifique sur la question de l'astrologie pendant les Guerres de Religion. Néanmoins, avec la montée du gallicanisme et de l'absolutisme, cette mainmise est de plus en plus contestée. Les scandales qui éclatent dans les premières décennies du 17^e siècle, en particulier l'affaire Morgard en 1614 et l'affaire Jean Belot en 1621-1622 poussent la Robe française à revendiquer pour elle-même la mission d'expertise de l'astrologie aux dépens des autorités ecclésiastiques, les évêques et la Faculté de théologie, accusés d'inefficacité. Désormais, plusieurs représentants

¹ Claude Pithoys, *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliaques* (Sedan: P. Jannon, 1641), 18-19.

de la Robe considèrent qu'il est de leur devoir d'entrer dans la controverse intellectuelle. C'est à ce renouvellement social et intellectuel de la polémique anti-astrologique que nous nous intéressons dans ce chapitre.

Entre 1600 et 1630, en particulier les années 1614-1623, plusieurs auteurs de la Robe, François de L'Alouète, Pierre Le Loyer, Pierre de Lancre, François de Cauvigny de Colomby, Barthelemy Heurtevyn, Charles Molière, Charles Annibal Fabrot et Nicolas-Claude Fabri de Peiresc se réapproprient le discours polémique sur l'astrologie et publient des ouvrages pour la réfuter. Ces nouveaux auteurs entrés en lice ne sont pas des théologiens, et leurs intérêts diffèrent de ceux des hommes d'Église. Pour eux, l'astrologie est surtout un problème politique : pour certains, elle favorise la corruption morale de la société ; pour d'autres, elle pousse les sujets du Roi à la sédition ; pour d'autres enfin elle permet de légitimer des discours politiques non contrôlés par le pouvoir en place. Leurs critères pour établir la démarcation entre astrologie licite et illicite ne sont pas non plus les mêmes : peu intéressés par les disputes de philosophie naturelle ou de théologie scolastique, ils s'intéressent surtout à l'identification des autorités pertinentes sur la question. Malgré tout, ils ne peuvent pas non plus tenir des propos trop innovants sur l'astrologie. Leur statut d'homme de loi les oblige à respecter les lois du royaume, en particulier une soumission de forme à l'autorité des théologiens en matière de question doctrinale. Ils doivent donc composer avec les arguments traditionnels en la matière. Ce phénomène est aggravé par l'usage fréquent d'une « rhétorique de l'accumulation » dans ce débat, c'est-à-dire le fait de construire son argumentation en reprenant les arguments déjà développés sur le sujet par d'autres auteurs.

Dans ce contexte, comment les robins réinterprètent-ils les arguments traditionnels de la polémique anti-astrologique pour construire l'astrologie comme un problème politique ?

1 Parler pour le royaume, la nouvelle réflexion des robins sur l'astrologie

1.1 Présentation du corpus et des auteurs

1.1.1 Les publications

Nous nous intéressons à différentes publications parues dans l'intervalle 1600-1630, principalement au cours de la décennie 1614-1623. Dans l'ordre chronologique de publication, il s'agit des *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et*

planètes, sur la naissance, vie, meurs, étas, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel (Sedan 1600) de François de L'Alouëte, le discours « Que mal à propos on attribue à la Fortune, au Destin et aux Astres ce qui est de la Providence de Dieu » ajouté à la deuxième édition du *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses* de Pierre de Lancre (Paris 1610), la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* de François de Cauvigny de Colomby (Paris 1614, 1623), *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* de Barthelemy Heurtevin ou Heurtevin (Paris 1619), le *Discours et réfutation contre l'astromancie ou l'Astrologie Judiciaire et Divinatrice* de Charles Molière (Paris 1622) et les *Epistolae mathematicae* de George de Raguse éditées par Charles Annibal Fabrot et Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (Paris 1623)². On ajoute à notre étude des publications qui ne sont pas dédiées à l'astrologie, mais qui l'abordent dans une réflexion plus large : le *Discours et histoires des spectres* de Pierre Le Loyer (Paris, 1605) et *L'incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue* de De Lancre (Paris 1622).

1.1.2 Les auteurs

Ces auteurs représentent le monde de la Robe dans toute sa diversité. Une diversité sociologique puisque tous les échelons des responsabilités politiques et administratives sont représentés : depuis la « robe courte » avec le prévôt Molière, jusqu'à la « robe longue » du parlementaire Peiresc, mais également des figures plus originales comme Heurtevin, issu d'une dynastie de procureurs au Châtelet et se passionnant l'étude de l'astronomie, ou Colomby, neveu de Malherbe et comme lui s'adonnant à la poésie, qui évolue dans les sphères complexes des conseillers du Roi. Une diversité religieuse également, depuis le calviniste L'Alouëte jusqu'au catholique intransigeant Pierre de Lancre, en passant par le modéré Peiresc. La réputation littéraire de ces hommes est inégale. Le plus âgé, De Lancre a déjà publié plusieurs ouvrages ; pour Colomby, il s'agit de son premier texte d'envergure (il avait précédemment édité le premier livre des *Annales* de Tacite); Fabrot et Peiresc éditent là leur premier texte ; Molière signe son premier et dernier texte connu. On remarque également que plus l'auteur est connu moins l'astrologie est l'objet central du texte ce qui laisse supposer que ce thème est un bon moyen de faire son entrée sur la scène publique. Ce dernier point permet également d'expliquer la qualité et la longueur des productions : l'objectif de

² Signalons également le *Discours d'un gentilhomme à un sien ami contre l'astrologie judiciaire* (Saumur 1615), apparemment perdu.

réfutation s'associe ici à une volonté d'autopromotion. Parmi les autres caractéristiques, la question générationnelle est également significative : tous sont nés avant 1590 et ont commencé d'exercer sous Henri IV. Il n'y a donc pas de « jeune plume » semblable à Naudé ou Gaffarel. Plusieurs ont un lien particulier avec les scandales de 1615-1617 : Fabrot et Peiresc en tant qu'assistants de Du Vair dans le procès de Leonora Galigai, De L'Ancre en ayant été personnellement en conflit avec Montalto ; Bouchel, de son côté, semble avoir été particulièrement marqué par le scandale de la mort de Ruggieri.

Un autre point commun entre tous ces auteurs est leur appartenance aux milieux légitimistes au moment où ils écrivent. Tous peuvent être considérés comme proches du parti royal. Les auteurs des publications d'avant 1610 comme François de l'Alouète ou Pierre de Lancre sont des fidèles d'Henri IV, ceux des publications de 1610-1617 comme Colomby sont des fidèles de Reine-Mère par opposition au parti de Condé, et ceux des publications des années 1617-1625 comme Molière, Fabrot et Peiresc sont du parti de Louis XIII par opposition à Marie de Médicis. En outre, ils s'expriment à des moments où le pouvoir royal est mis en difficulté par les prédictions astrologiques. Les écrits parus autour de 1600 peuvent être mis en relation avec les prédictions hostiles aux Français pendant les guerres franco-savoyardes. Les écrits autour de 1614-1615 visent Morgard au moment où celui-ci défend la révolte menée par le prince de Condé contre la régente légitime Marie de Médicis. Enfin, il est significatif que ce soit dans une période où Louis XIII essaie d'asseoir son autorité politique (1617-1623) que ces hommes de loi soient préoccupés par le fait que les mauvais astrologues puissent être des ferments de séditions. En outre, l'intérêt que plusieurs de ces auteurs (notamment l'auteur du *Le Mercure françois* ou De Lancre) portent aux scandales de 1615-1617 prend sens dans le cadre d'une opposition politique contre la Reine-mère : attaquer l'héritage de Concini revient à défendre l'initiative royale de le faire condamner. Cette perspective est renforcée par le fait que l'astrologie est perçue comme une caractéristique de l'entourage de Marie de Médicis.

En outre, les publications contre l'astrologie écrites après 1610 sont également le fait de magistrats favorables à l'unification religieuse du Royaume sous la bannière catholique. Même si les raisons qui sous-tendent cette attitude sont très diverses entre un de Lancre catholique intransigeant qui identifie le combat politique pour l'unité du royaume à la lutte eschatologique de Dieu contre le Diable, un Colomby qui voit dans l'alliance du Trône et de l'Autel la base de l'ordre social, et un Fabrot disciple de Cujas principalement préoccupé par

le respect du droit coutumier et des institutions juridiques, on peut néanmoins considérer qu'ils n'appartiennent pas à la frange « politique » du milieu juridique. Si ces polémistes mettent en avant le danger que fait peser l'astrologie sur la religion, c'est aussi car ils voient dans la diversité religieuse une menace pour le royaume. Au contraire, la seule réaction que nous pouvons identifier comme provenant des « politiques », celle de Gabriel Naudé, secrétaire du président Henri II de Mesmes, est un appel à la prudence vis-à-vis des accusations d'astrologie.

1.1.3 Une littérature de circonstance

Ces publications sont d'abord une réaction à l'actualité immédiate. Chacune est concomitante à un scandale impliquant l'astrologie : les prédictions lors du passage à l'année 1600 pour les *Impostures d'impiété des fausses puissances* de L'Alouëte ; vraisemblablement les prédictions à propos de la mort d'Henri IV pour le discours « Que mal à propos on attribue à la Fortune, au Destin et aux Astres ce qui est de la Providence de Dieu » de De Lancre ; l'affaire Morgard pour la *Réfutation de l'astrologie judiciaire* de Colomby ; les prédictions qui suivent les comètes de 1618 pour *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* de Heurtevyn ; les prédictions de 1621-1622 et l'affaire Fontanier pour *L'incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue* de De Lancre, le *Discours et réfutation contre l'astromancie ou l'astrologie judiciaire et Divinatrice* de Molière et les *Epistolae mathematicae* de Georges de Raguse.

Cependant, et cela est particulièrement vrai pour les publications qui ne sont pas uniquement dédiées à la question astrologique, il peut s'agir aussi d'une opportunité éditoriale. C'est le cas notamment de *L'incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue* de Pierre de Lancre. Peu de temps après la publication du *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* en 1612, synthèse de son expédition de chasse aux sorciers dans le Pays basque entre 1608 et 1609 et exposé descriptif des manifestations de la sorcellerie, de Lancre commence déjà à collecter les matériaux pour ce qu'il envisage être la suite de cet ouvrage, un traité sur les différentes formes de sortilège, de divination et de magie, incluant également les arrêts notables condamnant la divination ou la sorcellerie (dont la bulle de Sixte V contre les astrologues). C'est dans cette recherche des sources de la sorcellerie que l'auteur s'intéresse aux cas scandaleux d'impiété des années 1610-1620, notamment les cas de Gaufridi, Ruggieri, Montalto et Vanini. Pour l'auteur, la sorcellerie, l'athéisme, le judaïsme, la magie de

sortilège, la divination ou l'astrologie superstitieuse ne sont que des manifestations diverses du même culte du démon. Le cœur de l'ouvrage est donc conçu indépendamment du contexte de l'année 1622. Cependant, l'auteur essaie quand même de l'y rattacher par deux moyens en ajoutant une longue introduction dans laquelle il réaffirme le devoir de fidélité au Roi et dresse un parallèle entre l'insubordination des sorciers et la révolte protestante (Louis XIII achève alors sa campagne du Languedoc).

1.2 Un nouvel acteur de la polémique anti-astrologique

L'entrée dans la polémique anti-astrologique est une nouveauté pour la Robe, traditionnellement éloignée de la controverse savante et habituée à respecter – du moins pour les questions de doctrine – l'autorité des institutions traditionnelles comme la Faculté de théologie ou la Faculté de médecine sur le sujet. Comme l'exprime Charles Molière en introduction du *Discours et réfutation contre l'astromancie* : « ma profession m'obligera à prendre un autre style, et un autre sujet d'écrire³ ». Elle intervient dans un contexte plus général de contestation de la primauté de l'Église et de l'Université, sorties affaiblies des guerres de religion, alors qu'au contraire les parlementaires ont vu renforcés leur autorité, leurs finances et leur prestige. Désormais, ils occupent dans la vie politique française une place de premier plan qui ne s'efface qu'à partir des années 1630 avec le développement des politiques absolutistes, dont l'un des premiers objectifs est la réduction du pouvoir des parlements.

Cette ascension confère à la Robe une autorité intellectuelle qui lui permet de s'exprimer publiquement sur des sujets habituellement réservés aux théologiens. Bénéficiant de la marginalisation des jésuites expulsés de 1594 à 1603, elle est propulsée au début du 17^e siècle à la tête de la vie savante, grâce au patronage des grands parlementaires français (Du Vair, Peiresc, De Thou, Dupuy, De Mesmes), eux-mêmes des érudits reconnus. Pleinement consciente de son rôle de gardienne de la paix civile en France, elle s'affirme en tant qu'arbitre et garante de l'ordre intellectuel, conjuguant une certaine ouverture à l'égard des *novatores* à une méfiance envers les nouveautés risquant de troubler l'ordre public. Ses intérêts premiers demeurent les disciplines liées à l'humanisme, comme la philologie et la rhétorique, où elle s'est traditionnellement investie, auxquelles s'adjoignent les thèmes liés à la religion.

³ Charles Molière, *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* (Paris: Veuve Charles Chastellain, 1622), 3.

Milieu parmi les plus favorables à la Réforme (rappelons que Calvin est juriste) puis au gallicanisme, elle n'a pas hésité à sortir plusieurs fois de son silence pour s'investir dans la polémique religieuse pendant les guerres, puis la lutte contre l'athéisme et pour l'autonomie de l'Église de France par la suite, où s'illustrent Duplessis-Mornay, Jacques-Auguste de Thou ou encore Pierre Dupuy.

L'investissement dans la polémique sur l'astrologie constitue donc une nouvelle extension des prérogatives de la Robe sur un domaine auparavant dévolu aux universitaires. Néanmoins, à la différence de ses incursions dans la polémique religieuse, qui valent à Jacques-Auguste de Thou et Pierre Dupuy de connaître la censure, celle-ci se déroule de façon plus apaisée et conciliante. Plusieurs robins, comme Molière ou Fabrot (pour l'ouvrage de George de Raguse), soumettent leurs textes sur l'astrologie à la censure de la Faculté, alors même qu'il n'est pas dans leurs habitudes de s'y plier. Et à l'inverse, celle-ci ne fait pas interdire les travaux comme ceux de Colomby ou Heurtevyn qui n'ont pas reçu officiellement son approbation. Sur ce point, les intérêts de la Robe et de la Contre-Réforme convergent.

Notons que cet investissement direct de la Robe dans la controverse doctrinale est exceptionnel. Habituellement, lorsqu'il en sent le besoin, le Parlement commande une réfutation ou une censure à la Faculté de théologie qui n'a pas d'autre choix que d'obéir. Cet « accord de délégation », comme le surnomme Jean-Louis Quantin, semble la norme des relations entre le Parlement et la Faculté tout au long du 17^e siècle⁴. C'est ce qu'on observe par exemple lors de l'affaire d'Antoine de Villon et d'Étienne de Claves qui proposent le 23 août 1624 de soutenir à l'université de Paris des thèses remettant en cause l'hylémorphisme aristotélicien ainsi que la doctrine paracelsienne des trois principes, et d'attaquer en même temps une doctrine soutenue selon eux par les « cabalistes », qui consiste à tenir l'âme du monde, identifiée au feu et à l'esprit universel, pour le principe de toutes actions⁵. Comme l'a montré Didier Kahn, c'est le Parlement, par l'intermédiaire du premier président Nicolas du Verdun, qui est sollicité en premier par le professeur au Collège royal Jean Aubert pour obtenir

⁴ Jean-Louis Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », in *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*, éd. par Gigliola Fragnito et Alain Tallon (Rome: Publications de l'École française de Rome, 2017), 103.

⁵ Sur l'affaire voir l'étude approfondie de Kahn : Didier Kahn, « La condamnation des thèses d'Antoine de Villon et Étienne de Clave contre Aristote, Paracelse et les « cabalistes » (1624) », *Revue d'histoire des sciences* 55, n° 2 (2002): 143-98; Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625* (Genève: Droz, 2007), 500-567.

la censure de ces thèses jugées trop anti-aristotéliennes⁶. Mais il se contente d'en appeler « aux docteurs de la faculté de theologie pour coter ce qui est de vicieux en icelles⁷ » le 29 août. La Faculté prononce sa censure le 2 septembre, et le Parlement rend le 4 septembre un arrêt, ordonnant la lacération des thèses, vu « l'avis de ladicte faculté du deuxiesme septembre contenant la censure des propositions contenues esdictes thezes⁸ ». Une situation similaire se produit quelques semaines plus tard, le 4 novembre 1624, lorsque le même Nicolas du Verdun transmet au syndic de la Faculté le traité d'alchimie *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Heinrich Khunrath pour qu'il soit censuré⁹. Ce qui est fait quelques mois plus tard, le 1^{er} mars 1625¹⁰. Dans un cas comme dans l'autre, le Parlement considère c'est la Faculté qui possède le privilège de la censure doctrinale, et qu'une mesure répressive n'est légitime que si elle est cautionnée par les théologiens.

Ainsi le fait que les robins, en plus de s'arroger la censure des prédictions astrologiques, s'autorisent à entrer dans le champ de la controverse doctrinale traduit non seulement le fait que le problème de l'astrologie se pose en des termes nouveaux au début du 17^e siècle, mais également leur insatisfaction à l'égard de l'attitude de l'Église de France à ce sujet. Hors de certains cercles liés aux Jésuites, celle-ci considère que l'astrologie n'est plus qu'un problème secondaire. Elle a instauré des mesures contre elle et ne juge pas nécessaire de relancer une polémique générale sur le sujet. En outre, du point de vue doctrinal, la Faculté de théologie peine à trancher de façon claire entre la position augustinienne condamnant toute forme d'astrologie judiciaire et la position thomiste tolérant l'astrologie ptoléméenne du moment qu'elle ne se prétende pas déterministe. Au contraire, pour la Robe, qui perçoit l'astrologie à travers l'angle des récents scandales sur les prédictions, il s'agit d'un problème urgent qui nécessite un regain de sévérité.

L'investissement de la Robe dans la polémique anti-astrologique découle aussi d'une nécessité interne au monde juridique. Alors même que se développe la jurisprudence sur l'astrologie, il est de plus en plus nécessaire de fournir aux juristes des ouvrages expliquant précisément ce qui est acceptable ou non à son sujet, pour qu'ils puissent rendre un jugement

⁶ Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625*. pages

⁷ Quantin, « Les institutions de censure religieuse en France (XVIe-XVIIe siècles) ». pages

⁸ Quantin. pages

⁹ Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625*, 572-73 (plus généralement 569-593 sur l'affaire de la censure de Kunrath).

¹⁰ Kahn, 571.

éclairé. Or au début du 17^e siècle, les magistrats n'ont pas d'autres alternatives que de se tourner vers les vieilles sources scolastiques ou les traités de théologiens comme Pereira, Del Rio ou De Angelis, certes beaucoup plus complets, mais inadaptés à la législation française et écrits par des jésuites étrangers – la bête noire des magistrats gallicans¹¹. Sur ce point, l'effort est similaire à celui effectué en démonologie par des magistrats comme Bodin, Le Loyer ou De Lancre. Il s'agit non seulement de rendre disponibles aux magistrats des textes, des argumentaires et des références pour aiguiller le jugement, mais également de normaliser les pratiques judiciaires à travers le royaume. Néanmoins, et c'est une différence importante par rapport au traitement de la sorcellerie, la Robe semble beaucoup plus unie sur la question de l'astrologie. Les traités sur sujet ne s'attaquent pas les uns les autres (comme Le Loyer attaquant Bodin sur son traitement de la sorcellerie) ni ne se plaignent de l'inaction des juges – comme le fait souvent De Lancre à propos de la chasse aux sorciers.

Ainsi on peut distinguer trois différents objectifs aux écrits anti-astrologiques des robins :

- 1) convaincre les personnes dépositaires d'une autorité juridique, civile ou morale, c'est-à-dire les robins, les nobles et les prêtres, du danger que présente l'astrologie pour le royaume ;
- 2) construire une argumentation juridique pour fonder la condamnation de l'astrologie aux moyens d'un récit historique sur les origines de la discipline et d'autorités légales, philosophiques et théologiques reconnues ;
- 3) unifier les pratiques judiciaires à propos de l'astrologie.

1.3 Adapter le style à l'objectif

Afin de remplir ces différents objectifs, les auteurs font plusieurs choix littéraires et stylistiques. Le principal est l'adoption du français comme langue d'expression. Cette adoption n'est pas complète, puisque tous, sauf Colomby, décident de conserver le latin pour les citations, mais il traduit la volonté de s'adresser façon efficace au public lettré. En effet, aussi bien pour les humbles juges des juridictions de campagne que pour l'essentiel de la noblesse française, le latin n'est pas une langue d'expression, et une bonne partie du bas clergé le maîtrise mal dès que l'on sort du cadre liturgique. En outre, le français est la langue de la législation et de la justice. Conserver le latin pour les citations est compréhensible car c'est toujours la langue originale qui fait autorité pour les références juridiques, mais il est bon de

¹¹ Remarquons également le succès chez les robins des écrits de Valla à propos de l'astrologie : celui-ci est justement une synthèse intéressante entre la scolastique et l'humanisme de la Renaissance

fournir aux juges et aux avocats des arguments directement formulés en français pour les plaidoiries et pour les jugements.

Chaque auteur ne vise pas le même public que ses confrères. Sans surprise, De Lancre s'adresse plutôt à des juristes, à qui il fournit de nombreuses ressources juridiques comme des retranscriptions d'édits. C'est d'ailleurs chez lui que l'on retrouve l'une des premières copies publiées en France de la bulle de Sixte V contre les astrologues. Heurtevyn, qui a enseigné les mathématiques, s'adresse plutôt à des étudiants et reprend dans son texte plusieurs éléments tirés de ses cours d'astronomie. Le seul à traduire toutes les citations est Colomby, mais il est difficile de savoir si cela découle d'un choix d'honorer la langue française (il est poète et neveu de Malherbe), ou de sa volonté de s'adresser à son milieu proche, la Cour, qui accueille de nombreux non-latinistes : plusieurs femmes de Cour, mais aussi une génération de nobles passés par les guerres qui n'a pas eu une éducation soignée¹². La seule exception au choix du français est celle de l'édition des *Epistolae mathematicae* de Georges de Raguse par Fabrot et Peiresc. En choisissant de publier ces lettres en latin plutôt que les traduire, les deux magistrats font le choix de ne s'adresser qu'au monde érudit, ce qui correspond à la position de choix qu'ils tiennent dans la République des Lettres. Remarquons néanmoins que le format de la lettre familière montre la recherche d'un public plus large que celui des élites universitaires.

Enfin, dernière caractéristique importante : le souci de masquer l'aspect contextuel. La lecture de ces textes fait en effet apparaître un paradoxe. En effet, cette littérature est une littérature de circonstance, qui réagit à des scandales bien précis ; pourtant, elle fait tout pour masquer son ancrage contextuel. Les allusions aux cibles sont brèves et peu détaillées, si l'on ne connaît pas le contexte de parution de ces textes, il est facile de passer à côté du débat précis dans lesquels ils interviennent. Cette situation découle en partie de la politique caractéristique de la Contre-Réforme française de ne pas nommer les textes réfutés pour ne pas leur faire une publicité involontaire. Il s'agit également d'une volonté de donner au discours une portée universelle : réfuter l'astrologie et non régler une situation particulière.

*Que la seule influence du Ciel ne suffit pas à la production des especes et des individus :
qu'il est nécessaire que les causes particulieres y concurrent. Que quand les Astres*

¹² Sur le choix du français comme langue d'expression, il existe une littérature abondante, nous conseillons *La philosophie naturelle en langue française*

causeroient tous les effects inferieurs, il est impossible à l'homme de les preuvoir, tant pource que le nombre des Etoilles est infiny, que pour d'autres puissantes raisons.

Ainsi que la seule influence du Ciel ne suffit pas à la generation de quelque chose que ce soit, par ce qu'il faut que les causes particulieres y concurrent ; car le Soleil seul n'engendre pas l'homme ; de mesme pour avoir une parfaite cognoissance des effects particuliers et futurs, la seule congnoissance du Ciel ne suffit pas aux Astrologues. Il faut qu'ils sçachent toutes les causes singulieres ; mais ils n'en peuvent cognoistre la varieté, par ce qu'elle est infinie ; ny sçavoir certainement les contingentes, parce qu'elles sont incertaines ; ny la propriété particuliere des corps celestes, parce que la quantité est innombrable. Ce qu'outre l'experience, l'Esriture Sainte nous tesmoigne. *Dieu fist sortit Abraham, et luy dist : regarde le Ciel, et conte les Etoilles si tu peux (Gen, 15), ainsi sera ta posterité.* Et en un autre lieu, *Comme on ne peut conter les Astres du Ciel, ny nombrer le sable de la mer, ainsi je multiplierai la semence de David mon serviteur.* Celui qui a crée les Astres, en peut seul cognoistre le nombre, *C'est lui qui conte la multitude des Etoilles, et qui leur impose des noms.* Il ne faut pas croire seulement qu'on les puisse toutes veoir : Car tant plus on les regarde subtilement, et tant plus on en apperçoit : Ce qui fait croire qu'il en eschappe quelques une à ceux-mesmes qui ont les yeux plus aigus. Aratus et Eudoxus se sont vantez d'en sçavoir la quantité. Platon, Aristote, Seneque et plusieurs autres Philosophes, ont ingenuement confessé qu'il est impossible à l'homme d'acquérir ceste congnoissance. (Colomby III, p23)

[...]

Que nous pouvons trouver en nous mesmes les causes que nous attribuons injustement aux influences des corps celestes

Nous ressemblons à ces pauvres malades qui s'imaginent que leur douleur, et leur soulagement provient de la diversité des licets, combien que la vraye cause de cela soit au mouvement de leurs humeurs. Voire je puis dire que nous imputons avec beaucoup moins d'apparence, nos biens et nos maux à la variété des constellations : ils ne procedent que de nous mesmes, et nous en sommes les seules causes.

Si nous prenons la peine de les exagerer diligemment, nous trouverons qu'une des principalles de toutes est en nostre liberal arbitre, lequel est si maniable, et si souple, qu'il s'accommode à toutes sortes de loix, de bonnes et mauvaises habitudes. La France a esté autrefois merueilleusement sujette à l'execrable amour des enfants [pédophilie], neantmoins depuis qu'elle a receu le Christianisme, elle a eu tellement en horreur ceste

abomination, que je ne croy point qu'il y ait contree en toute la Terre qui soit plus exempte de ce mal qu'elle est maintenant. Nous experimentons tous les jours en une infinité de choses, combien les effects des loix divines, et des ordonnances humaines, sont puissantes pour ranger notre volonté : mais sur tout en la frequence et en la rareté des duels ; Car tant qu'ils ont esté permis, la froideur de Saturne n'a peu empescher que l'ardeur des François ne les portast : Au contraire, tant que la Justice a tenu severement la main à deffense portee par les Edicts du Roy, et par les Arrest des Cours Souverraines, l'Astre de Mars n'a pu tellement eschauffer leurs courages, que l'apprehension du supplice ne les en ait refroidis, de telle sorte qu'à peine il s'est fait deux duels à Paris, voire en toute la France, durant l'espace de deux ans.

Nous n'experimentons pas seulement en nous memes, combien le changement des loix a de puissance de changer nos inclinations, mais nous le voyons aussi en plusieurs autres peuples, a qui la loy de Jesus-Christ a fait en un instant changer de façon de vivre. Les Toupinambourgs avoient des coustumes sales et cruelles, comme de permettre aux filles de faire l'amour tant leur plaisoit sans estre deshonnees, et aux hommes de manger leurs ennemis : neanmoins les Chrestiens leur ont fait tellement detester ces mechancetez, qu'elles sont aussi rares entre eux que parmy nous. (III, p. 59)

1.4 Un agnosticisme à propos du débat philosophique

Une autre évolution importante se trouve dans la façon dont est problématisée la question de l'astrologie. À la différence des philosophes qui se placent dans le cadre d'un débat disciplinaire portant sur des points précis comme les influences, la causalité céleste, le libre arbitre ou la Providence, ou des théologiens qui raisonnent en termes de compatibilité entre astrologie et orthodoxie, les robins formulent le problème de l'astrologie en associant les exigences de vérité et les préoccupations politiques. Pour eux, la priorité est aussi bien de montrer la fausseté de l'astrologie, qu'ils rejettent dans une posture sceptique, que sa dangerosité pour l'ordre religieux et politique en place.

Précisons ce que nous appelons une posture agnostique. À la différence de Pereira, Del Rio, De Angelis ou même Mersenne, qui montrent l'incompatibilité entre l'astrologie et une philosophie naturelle largement aristotélicienne, les robins vont plutôt s'attacher à montrer l'incohérence des affirmations des astrologues sans s'appuyer sur une philosophie naturelle spécifique. « En matière de sciences réelles, la contrariété détruit la discipline » affirment aussi bien Antoine de Laval, que François de La Mothe Le Vayer et Laurent Bordelon dans leurs

réfutations de l'astrologie¹³. Agissant comme des procureurs, ils traquent les oppositions entre les astrologues (car la division est la marque du mensonge) et les incohérences dans leurs propos – ce qui est appelé la réfutation par « raisons philosophiques » – et invoquent contre eux la liste de leurs prédictions non vérifiées – ce qui est appelé le « témoignage de l'expérience ».

Ainsi, la structure des ouvrages abandonne la structure scolastique *pro/contra* propre au débat universitaire sur l'astrologie pour adopter une réfutation thématique exposant le type d'argument mis en œuvre, sans volonté de construction systématique. Par exemple, l'ouvrage de Colomby est divisé en trois parties : 1) l'astrologie combattue par l'expérience ; 2) l'astrologie combattue par les autorités divines et humaines ; 3) l'astrologie réfutée par raisons philosophiques. Chaque sous-partie contient ensuite des arguments largement indépendants. Par exemple, pour la première partie : 1.1) « Que les astrologues ne peuvent avoir aucune certitude par l'observation de l'expérience, et qu'ils se trompent autant aux predictions generalles qu'aux particulieres » ; 1.2) « Qu'il est impossible de cognoistre par les Astres, ny le le temps, ny le genre de la mort des Princes, ny des personnes privées ; et que les Astrologues ne se trompent pas seulement aux predictions particulieres de la bonne et mauvaise fortune d'autruy, mais aussi en celles qui regardent leur intherests ». Cette structure, héritée des manuels de controverse religieuse, permet aux argumentaires d'être remployés facilement dans les débats, le lecteur n'ayant plus qu'à « piocher » l'argument qui l'intéresse. À l'intérieur des parties, c'est la rhétorique du Palais qui prend le dessus, et notamment la « rhétorique des citations », selon l'expression de Fumaroli, caractéristique des magistrats gallicans, où les références antiques et bibliques viennent servir de preuves écrites à l'argument développé, conduisant parfois à stériliser l'argumentation. C'est chez Heurtevyn, pourtant le plus proche du monde universitaire, que l'atticisme des parlementaires apparaît le plus significativement.

[Cela est particulièrement visible chez Colomby et Heurtevyn. Doutes sur l'astronomie.]

¹³ Antoine de Laval, « Examen des almanachz, prédictions, présages et divinations », in *Desseins de professions nobles et publiques contenant plusieurs traités divers et rares*, 2^e éd. (Paris: Abel L'Angelier, 1605), 396-433, f^o 412v; François de La Mothe le Vayer, *De l'instruction de monseigneur le Dauphin* (Paris: Sebastien Cramoisy, 1640), 275; Laurent Bordelon, *De l'astrologie judiciaire, entretien curieux où l'on répond d'une manière aisée et agréable à tout ce qu'on peut dire en sa faveur, et où l'on fait voir en même temps la superstitieuse vanité de sa pratique* (Paris: Lucas et Ducastin, 1689), 59.

Une même attitude s'observe également dans l'article sur l'astrologie de la *Bibliothèque ou Trésor du droict françois* de Bouchel où non seulement l'astrologie judiciaire, mais également l'astronomie est accusée d'être « totalement trompeuse et plus menteuse que les fables des Poètes ».

Cette attitude agnostique peut s'expliquer par l'influence du scepticisme dans la Robe française, marquée par les écrits de Montaigne et Charron, qui conduit notamment à rejeter le systématisme aristotélicien, en particulier en cosmologie, tout en gardant un profond ancrage religieux. Comme l'a montré Popkin, les deux ne sont pas antagonistes, et correspondent même à l'idéal de la Robe où la Loi divine et humaine contraint l'expression même de la nature. De façon plus spécifique, on remarque de nombreuses reprises du *Paradoxe sur l'incertitude, vanité et abus des sciences* de Cornelius Agrippa, véritable manuel sceptique, qui utilise à de nombreuses reprises l'argument des divergences entre autorités pour justifier de la vanité de l'astronomie et de l'astrologie¹⁴. Bouchel, par exemple, le recopie textuellement. De façon générale, les robins n'attachent pas le même prix à l'exclusivité philosophique et théologique. Alors que les théologiens, en particulier les jésuites, font de l'adhésion aux interprétations post-tridentine de l'aristotélisme un marqueur de catholicité, la Robe – en particulier depuis la signature de l'Édit de Nantes – accueille des tendances philosophiques et religieuses beaucoup plus diverses, faisant cohabiter en son sein catholiques et protestants, intransigeants et libertins, dogmatistes et sceptiques. Par ailleurs, l'approche est très différente entre une culture théologique, fondée sur l'exclusivité de la vérité, et une culture parlementaire appuyée sur le consensus et de la négociation.

Toutefois, chez plusieurs de nos auteurs cette tendance à l'agnosticisme philosophique se limite à leur traitement de la question astrologique. Elle témoigne plutôt d'un détachement à l'égard d'un débat philosophique marqué par une grande diversité de positions sur l'astrologie. Face à l'opposition des autorités philosophiques sur cette question, l'homme de Robe ne peut prétendre trancher un débat sur lequel il n'est pas spécialiste, d'autant plus que s'engager dans la controverse philosophique lui fait prêter le flanc à la critique des théologiens. En France, autour des années 1620, il n'est pas bon d'être anti-aristotélicien, comme l'illustre l'affaire Villon et De Claves.

¹⁴ Agrippa sur l'astronomie

Face à au détachement général envers la physique, le magistrat L'Alouëte semble se démarquer de ses confrères. Dans les *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planètes*, il consacre de nombreuses pages à montrer l'impossibilité physique des influences célestes. L'année de la publication de l'ouvrage, il publie même une *Vraye phisique et naturelle philosophie Française*, l'un des tous premiers manuels de philosophie en langue française, qui reprend les bases de l'enseignement universitaire sur la physique aristotélicienne depuis les doctrines sur le Ciel jusqu'à celles sur les éléments, et dont l'un des objectifs annoncés est la réfutation de l'astrologie. Près d'un tiers de l'ouvrage y est consacré, ce que l'auteur justifie dans l'introduction, où il explique son désir d'exposer une philosophie débarrassée des corruptions accumulées à travers les siècles, en particulier la « Payenne Phisique » des philosophes « introducteurs de Magiques et Astrologiques superstitions » et émettant le vœu qu'un jour le Roy se charge :

[...] d'ôter la mémoire de ces épieurs d'Etoiles qui font des Astres des Dieux, et des auteurs du bonheur et malheur des hommes, et de tous les Etats du monde : Dont j'adjure et enjoins à mes enfans se détourner¹⁵ [...].

Néanmoins, cet appel à l'argumentation physique est trompeur. Ce que L'Alouëte considère comme une bonne argumentation physique est en fait constitué essentiellement d'arguments scripturaires. Adhérant à une philosophie de la nature mêlant aristotélisme et tradition révélée, fortement marquée par la physique mosaïque protestante, l'auteur voit dans l'Ancien Testament la source de toute doctrine philosophique, servant à trancher les différentes interprétations d'Aristote. Ceci est flagrant à propos de l'astrologie.

[Physique française]

1.5 Attaquer la légitimité de l'astrologie sur d'autres bases

Une des conséquences de ceci est que les rois sont peu sensibles aux points qui guident les travaux des philosophes et des théologiens sur l'astrologie, notamment l'établissement de critères pour distinguer bonne et mauvaise astrologie, et la classification des pratiques répréhensibles, voies sur laquelle s'engagent les jésuites Pereira, Del Rio et De Angelis.

¹⁵ La Vraye phisique, « Epistre », f°3 r

En effet, l'objectif n'est pas d'élaborer une grille qui permettrait à l'astrologue de choisir ses pratiques, mais d'établir une nouvelle politique où les dépositaires d'une quelconque forme d'autorité considèrent toute pratique astrologique comme *a priori* suspecte, qu'elle soit fondée sur l'invocation des esprits, l'étude des influences célestes ou même qu'elle ne revendique aucun fondement¹⁶. Il s'agit donc d'une entreprise de délégitimation intellectuelle et sociale de l'astrologie, là où la société du 16^e siècle va considérer *a priori* un astrologue comme respectable.

Pour le lecteur moderne, cela complique la lecture de traités où l'on cherchera en vain une liste claire de ce qui est permis et de ce qui est réprouvé. Colomby passe son temps à critiquer la pratique des horoscopes, et donner des exemples fausses prédictions, mais lorsqu'il s'agit de définir l'astrologie judiciaire, il se contente de revenir à la définition *a minima*, et ne mentionne jamais explicitement les horoscopes. Un autre exemple intéressant est celui De Lancre, très lié aux jésuites par qui il a été éduqué, et chez qui l'on s'attendrait à retrouver la critériologie fine d'un Del Rio ou d'un Pereira. Or s'il reprend effectivement les termes généraux de la distinction de Del Rio, il en supprime toutes les subdivisions, et en revient à une définition de l'astrologie judiciaire comme étant celle prédisant « quelque chose comme devant certainement et infailliblement advenir », sans plus d'information¹⁷. Ce n'est qu'à partir des années 1625 que l'on commence à voir des robins reprendre, sous l'influence des traités jésuites, les distinctions entre astronomie, astrologie naturelle, et astrologie judiciaire.

¹⁶ Steven Vanden Broecke rappelle la « discrétion épistémologique » (epistemological secrecy) de la plupart des savants astrologues, qui n'exposent que rarement les principes de leur art dans leurs productions.

¹⁷ De Lancre aborde la distinction entre bonne et mauvaise astrologie dans *l'Incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue* (1622) lorsqu'il dresse une liste de toutes les différentes sortes de divination, et en arrive à la divination au moyen des astres, qu'il définit ainsi : « L'Astronomantie ou Astronomie est une Divination tirée des Astres, les Modernes l'appellent conjection, et la divisent en deux : une naturelle fondée sur des causes simplement naturelles, telles que sont ordinairement les conjections des Laboureurs, Bergers, Pilotes, Medecins et autres. L'autre une conjection ou doctrine judiciaire tirée des Astres, l'une licite l'autre illicite. » Ainsi, l'auteur oppose une astronomie naturelle fondée sur les causes, à une astronomie conjecturale ou judiciaire, dont il ne donne pas les caractéristiques. La précision apparaît un peu plus loin : « La premiere est dite Astronomie, qui a pour fondement des principes universels, veritables et exempts de toute mutation, par le moyen desquels on cognoist en quelque façon les choses futurs, comme la revolution des ans, le cours des Astres, la distinction d'iceux, la nature du Soleil et des Planetes, les Eclipses, stations, retrogradations : aspects, conjonctions, oppositions et semblables, et celle-cy est licite. L'autre espèce est l'Astrologie, laquelle est appuyée de principes communs et variables, et predict les effects des evenemens futurs non necessaires ains contingens, et dependans quasi des Astres par quelque necessité. Or quand celle-cy predict quelque chose comme devant certainement et infailliblement advenir, elle est purement illicite, superstitieuse, incertaine et remplie de vanité. La raison est que tels mysteres dependent du seul et libre decret de Dieu : lequel comme il a formé les cieux, aussi peut-il changer le cours d'iceux. »

Au contraire, les robins attaquent la légitimité de l'astrologie sur d'autres bases, notamment en remettant en question la légitimité de l'astrologie en tant que connaissance digne de l'investigation scientifique – une attaque fondamentale, puisqu'elle remet en question la pertinence même du débat sur l'astrologie. En interrogeant l'investigation astrologique à l'aune de la condamnation chrétienne de la vaine curiosité et de l'idéal antique de l'acquisition de la vertu par la recherche intellectuelle, nos auteurs tentent de dépasser un débat philosophique qu'ils estiment incapable de trancher la question, pour revenir aux fondements de la justification de la *libido sciendi*. Et leur constat est sévère. Non seulement l'astrologie est nuisible au salut de l'âme, mais elle est également contraire à la morale et au bien l'État. Ce constat, joint à l'expérience des scandales illustrant l'impiété ou l'irrévérence des astrologues, incite nos robins à voir dans l'astrologie une menace politique urgente qui doit être dénoncée et réfutée par l'écrit.

2 Construire l'astrologie comme problème politique

Intéressons maintenant à la façon dont les polémistes de la Robe, tout en faisant appel aux catégories religieuses de superstition, idolâtrie et divination, parviennent à présenter l'astrologie comme une menace politique pour le royaume de France.

2.1 L'astrologie une menace pour le royaume : le cas de Claude Pithoys

Dans son *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou preservatif contre l'astromantie des genethliques*, publié en 1641, l'une des réfutations de l'astrologie judiciaire les plus développées du 17^e siècle, Claude Pithoys s'attache à exposer les différentes raisons théologiques, juridiques, morales et philosophes qui justifient le rejet de l'astrologie comme science. Il s'attache également à justifier sa répression sévère par le Prince chrétien : « un Prince qui sçait [ce] que c'est [que l'astromantie] ne la peut souffrir dans son Estat¹⁸ ». Pour l'ancien religieux minime converti au protestantisme, l'astrologie ne constitue pas seulement un piège moral pour ceux qui s'y adonnent : elle est aussi une menace concrète pour le royaume de France.

Les raisons qu'il expose pour justifier cette association sont tiennent tout d'abord de la nécessité pour le Prince de s'appuyer sur des personnes morales pour gouverner son état : la

¹⁸ Pithoys, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliques*, 247.

pratique diabolique de l'astrologie pervertit l'âme et ne convient donc pas aux « ouvriers¹⁹ » du Prince, qu'ils soient officiers ou simples sujets, dont l'intégrité est nécessaire à la construction de l'État. Pithoys expose également un argument qui lie théologie et politique sur le point spécifique des pratiques superstitieuses : le peuple qui tolère chez lui les devins et les sorciers subit « l'ire de Dieu » tandis que le peuple qui les rejette peut échapper à la malédiction qui le rend faible face aux invasions de ses adversaires.

L'expression de « l'ire de Dieu » fait appel à un imaginaire théologique datant des guerres de religion, mais dont le souvenir est encore très vivace dans la mémoire religieuse du milieu du 17^e siècle. Il s'agit d'une expression biblique que les polémistes de deux confessions ont utilisée pour caractériser la violence quasi « surnaturelle » d'un conflit dont la gravité a été jugée comme excédant celle de tous les conflits précédents dans le royaume de France : les guerres civiles seraient ainsi la marque d'un châtement divin venu punir la corruption générale d'un peuple qui a trop toléré le péché.

Pour la plupart des polémistes, le péché ayant entraîné la colère divine est celui de l'hérésie : l'hérésie papiste pour les huguenots, l'hérésie protestante pour les catholiques. Pour Pithoys, un autre péché est puni par le châtement : il s'agit de la présence dans le royaume des « enchanteurs » et des « devins ». Cette interprétation différente de la cause de la guerre civile – que l'ancien religieux ne revendique pas comme exclusive – s'appuie sur l'exégèse qu'il fait d'un passage tiré du chapitre 23 du livre des Nombres dans la Bible. Et Pithoys de conclure : « Voila un bel avertissement aux princes Chrestiens de donner ordre à ce que tels anathemes ne se rencontrent point dans leurs Etats.

La mise en relation de l'objectif politique et de l'objectif religieux dans le texte de Pithoys peut être interprétée comme la conséquence de son parcours original. L'ancien minime, après s'être converti au protestantisme, est en effet devenu avocat et professeur de droit à l'académie de Sedan ce qui a fait de lui l'un des référents juridiques de la principauté protestante. Dans la plus pure tradition calviniste, il défend ainsi une politique civile fondée sur une exégèse biblique. Toutefois, il faut noter que la mise en relation de la nature superstitieuse de l'astrologie avec la menace qu'elle présente pour la vie politique du royaume est une association extrêmement répandue parmi les robins au début du 17^e siècle.

¹⁹ Pithoys, 248.

2.2 La superstition de l'astrologie

Le premier argument retenu contre l'astrologie par les robins est son opposition à la religion chrétienne, ou plus précisément son statut de contre-religion, à la fois reliquat des cultes païens qui n'a pu être extirpé par l'évangélisation de l'Occident, et manifestation actuelle de l'emprise du diable sur le peuple de Dieu. Elle est ainsi communément accusée – pour reprendre les mots de Pithoys – d'être une idolâtrie, une pratique diabolique et une marque d'athéisme. Cette catégorisation théologique de l'astrologie, élaborée dans le cadre des luttes post-tridentines contre les pratiques superstitieuses, acquiert une dimension politique dans le contexte de « chasse aux ennemis de l'intérieur » hérétiques, athées ou sorciers, qui se produit pendant les années 1580-1630 en France²⁰. Cet argument est caractéristique de magistrats particulièrement opposés à la tolérance religieuse, comme le protestant L'Alouëte ou le catholique Colomby, ou impliqués dans la chasse aux sorciers, comme Bodin, Le Loyer ou De Lancre. Il fait de lutte contre l'astrologie une condition de paix dans le royaume, la lutte contre le diable étant la lutte contre le *diabolos*, le diviseur.

Dans le cadre de notre réflexion sur l'évolution du débat sur l'astrologie en France au début du 17^e siècle, il est particulièrement intéressant pour comprendre comment, au tournant des années 1600, la question de la normalisation des savoirs s'est mise à préoccuper un public habituellement plus intéressé par la normalisation des pratiques – un magistrat possédant avant tout une fonction de police plutôt que de docteur. Si plusieurs robins se sont intéressés à l'astrologie, c'est parce que celle-ci se met à être perçue comme une doctrine provoquant la sédition, et présentant donc un danger pour la société civile. En outre, ce débat permet aussi de comprendre la dynamique d'échanges des arguments sur l'astrologie entre différents milieux, et met en avant le rôle de passeur joué par certains magistrats qui, afin de sensibiliser leurs confrères à l'urgence de la lutte contre l'astrologie, réinterprètent des arguments tirés de théologiens pour leur donner une nouvelle lecture plus conforme aux attentes du public de la Robe.

²⁰ Sur la caractérisation des années 1580-1630 comme période particulière de chasse aux devins et aux sorciers, voir Mandrou, *Magistrats et sorciers* et Alfred Soman

2.3 L'impiété de l'astrologie 1 : une relique d'idolâtrie païenne

2.3.1 L'astrologie comme idolâtrie, une menace politique ?

Commençons par aborder l'accusation d'idolâtrie, que l'on retrouve dirigée contre l'astrologie de plus en plus fréquemment à partir des années 1570.

Nous n'allons pas retracer ici l'histoire du concept d'idolâtrie dont l'histoire s'identifie avec celle des religions juive et chrétienne. C'est un terme que l'on retrouve dans la Bible pour qualifier les cultes des païens adorant des « idoles d'or et d'argent, ouvrages de mains humaines » (Psaume 115), et qui se met à qualifier plus généralement le vice spirituel consistant à accorder trop d'importance aux affaires terrestres plutôt qu'à la perspective du salut. La lutte contre l'idolâtrie est un sujet classique de la littérature religieuse, abordé aussi par les Pères de l'Église que le juif Maïmonide. Le thème connaît néanmoins un renouveau aux 16^e et 17^e siècles, au point que l'on a parlé de « découverte » idolâtrie, et devient un sujet de préoccupation chez les théologiens aussi bien catholiques que protestants. Il motive la condamnation de pratiques civiles ou religieuses sous prétexte qu'elles s'opposent à l'exclusivité du culte divin. Il s'agit principalement d'une accusation dirigée par les protestants contre des éléments rituels du catholicisme (comme la vénération des saints), mais on la retrouve plus généralement dans la littérature religieuse dès qu'il s'agit de condamner des pratiques jugées superstitieuses ou immorales, ou attaquer la confession adverse.

En théologie scolastique, l'idolâtrie est distincte de la superstition. Il s'agit de l'un des péchés les plus graves, sinon le plus grave, qui excède en gravité toutes les formes d'immoralité. Néanmoins, il ne faut pas forcer la distinction entre idolâtrie et superstition : un théologien dirait qu'en pratique, il n'y a pas d'idolâtrie sans superstition ni de superstition sans idolâtrie. Nos auteurs associent souvent les deux, même si – et c'est une caractéristique des robins – c'est le terme idolâtrie qui prédomine.

La mise en lien de l'astrologie et de l'idolâtrie n'est pas une nouveauté [cf. Pères de l'Église]. On la retrouve ainsi dans la seule portion du droit canon à traiter de l'observation des astres **[Décret de Gratien]**.

Toutefois, on peut remarquer qu'il n'y a pas ici d'identification explicite de l'astrologie et de l'idolâtrie, mais seulement l'observation des pronostications et la recherche du cours des étoiles. De façon générale, l'accusation directe de l'astrologie comme idolâtrie se retrouve

rarement au 16^e siècle. Dans l'*Advertissement contre l'astrologie judiciaire* de Calvin (1549), qui fait pourtant de la lutte contre les idoles l'un des thèmes-phares dans sa théologie, l'accusation n'apparaît pas, l'auteur préférant se focaliser sur la question de la prédestination et de la grâce²¹. On la voit néanmoins apparaître dans l'*Instruction chrétienne* du réformateur vaudois Pierre Viret (1556), catéchisme calviniste paru peu de temps après, où il est demandé au néophyte de se « garder de l'idolâtrie » qui consister à adorer « le soleil, la lune et les estoilles²² ». Mais là encore, la créance « aux planetes, aux constellations, et aux foles divinations et prognostiques superstitieuses des Astrologiens » est mise sur un autre plan, celui de la vaine curiosité et des observations superstitieuses. Elle n'apparaît pas non plus chez Pic de la Mirandole qui, s'il emploie l'accusation « d'idolâtres » pour qualifier les peuples ayant pratiqué l'astrologie les Égyptiens ou les Babyloniens, préfère utiliser le terme « superstition » pour parler de l'astrologie.

Au contraire, l'accusation d'idolâtrie est une des principales retenues contre l'astrologie dans les textes des robins. Elle est principalement mise en avant par L'Alouëte et Colomby ; on la retrouve également chez Grégoire, Massé ou Louis Guyon. Comment expliquer qu'au début du 17^e siècle ce terme lié à la réforme religieuse suscite l'intérêt des magistrats ?

On peut donner plusieurs réponses. La première est l'adéquation entre les valeurs des magistrats et les objectifs de la Contre-Réforme, en particulier la répression des mauvaises pratiques religieuses considérée comme une nécessité pour maintenir l'ordre public. La

²¹ Edition d'Olivier Millet

²² Pierre Viret, *Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprise ès Saintes Escritures*, 1556, f° 182r-v. « N. Quand tu dis donc qu'il est le Createur du ciel, que comprends-tu, selon la premiere signification du ciel ? P. Tous les corps celestes : le soleil, la lune, toutes les estoilles, et les planetes contenues en toutes les spheres celestes, avec leurs spheres. N. Et que te proufite-il de scavoir et de croire cela ? P. Entre les autres choses, il me proufite principalement en deux endroits. Le premier est, pour me garder de l'idolatrie : afin que je n'adore point le soleil, la lune et les estoilles (qui sont appelees en l'Escriture, La gendarmerie du ciel) comme les Philosophes et les anciens Payens et idolatres les ont adorees. L'autre est, afin aussi que je n'adjouste point foy au planetes, aux constellations, et aux foles divinations et prognostiques superstitieuses des Astrologiens : et que je craigne point les signes du ciel, comme le Prophete nous en admoneste : et que je ne leur serve point, veu que ce sont creatures faites pour me servir, et non pas moy pour les servir, ains pour cognoistre par icelles leur Createur, qui les conduit et gouverne, lequel seul il faut craindre, honorer et adorer. N. Tu condamnes donc par cest article de foy, ceux qui s'arrestent et amusent à l'astrologie judiciaire, et qui la tiennent pour certaine science par laquelle on peut prevoir et cognoistre les evenemens des hommes. P. Comme je ne condamne pas la vraye Astrologie, je ne puis aussi approuver la superstition et curiosité qui en plusieurs touchant ceste Astrologie judiciaire, mais je me tien à ce que Jérémie dit, Ne craignez point les signes du ciel, selon les voyes des Gentils : car les loix des peuples sont vaines. Il condamne ces curieuses et superstitieuses observations, comme vaines et fausses : et declare qu'elles appartiennent aux Payens et idolatres, et non au peuple de Dieu. Il y a aussi grandes mocqueries aux livres des Prophetes, contre les predictions et prognostiques des Chaldeens et Babyloniens, et sur tout en Esaie. »

deuxième est l'influence du modèle biblique de la royauté – identifiant le destin de la monarchie française à celui de l'ancienne monarchie d'Israël – qui fait de la répression de l'idolâtrie une condition de survie pour le royaume. En effet, dans la Bible, les périodes de guerres civiles et les défaites du peuple hébreu sont présentées généralement comme une conséquence du basculement du peuple de Dieu dans l'idolâtrie. La troisième est l'essor d'une conception sacrée du pouvoir royal, associant crimes contre Dieu et crimes contre le Roi. Alors qu'à la fin du 16^e siècle, l'idolâtrie est progressivement perçue comme un crime de lèse-majesté divine, elle devient en même temps un crime de lèse-majesté humaine contre le Roi²³. Ainsi identifier l'astrologie à une idolâtrie fait d'elle une menace pour la vie du royaume. Une accusation qui est loin d'être anodine car, contrairement aux théologiens, les magistrats sont habituellement rétifs à l'usage de ce terme, vraisemblablement du fait de son trop grand poids polémique qui en fait un mauvais terme juridique²⁴.

On peut également mettre en avant l'influence, dans les milieux de la Robe, de la littérature patristique, plutôt focalisée sur la problématique de l'idolâtrie, au détriment de la littérature scolastique, plutôt focalisée sur celle de la superstition. En effet, sur l'astrologie, les Pères de l'Église constituent des références idéales dans le cadre de l'humanisme juridique: ils sont des autorités à la fois anciennes et orthodoxes, et leur pensée se comprend dans le cadre juridique de l'Empire romain des premiers siècles, qui constitue la référence de base de la juridiction française. En outre, les condamnations des Pères de l'Église adressées à l'astrologie prennent pour cadre les condamnations des cultes païens [Lactance, Tertullien]. Néanmoins, il ne faut pas forcer l'opposition. La principale autorité parmi les Pères de l'Église chez les robins (que l'on verra favorables au jansénisme) est Augustin qui rejette l'astrologie en tant que « superstitieuse » c'est-à-dire pour lui idolâtre et contraire à l'exclusivité du culte divin. En outre, le choix parmi les Pères est sélectif. Origène, par exemple, est cité comme une autorité en faveur de l'astrologie. Ce poids de la littérature patristique permet également de comprendre pourquoi les robins font si peu usage des distinctions scolastiques entre

²³ Pithoys insiste sur le devoir qu'ont les princes chrétiens de réprimer la pratique de l'astrologie non seulement parmi les humbles sujets, mais aussi parmi les officiers et les religieux du royaume : par exemple, Pithoys, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliques*, 251-52.

²⁴ Par exemple, dans tout le *Syntagma iuris universi*, Pierre Grégoire n'emploie le terme d'*idola* que dans son sens strict, pour parler des statuette utilisées par les magiciens. Dans toute son œuvre, Théveneau ne l'emploie que pour l'astrologie.

astrologie naturelle, superstitieuse ou judiciaire. En effet, ces distinctions ne sont pas employées par les Pères de l'Église.

2.3.2 Le devoir du prince chrétien : assurer l'exclusivité du culte divin

Le premier magistrat à développer le thème de l'idolâtrie de l'astrologie est le protestant François de l'Alouëte, président de la cour de Sedan et maître de requête ordinaire de l'Hôtel du Roi, dans les *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planètes, sur la naissance, vie, meurs, étas, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel* (1600), publiées en réaction du flot d'almanachs parus à l'occasion du passage au nouveau siècle. Dans cet ouvrage, qui possède le privilège d'être le premier traité d'un magistrat dédié à la réfutation de l'astrologie²⁵, L'Alouëte met en avant le fait que le recours à l'astrologie constitue un culte rendu aux astres qu'il est du devoir du monarque chrétien de combattre au nom de l'exclusivité du culte divin.

Son argumentation se construit à partir de deux types d'arguments profondément entremêlés : des arguments physiques et des arguments théologico-politiques. Pour ce qui est de la physique, l'auteur s'appuie sur un cadre aristotélien validé par l'Écriture sainte dans lequel il tient une position extrême, très inhabituelle pour l'époque, déniait aux astres non seulement une influence sur la conduite des hommes, mais également sur les « choses inférieures du ciel », ce qui inclut notamment le pouvoir de la Lune sur les marées. Mais le point qui est plus développé et qui nous intéresse principalement ici est son argumentation théologico-politique.

L'ouvrage est introduit par un appel au chancelier de France, Pomponne de Bellièvre, où l'astrologie est décrite comme une nouvelle religion se développant dans le royaume et dont la finalité est l'introduction d'une adoration des astres :

[Je vous supplie d'] apporter par votre grande et acoutumée sagesse, le remede qui trouverez plus et convenable pour en eteindre ou détourner le mal qui auparavant votre tems a trouvé même en votre grand seau²⁶ son aveu et aprobation, au tré-grand dommage et des-honneur de toute la Chrestienté, que le diable par ses malins instrumens, veut défigurer et aneantir par l'achopement des vaines et subtiles curiositez

²⁵ Deuxième, si l'on considère comme un traité le long pamphlet de l'avocat Jacques Mollan : *Cartel aux judiciaires et celoteurs astrologues* (Lyon, 1585).

²⁶ Le chancelier de France est également garde des sceaux.

des hommes, qui veulent toujours plus savoir, et rechercher qu'il ne leur est permis et manifesté. On attribue des divinités aux Astres : on donne à la Lune et autres Planètes le gouvernement du monde : des influences et propriétés sur les naissances, états, conditions, vie, mort et conduite des hommes et sur toutes les choses inférieures du ciel : pour faire en fin, introduire peu à peu l'Astrolatrie²⁷.

Pour L'Alouëte, la notion d'idolâtrie est à entendre strictement : l'astrologie des almanachs attribue divinité aux astres, essentiellement par abus de curiosité, selon une argumentation que nous détaillerons plus tard. Elle entretient ainsi une forme de culte adressé aux astres qui vient concurrencer celui envers le vrai Dieu. Ce que l'auteur entend par ce culte astral n'est pas très clair, puisqu'il semble sous-entendre qu'il existe une religion astrologique parallèle au christianisme répandue dans la société. Néanmoins on comprend mieux ce qu'il vise avec un très bon exemple donné dans sa *Vraye philosophie*, parue quasiment en même temps que les *Impostures d'impiété*. L'auteur y rapporte un curieux rituel de sacrifice au dieu romain du Soleil, Phoebus, effectué dans les maisons françaises :

[...] il n'y a maison en ce Royaume où le diable ne tâche de se faire publiquement servir, reconnoître, et adorer sous le nom de Soleil, lors que cest astre commence de retourner et s'approcher de nostre Hemisphere environ le milieu de ce qu'on appelle le signe de capricorne [autour du 5 janvier], comme si ce Soleil estoit le Cosmocrate et dominateur de tout le monde, et le souverain Dieu, prince et patron de nostre monarchie.

On fait devant luy tous les ans le sacrifice d'un gâteau comme faisoit Numa Pompilius à ses Dieux, on le decoupe par pieces, on fait en sa presence la solennité de sort, on l'invoque et requiert pour l'adresse d'iceux, sous ses mots prononcez à haute voix : *Phoebe Domine* : c'est-à-dire Monseigneur Phoebus ou Apollo et Soleil (car c'est tout un) pour qui est-ce ? A qui écherra la part qui se rencontrera en la main de l'enfant commis pour distribuer ? Le père de famille comme s'il estoit le fatidique interprete de ce Phoebus et bien instruit et informé de ses intentions respond que c'est pour Dieu, à savoir pour cest Apollo et Soleil qu'on invoquoit : et luy est consigné la premiere part, comme l'offrande du sacrifice : on epreuve le sort avec silence et simplicité, faisant une fidelle ouverture de chacune part avec un couteau, pour veoir à qui la feve sera escheuë, à fin que par le nom et autorité de ce dieu, il soit déclaré Roy, et pour tel honoré et recogneu

²⁷ François de L'Alouëte, *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planètes, sur la naissance, vie, meurs, états, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel* (Sedan: Jacob Salesse, 1600), « Epistre à monseigneur le Chancelier de France », f°1r-1v.

par un solennel festin, qui ce fait ce jour-là en ladite famille : de sorte qu'il n'y a maison qu'il n'ayt son Roy, que l'on tient pour legitiment et solennellement esleu, et créé par le sort conduit et adressé par ce dieu Phoebus, ordonné pour le temps limité de la feste.

Ce que L'Alouëte décrit ici est en fait simplement la coutume française de la galette des rois célébrées lors de la fête de l'Épiphanie, début janvier, et la phrase *Phoebe Domine* est en fait vraisemblablement *febe domine*, déformation du latin tardif *fabae domine* ou « roi de la fève ». L'interprétation peut faire sourire, mais on la retrouve également chez des théologiens, ainsi que chez Étienne Pasquier qui, dans les *Recherches de la France*, la décrit en des termes similaires et la place, comme la tradition des étrennes du nouvel an, parmi les « actes d'idolâtrie²⁸ » :

Encore y a-il plus d'excuse en cette coustume, qu'en celle des Roys, laquelle nous solemnisons avec une infinité de débauches de bouche, qui emportent ordinairement quant et soy plusieurs autres sortes de honte et pudeurs. Et faut neantmoins que ceux qui en furent les premiers introducteurs fussent gens de Lettres par toutes les rencontres qui se treuvent en ce deduit. Nous commençons dès la veille, non de prier Dieu, mais de faire bonne chere. Celuy qui est le Maistre du banquet a un grand Gasteau, dans lequel y a une febve cachée, Gasteau, dis-je, que l'on coupe en autant de parts qu'il y a de gens conviez au festin. Cela fait on met un petit enfant sous la table, lequel le Maistre interroge sous ce nom de Phebé, comme si ce fut un qui en l'innocence de son aage representast une forme d'Oracle d'Apollon. A cet interrogatoire l'enfant respond d'un mot Latin Domine : sur cela le Maistre l'adjure de dire à qui il distribuera la portion du Gasteau qu'il tient en sa main, l'enfant le nomme ainsi qu'il luy tombe en la pensée, sans acception de la dignité des personnes, jusques à ce que la part est donnée à celui où est la febve, et par ce moyen il est réputé Roy de la compagnie, encore qu'il fust le moindre en autorité. Et ce fait, chacun se desborde à boire, manger, et danser. Il n'y a respect de personnes, la festivité de la journee le veut ainsi. Qu'il n'y ait en cecy beaucoup de l'ancien Paganisme, je n'en fais doute. Ce que nous representons ce jour là, est la feste des Saturnales que l'on celebroit dans Rome sur la fin du mois de Decembre, et commencement de Janvier²⁹.

Elle illustre extrêmement bien le souci qu'ont les magistrats chrétiens au tournant du siècle de vouloir extirper les restes de paganisme présents dans la chrétienté, et qui contreviennent

²⁸ Étienne Pasquier, *Les Recherches de la France*, vol. 1, Textes de la Renaissance 11 (Paris: Classiques Garnier, 2007), liv. IV, ch. 9a, p. 919.

²⁹ Pasquier, liv. IV, ch. 9a, pp. 919-920.

à la coutume juridique considérant que ce qui est ancien est bon³⁰. Pour L'Alouète, l'astrologie est une réminiscence des cultes des anciens, et entre en concurrence avec l'établissement de la vraie foi. C'est une analyse similaire que l'on retrouve chez Louis Guyon dans ses *Diverses leçons* (1603) qui accuse « nos modernes astrologue » de vouloir faire retomber les hommes dans « l'ancien paganisme³¹ », affirmant que l'astrologie est la principale porte d'entrée de l'idolâtrie :

[...] il n'y a chose au monde qui induise plus le peuple à idolâtrie, que ceste Astrologie judiciaire : car elle sousmet et les corps, et les ames à la nature qu'on donne à ces astres : qui a esté cause qu'on les a adorez. Et se sont trouvez aucuns peuples de nostre temps qui le font encores³².

L'Alouète tire de l'identification entre astrologie et idolâtrie une conséquence politique, dans le cadre de la théologie politique de la monarchie chrétienne où le bien du royaume est identifié au respect des commandements divins. Ainsi, invoquant l'exemple des Écritures saintes, du chancelier du roi Josias, des conseillers de Justinien et Charlemagne, et de Michel de L'Hospital (rédacteur de l'ordonnance de 1560), il met en garde contre l'exemple détestable que constitue un royaume qui enfreint le premier commandement exigeant l'adoration de Dieu seul :

[...] on serve ici à la Lune et aus astres, et non au seul grand Iehova, Dieu ialous et rigoureux vengeur de telles iniquitez

En outre, il insiste sur la menace politique de l'astrologie, appuyée sur l'exemple de l'histoire sainte, et notamment la décadence du peuple hébreu plongé dans l'idolâtrie. Pour l'auteur, cette menace est d'autant plus importante qu'il identifie l'idolâtrie initiale à une astrolâtrie, justifiant la menace particulière de l'astrologie. Nous ne savons pas si cette identification est une invention de L'Alouète, puisqu'elle est caractéristique du milieu protestant, mais rare avant la publication du *De Diis Syris* de John Selden (1617).

³⁰ Voir notamment la remarque de Pasquier au sujet des coutumes païennes. Pasquier, 1:919. : « Or en cette ancienneté il n'y a rien qui ne soit louable : je crains que le semblable ne soit à ce que je veux maintenant deduire : Car toutes et quantesfois que nous empruntons quelques Coustumes des Payens, et les adjoignons à nos jours de festes, je ne le puis trouver bon. »

³¹ Louis Guyon, *Les Diverses leçons de Loys Guyon*, 1^{re} éd. (Lyon: Claude Morillon, 1603), 11.

³² Guyon, 8.

Ainsi, pour L'Alouëte, la menace politique de l'astrologie découle principale de son statut de religion concurrente, pervertissant le cœur des chrétiens et mettant en danger l'unité religieuse de la France.

2.3.3 Un moyen de stigmatiser les étrangers : l'astrologie caractéristique des peuples idolâtres

D'autres auteurs, en particulier De Lancre, abordent le problème différemment et s'intéressent au caractère idolâtre de l'astrologie en tant que marqueur permettant d'identifier les populations étrangères au corps chrétien du royaume.

Ce raisonnement s'appuie sur une conception ethnique de l'idolâtrie, où la mauvaise astrologie devient la caractéristique d'une ethnie ou d'une religion (les deux étant toujours liés). Il y a sur ce point un précédent ancien et honorable, l'identification des astrologues aux « Chaldéens » dans les littératures grecques et latines, en particulier dans l'édit *De maleficis et mathematicis*. Au croisement de l'érudition humaniste et de l'histoire religieuse, de la politique et de l'élan missionnaire, l'identification des peuples, des religions ou des cultes astrolâtres passionne les parlementaires qui s'intéressent aussi bien au passé qu'au présent.

Pour le passé, l'abondante littérature sur les cultes astraux des Anciens, pierre d'achoppement entre partisans et contempteur de la *prisca theologia* et de la magie céleste, fournit une source inépuisable d'exemples de rituels astrolâtres dans l'Antiquité. Le sujet implique jusque dans les rangs des magistrats : le célèbre Barnabé Brisson lui-même consacre plusieurs pages de son ouvrage dédié à la royauté des anciens Persans, le *De regio Persarum principatu* (1590), à l'étude de leurs cultes célestes ; de même, le jurisconsulte d'Arras François de Monceau interprète l'épisode biblique du veau d'or comme un culte des anges des sphères célestes dans son *Aaron purgatus* (1606), consacré à la figure biblique du prêtre Aaron.

Pour le présent, les sources sont les premiers écrits missionnaires et récits de voyage, rapportant avec étonnement l'astrolâtrie des gentils et décrivant avec intérêt les caractéristiques de leur « astrologie judiciaire »³³ : ce sont les récits de José de Acosta et Bernardino de Sahagún sur peuples de la Nouvelle Espagne, ceux de Léon L'Africain sur les adeptes de la Zairagia à Fez, ceux de Pietro della Valle sur les Gaures zoroastriens en Perse,

³³ Léon l'Africain, Pietro della Valle,

ceux de Pedro Teixeira sur les pratiques astrologiques des rois Perses (notamment repris par Davity), les témoignages de Matteo Ricci et de ses confrères jésuites sur la Chine et ceux de Christophe Arciszewski au Brésil (rapporté par Vossius). Ces récits sont particulièrement bien connus par les parlementaires-érudits. **Jean Bodin, De Lancre, Claude Duret y puisent abondamment, et Louis Guyon lui-même, lorsqu'il s'agit de parler de l'astrologie, rapporte les difficultés des missionnaires devant extirper ces cultes astraux parmi les populations indigènes.**

Or, au tournant des années 1600, cette idolâtrie exotique, jadis repoussoir servant à définir négativement les limites de la chrétienté, devient elle-même le prisme au travers duquel son interprétation des dissensions internes au monde chrétien. C'est le cas en particulier à propos de l'opposition entre le christianisme urbain et le christianisme des campagnes, ce dernier étant perçu comme encore perverti par des reliquats des cultes païens ayant entraîné le développement d'une religion syncrétique très éloignée de l'orthodoxie. Alors que se développent en France les grandes missions de christianisation des campagnes, qui tentent d'appliquer en Europe les méthodes missionnaires développées aux Amériques, les parlementaires reprennent cette lecture de la société et voient dans cette fragmentation religieuse l'une des sources de la fragmentation civile à l'origine des guerres des religions et un obstacle permanent à l'unification du pays. Ainsi, plusieurs parlementaires identifient dans le royaume de France lui-même la présence de peuples idolâtres nécessitant un traitement différencié des chrétiens normaux. L'exemple le plus connu est sûrement la description par De Lancre des Basques comme des individus possédés par les démons ayant fui les Indes occidentales et devenant de fait un peuple de charlatans, de sorciers et d'idolâtres³⁴. Pour De Lancre, les Basques constituent une menace non seulement pour la foi, mais également pour l'intégrité du royaume, puisque leur mode de vie affaiblit une frontière menacée par les vues espagnoles.

L'astrologie, en tant qu'idolâtrie, s'insère dans ce schéma et devient un élément permettant de stigmatiser des populations marginales et perçues comme indésirables. Les principaux visés sont les bohémiens ou gitans, dont la caractérisation en tant que peuple et en tant qu'idolâtres se développe justement pendant la Contre-Réforme, et aboutit aux

³⁴ Matteo Leta

développements de mesures coercitives à leur rencontre³⁵. En France, cette position se répand notamment suite à l'article d'Étienne Pasquier consacré à leur sujet dans l'édition de 1596 des *Recherches de la France* qui les décrit comme d'anciens chrétiens « devenus Sarrazin et Idolatres » errant en terres chrétiennes en quête de rachat³⁶. Dans les commentaires juridiques d'avant 1615, notamment le *Commentaires du droict civil* de Guillaume Terrien et le *Corps du droict françois*, ceux-ci constituent un profil type du mauvais astrologue, par identification avec les charlatans. Or cette identification des charlatans, à l'origine une catégorie sociale, à un peuple s'inscrit dans cette logique d'identification de l'idolâtrie à une caractéristique ethnique.

Entre 1615 et 1625, c'est le judaïsme qui devient associé à la pratique de l'astrologie. Le phénomène est momentané et s'inscrit dans la proximité révélée par Montalto, Leonora Galigai, ses médecins, ou encore Fontanier, entre les individus liés au judaïsme et des pratiques jugées répréhensibles, en particulier la magie et l'astrologie judiciaire, une proximité notamment mise en avant par De Lancre dans *L'incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue*. Mais il a des racines plus anciennes : Ruggieri a été soupçonné d'être un juif caché, comme Nostradamus avant lui³⁷, et comme le sera plus tard, le médecin-astrologue François Vautier, médecin de Marie de Médicis et Louis XIV.

Néanmoins, il faut temporiser cette affirmation. Si pratiquer l'astrologie devient signe de judaïsme, c'est surtout par association automatique avec l'irréligion. Pour les parlementaires, la pratique de l'astrologie idolâtre n'est pas perçue comme une caractéristique des juifs, comme cela est le cas pour les bohémiens, alors même que cette association sera fréquemment faite à partir du 18^e siècle. On n'observe pas chez eux de condamnations semblables à celles que l'on trouve Mersenne contre l'astrologie kabbalistique, perçue comme l'astrologie juive par excellence. On pourrait dire qu'il existe un exemple indirect puisque l'on trouve une condamnation de la kabbale dans les *Epistolae mathematicae* de Georges de Raguse, qui sont publiées par Peiresc et Fabrot, mais de façon générale Peiresc entretient d'excellents liens avec la communauté juive et s'intéresse particulièrement à leurs astronomes. Cette absence de stigmatisation du judaïsme par l'astrologie est extrêmement

³⁵ Matteo Leta

³⁶ Étienne Pasquier, *Les recherches de la France, reveuës & augmentées de quatre Livres* (Paris: Chez Iamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1596), 213r-14.

³⁷ Chavigny biographe de Nostradamus se plaint de la médisance contre lui à ce sujet

surprenante : il aurait été très facile de dresser des parallèles entre l'astrolâtrie des Hébreux et les pratiques astrologiques des communautés juives du 17^e siècle ; en outre, le corpus astrologique d'origine juive est riche et très bien connu, et il existe de très nombreux liens entre l'astrologie et la kabbale. Néanmoins, la caractérisation du mauvais astrologue comme étant juif n'apparaît pas du tout dans les textes polémiques des parlementaires français.

Nous avons deux hypothèses pour expliquer ceci. La première est que la présence juive en France est extrêmement réduite hors des états pontificaux d'Avignon : l'essentiel des parlementaires n'a jamais rencontré de communauté juive, et ne peut donc caractériser les mœurs, à la différence des bohémiens qui sont clairement identifiés par les auteurs qui en parlent. La deuxième est que ces scandales mettant en lien judaïsme et astrologie se produisent à un moment les parlementaires sont déjà en train d'abandonner la caractérisation ethnique de l'idolâtrie astrologique pour lui préférer une approche plus universelle de celle-ci.

L'approche de l'astrologie comme « mal étranger » a cependant une longue postérité. Lorsqu'en 1682, suite à l'affaire des Poisons, Louis XIV ordonne le bannissement des sorciers et devins, il désigne ces derniers comme ayant été « attiré des pays étrangers », suite au relâchement de l'application des ordonnances à leur encontre.

L'exécution des Ordonnances des Rois nos prédécesseurs contre ceux qui se disent devins, magiciens & enchanteurs ayant été négligée depuis longtemps, et ce relâchement ayant attiré des pays étrangers dans notre Royaume plusieurs de ces imposteurs, a il seroit arrivé que, sous prétexte d'horoscope et de divination, et par le moyen des prestiges, des opérations, des prétendues magies et autres illusions semblables dont ces fortes de gens ont accoutumé de se servir, ils auroient surpris diverses personnes ignorantes ou crédules qui s'étoient insensiblement engagées avec eux [...]

2.3.4 L'éternel retour des hérésies : l'astrologie, un héritage des hérésies premières

La principale caractérisation de l'astrologie comme idolâtrie reste cependant établie à partir d'un rattachement avec des religions ou des hérésies plus anciennes, copiant la rhétorique de la Contre-Réforme consistant à la voir dans le protestantisme la continuation des hérésies des premiers siècles. Si les comparaisons avec les Chaldéens sont fréquentes, la préférence va aux sectes des premiers temps de l'Église. Ici, l'enjeu polémique se mêle à un réel intérêt érudit, l'adhésion aux thèses de l'astrologie judiciaire étant jugée par de plus en

plus de spécialistes de l'histoire religieuse comme une explication raisonnable pour justifier les doctrines fatalistes des sectes antiques. On le voit par exemple dans les *Annales* de Baronius, le plus important traité d'histoire ecclésiastique parmi les catholiques français au début du 17^e siècle, où l'auteur considère les pharisiens comme des Juifs infatués d'astrologie judiciaire.

Le lien des astrologues modernes avec les hérésiarques antiques est ainsi un sujet courant de discussion parmi les robins. Ils cherchent notamment à savoir si les astrologues ont été condamnés par le code Justinien ou par les premiers conciles, le premier étant perçu comme guidé par les seconds. Dans les *Apres-disnees* (1587), l'avocat grenoblois Nicolas de Cholières expose les débats que peut susciter une telle question. L'ouvrage met en scène une longue discussion au sujet de l'astrologie entre deux de ses confrères, le seigneur Alphonse du Plantain et messire Nicolas Pastorelli. Celle-ci se porte notamment sur le point du statut des astrologues dans la législation antique. Pastorelli affirme que les lois anciennes ont condamné « ces enjoleurs » et cite l'exemple de l'édile Agrippa ayant chassé de Rome les astrologues et magiciens au temps de l'empereur Auguste. Il mentionne également l'exemple de l'empereur Vitellius qui a fait de même après sa défaite contre Othon. Il qualifie alors les astrologues de *Coelicoles*, ce qui déclenche une réaction agacée de Plantain. Ce dernier réfute cette appellation qui aboutit à condamner les astrologues comme hérétiques :

Faut que soiez bien enverré contre les astrologues, Seigneur Pastorelli, repliqua le seigneur Alphonse, qu'il ne tient à vous que ne les rendiez justiciables au fagot comme heretiques, sans regarder si la qualité de Coelicoles leur appartient³⁸.

Qui sont ces *Coelicoles* ? On ne le sait pas bien. Il s'agit vraisemblablement d'une secte judéo-chrétienne, dont l'existence est connue à travers les mentions qu'en font plusieurs Pères de l'Église, les qualifiant d'adorateurs des anges, et la loi *De Judæis et Coelicolis* des codes Justinien et théodosien les condamnant pour hérésie³⁹. Leur identité et leurs doctrines sont alors sujettes à débat parmi les exégètes, depuis Scaliger les considérant comme une secte d'esséniens menant une vie d'ascèse, et ainsi qualifiés « d'anges » en rapport à leur détachement du monde, à Petrus Cunaeus voyant en eux des chrétiens retournés au

³⁸ Nicolas de Cholières, *Les Apresdisnees du seigneur de Cholières* (Paris: Jean Richer, 1587), f° 250r.

³⁹ Celse dans Origène liv 1 n 26 leur reTestament proche d adorer les anges il le répète liv 5 no 6 L auteur de la prédication de saint Pierre cité par Origène tom 13 in Joan n 17 et par saint Clément d Alexanque drie Strom liv 6 ch 5 forme contre les Juifs la même accusation. Cod Theod lib 12 tit 6 de Judæis et coelicolis

judaïsme⁴⁰. Appliquant les méthodes de l'humanisme juridique, Pastorelli s'insère dans ce débat en proposant une étymologie pour le terme, considérant que les *Coelicoles* sont ainsi nommés *quia colerent coelum*, parce qu'ils adorent le ciel, une analyse que l'on trouvera également chez des exégètes protestants, voyant en eux des adorateurs des anges mouvant les sphères célestes⁴¹. Plantain réfute cette analyse en utilisant la même méthode, mais de façon beaucoup plus précise et complète, en contextualisant l'usage du terme dans la loi romaine et dans la Bible. Il le compare également à des termes similaires utilisés dans le droit comme « regnicole » et « incole ». Il affirme ainsi que les *Coelicoles* sont en fait des donatians, du nom de la doctrine défendue par l'évêque Donat au sujet des sacrements, condamnée par le concile de Rome en 313. Ils se qualifiaient comme tels parce qu'ils estimaient être des habitants du ciel.

Contre les *Coelicoles* vous trouverez que les ordonnances des empereurs ont été autant et plus rigoureuses que contre les hérétiques, voire contre les juifs. La loi *Coelicoles*, qui est tant au Code Théodosien qu'en celui de Justinien, *de Judæis et Coelicolis*, vous fera toucher au doigt la différence qu'il y a entre nos Astrologues et ces *Coelicoles*. Je sçay bien que le mot latin de *Coelicola* vous a esberlué votre imagination, et que presumez que les *coelicoles* estoient ainsi nommez, *quia colerent coelum*, parcequ'ils adoroient le ciel : mais cela est mal entendre les escritures, Seigneur Pastorelli, et virer la charrue avant les bœufs. Car quand mesmes vous ne vous mesprendriez en la signification du nom de *Coelicole*, si est ce que vous seriez à harauder de ce que vous voulez que nos astrologues adorent le ciel. N'estoit la compagnie et le respect que je vous ay, si un autre me venoit viedaser le nez de telles niaiseries, il n'y a point tant de cheveux et poil sur le corps d'un sauvage tout velu que je luy donnerois de milliers de dementis, *potestate non actu*, pour ne tomber en altere. Mais revenons à nos moutons ; vous confondez nos Astrologues avec les *Coelicoles*. Lisez ladite loi : *Coelicoles distingue tempora et conciliabis scripturas*. En icelle vous trouverez que les empereurs Honorius et Théodose remarquent expressement que c'estoit une nouvelle secte qui s'estoit eslevée en leur temps. Or, on sçait que les prophètes, et entre autres Sophonias, ont dès long temps dressé leurs plaintes de ce qu'ils adoroient la gendarmerie du ciel. Ceste superstition n'estoit pas donques nouvelle, mais tres ancienne, ou il faudra que vous mainteniez que ces empereurs ayent fait un pas de clerc. Le principal sera de le vérifier. Mais voulez vous

⁴⁰ Cunaeus, *De Republica Hebraeorum*, lib. III, ch. 6

⁴¹ Voir par exemple chez John Spencer : Note sur Orig contre Celse liv 1 no 26

sçavoir qui estoient ces venerables Coelicoles ; rien autre que des membres, branches et rejettons du Donatisme, lesquels se qualifioient Coelicoles, comme s'ils eussent esté habitans du ciel ; ainsi que vous voyez que les regnicoles sont ceux qui habitent le royaume, et les incoles les habitans. Or que ces Coelicoles ayent esté esclors par les Donatistes, je n'en veus autre preuve que ce que nous lisons que les Donatistes se donnoient le nom de Bienheureux : (et où logez vous les bienheureux qu'au ciel ?) encores qu'ils rampassent en ce monde⁴².

On est ici face à un débat caractéristique des juriconsultes humanistes de la fin de la Renaissance : le débat légal s'assimile à un débat philologique. On peut remarquer qu'aucun des protagonistes ne met de distance historique entre les astrologues actuels et ces condamnations anciennes. Face à l'incertitude de la législation sur l'astrologie, c'est vers les premiers siècles qu'il faut se tourner afin de fonder son interprétation de la loi sur la pureté originelle des premiers temps de l'Église.

Pour certains magistrats s'opposant à l'astrologie, une stratégie de décrédibilisation consiste à rattacher sa doctrine à celle de célèbres hérétiques des premiers siècles. On voit ainsi Le Loyer et Heurtevyn faire des astrologues les continuateurs de l'évêque Priscillien, condamné pour hérésie au 4^e siècle pour avoir professé le déterminisme astral⁴³. Pour Le Loyer, le lien avec les astrologues modernes est alors établi grâce à l'intermédiaire de Pietro Pomponazzi, « chef des astrologues », qui est présenté comme un disciple de Priscillien. Le fatalisme du *De Fato* est alors condamné au nom de la foi catholique primitive, qui permet de trancher définitivement le statut des thèses du philosophe padouan. Ce type d'argumentation, qui copie la rhétorique de la polémique religieuse du 16^e siècle où chaque dissidence se retrouve affublée du nom d'un hérésiarque ancien (simoniaques, nicolaïtes, ariens, joséphiens, basilidiens, carpocratians...), aboutit à considérer l'astrologie comme une doctrine religieuse alternative dont les astrologues constituent une sorte de prêtres, et les usagers des disciples⁴⁴. Pour d'autres magistrats, comme Dupleix et De Lancre, la source de l'astrologie est moins à chercher dans les sectes religieuses chrétiennes que dans les sectes païennes. Les deux incluent leur réflexion sur l'astrologie dans un exposé sur les diverses conceptions de la

⁴² Cholières, *Les Apresdisnees du seigneur de Cholières*, f° 250r-251v.

⁴³ Discours et histoires des spectres p 562

⁴⁴ Sur la nomenclature des hérésies, voir particulièrement : Gabriel Audisio, « Nommer l'hérétique en Provence au XVI^e siècle », in *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, éd. par Robert Sauzet (Paris: Vrin, 1992), 18-19.

Fortune, dont ils soulignent qu'elles dérivent toutes du culte de la déesse du même nom. Si pour Duplex, ce culte est lui-même issu de l'impossibilité pour les philosophes païens d'associer hasard et providence divine, pour De Lancre il découle de leur incapacité à rendre compte de l'inconstance et de la variété des accidents humains.

2.3.5 Conclusion : l'idolâtrie de l'astrologie

L'identification de l'astrologie à une idolâtrie marque donc une inflexion profonde du discours anti-astrologique. En effet, alors que la rhétorique de la superstition tend à ne regarder les pratiques astrologiques condamnables que comme des déviations par rapport à une véritable science, la rhétorique de l'idolâtrie voit dans l'astrologie une pseudo-religion, avec ses doctrines, ses fondateurs, ses prêtres et ses adeptes. Plus que les théologiens, les magistrats considèrent l'astrologie comme un savoir unifié autour de doctrines et de pratiques, possédant sa propre histoire, alors que dans le monde universitaire le terme désigne simplement diverses théories des influences célestes. Ce renversement est particulièrement important, car il aboutit à faire passer l'astrologie de domaine de la philosophie naturelle vers celui de la religion, de l'investigation causale et sensible vers la croyance et de la piété. Cet éloignement du débat sur la causalité céleste est signifié par Naudé qui affirme, en citant Origène, que l'astrologie judiciaire est « fort à propos condamnée par l'Église, non point comme suspecte de Magie, mais comme celle *quae stellis ea quae geruntur in terra consecrat*, nous rend captifs des destinées, et combat directement toutes sortes de Religions⁴⁵ ». Ces propos que Naudé attribue à l'Église représentent plutôt la vision d'une partie des parlementaires qui se désintéressent de la question de la « Magie », c'est-à-dire des causes, pour se concentrer sur celui de l'impiété de l'astrologie.

2.4 L'impiété de l'astrologie 2 : une divination diabolique et une marque d'athéisme

2.4.1 Une pratique divinatoire et diabolique

Parmi les robins présentant l'astrologie comme une impiété, certains comme Bodin, Massé, Le Loyer ou De Lancre, s'attachent au contraire à montrer le lien entre l'astrologie et la

⁴⁵ Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (Paris: François Targa, 1625), 84-85. Notons que l'édition de 1712 a été modifiée pour cette phrase (p. 56) : « fort à propos condamnée par l'Église, non point comme suspecte de Magie, mais comme une science vaine et chimérique, *quae stellis ea quae geruntur in terra consecrat* ; qui veut pénétrer dans nos destinées, et qui par la témérité qu'elle a de vouloir s'égaliser à la Providence, en fouillant l'avenir, combat directement la Religion. »

sorcellerie, par le biais classique de la divination, vue comme une pratique par laquelle l'astrologue se met en contact avec des puissances diaboliques, volontairement ou involontairement, afin d'obtenir une connaissance de l'avenir

Si de fait, l'association de l'astrologie et la sorcellerie constituait un lieu commun puissant des attaques contre l'astrologie – Gassendi lui-même n'hésite pas à utiliser l'accusation de « magus » contre Morin en 1642, c'est surtout dans la dernière partie du 16^e siècle que cette accusation prend son essor avec le développement de la chasse aux sorciers qui culmine pendant les décennies 1600-1630.

Que l'astrologie, suivant ses objets de prédictions (comme la date de mort des individus), puisse constituer une forme de divination, et que cette divination soit diabolique est communément admis depuis le Moyen âge. Néanmoins, l'identification des usages légitimes de l'astrologie ne fait guère consensus. Si les condamnations canoniques qui apparaissent à la suite du concile de Trente se tirent d'affaire en condamnant l'astrologie judiciaire, mais sans préciser la définition exacte de celle-ci – du moins jusqu'à la bulle de Sixte V de 1586 qui laisse tout de même un large espace d'interprétation – les magistrats-démonologues ne peuvent utiliser le même expédient. Comme nous l'avons vu précédemment, la juridiction sur l'astrologie avant 1615 se concentre sur l'identification de personnes – les mauvais astrologues – et non de doctrine, et ce n'était pas la même chose de supposer que les sorciers puissent pratiquer une forme de divination par les astres que de dire que les astrologues sont des devins. Dans le second cas, on identifiait clairement le coupable dans une profession socialement acceptée.

2.4.2 L'hésitation des magistrats sur le caractère divinatoire de l'astrologie : Pierre Massé

C'est ce problème que soulève l'avocat Pierre Massé dans son traité *De l'Imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens et autres qui, par telle invocation diabolique, arts magiques et superstitions, abusent le peuple* paru à Paris en 1579. L'ouvrage est particulièrement intéressant car il illustre très bien l'attitude que peut avoir un robin au sujet du traitement de l'astrologie en tant que divination avant les réflexions des années 1600-1630. L'attitude de Massé n'est pas particulièrement militante, il présente ses travaux sur la divination comme une œuvre de loisir dédiée à l'édification du peuple de Dieu. En outre, sur la question de l'astrologie il est relativement dépassionné : s'il aborde la question de la divination

« d'astronomie et de généthliaque », c'est essentiellement parce qu'il traite de toutes les sortes de divination en suivant une liste écrite par Vivés dans son commentaire de la *Cité de Dieu*, et que l'astronomie en fait partie⁴⁶ ; de plus, il semble ignorer l'existence des condamnations des almanachs de 1560 et 1579, ce qui lui évite d'adopter une posture de principe sur le sujet. Le titre de l'ouvrage ne fait d'ailleurs aucune mention des astrologues dans la liste des faiseurs d'imposture.

Massé est extrêmement hésitant à propos de la condamnation de l'astrologie. Dans son premier livre, il expose le problème à la façon scolastique du *pro et contra*, en listant les autorités semblant la recommander plutôt que la réprover (ch. 13), puis l'opposé (ch. 14), et enfin adopte une position médiane (ch. 15) stipulant qu'il existe une « deux especes d'astrologie, comme de Mathematique, l'une loisible et l'autre reprovée » citant comme référence le *Policraticus* de Jean de Salisbury, mais sans donner plus de détail à ce sujet. Dans le second livre, il revient sur la question, en adoptant cette fois-ci un raisonnement plus proche de celui du juriste en abordant directement le sujet « de la falsité des astrologues » qui vient suivre immédiatement le chapitre « de la falsité des diables et autres espèces de divination ». Ici Massé adopte un point de vue différent. Affirmant que le statut officiel de l'astrologie, « enseignee ès escholles⁴⁷ », semble la préserver d'une assimilation avec la divination, il reconnaît aux astrologues le droit de défendre leur art :

Les Astrologues pourroient paraventure penser que ce que nous avons dit de la falsité et fallace des diables, et de leurs mauvaises sciences ne leur touchoit aucunement : Et qu'ils sont autant ou plus veritables, meilleurs et necessaires que les autres devineurs sont menteurs, meschants, et pernicieux. Je ne veux pour cela estre leur accusateur⁴⁸.

Il justifie ensuite la nécessité de la critiquer au nom du devoir de mise en garde des fidèles face aux abus commis en son nom⁴⁹. Invoquant timidement l'autorité d'Augustin contre les

⁴⁶ Saint Augustin et Juan Luis Vivés, *De ciuitate Dei. Cui accesserunt commentarii Io. Ludo. Viuis*, vol. 5, Operum d. Aurelii Augustini Hipponensis (Venise: Ad signum spei, 1551), liv. 7, ch. 35, p. 75v. On identifie cette filiation grâce au fait que Massé utilise l'expression « cleronomance » et non « cleromance », une variation qui ne se trouve que chez Vivés. La liste de divination exposée suit celle du commentaire du chapitre 35. Notons que Vivés n'utilise pas lui-même le terme « généthliaque », mais c'est celui qu'on retrouve dans le texte d'Augustin.

⁴⁷ Pierre Massé, *De l'Imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esquillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens et autres qui, par telle invocation diabolique, arts magiques et superstitions, abusent le peuple* (Paris: Chez Jean Poupy, 1579), 172r.

⁴⁸ Massé, 165r-v.

⁴⁹ Pour l'éloge de l'astrologie voir pp. 57v-59r

généthliques, la fausseté des prédictions du déluge de 1524 et plusieurs exemples de prédictions non rencontrées, il en vient finalement à simplement affirmer que le diable peut se servir de l'ignorance des astrologues envers leur propre science pour les faire spéculer sur ce qui ne peut être prédit (et sous-entend qu'ils ont malgré tout souvent raison) :

Ils ignorent que le cours des estoilles ne fait pas cela, mais l'operation des diables qui pour confirmer l'erreur d'astrologie servans au calcul de mathematique, trompent les hommes et les font pecher : affin qu'estant punis, Dieu le permettant ou les loix le requerants, l'Astrologue qui avoit predit cela semble avoir dit vray, toutesfois en ce, sont ils encore trompez : Car aux pecheurs qui se convertissent à penitence et qui ont craincte, se souvenant des peines futures, à ceux qui se convertissent à Dieu par la grace du baptesme, la peine de mort est remise⁵⁰.

Ainsi pour Massé, l'utilisation de l'astrologie à des fins divinatoires est une forme d'abus qui ne remet pas en question la légitimité générale des astrologues. Seul l'écart individuel doit être condamné. Ce passage vient confirmer l'importance du statut social des astrologues comme frein à leur condamnation comme devin.

2.4.3 Le masque des sorciers et des athées

Trente années plus tard, les magistrats qui s'attaquent à l'astrologie sont beaucoup moins timorés. C'est le cas notamment de De Lancre et Le Loyer. De Lancre qui, comme Massé, dresse une liste des différents types de divination dans le traité cinquième de *L'incrédulité et mescreance du sortilege plainement conuaincue*, aborde le cas de l'astrologie en faisant directement référence à Pic de la Mirandole « contre les Astrologues » et à la bulle du Sixte V « contre l'Astronomie et les Astrologues ». C'est ce dernier texte qu'il donne comme référence juridique, fournissent même une copie de celui-ci, une première pour un ouvrage publié en France.

Le Loyer va plus loin en faisant de l'astrologie judiciaire une doctrine derrière laquelle se cachent les sorciers pour justifier des pratiques impies. Ces accusations se développent particulièrement à partir de la figure du philosophe Pietro Pomponazzi dont la négation de la possibilité de prouver en raison l'existence des esprits et l'immortalité de l'âme, ainsi que son

⁵⁰ Massé, *De l'Imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens et autres qui, par telle invocation diabolique, arts magiques et superstitions, abusent le peuple*, 171v.

explication des prodiges au moyen de l'astrologie est interprétée comme une stratégie visant à propager l'athéisme et masquer sa propre soumission au démon. Le Loyer en fait le chef de file des « naturalistes », c'est-à-dire de ceux qui interprètent les prodiges de la nature au moyen des causes naturelles, pour lesquels il ne cache pas son mépris :

Ils ne sont rien de plus que chercheurs des causes de la nature, admirateurs des effets d'icelle, rampans seulement contre terre, et y ayans les yeux de l'esprit ficez, se contentans de comprendre telle quelle cause des merveilles qu'ils voyent, et en bailler quelque raison naturelle. Et que n'ont ces Naturalistes attribué à la nature, et à ses facultez, ou au pouvoir et influence des Astres conjurans avecques la nature⁵¹ ?

Niant l'argument de base de Pomponazzi, qui est l'impossibilité pour les substances séparées d'avoir un effet d'altération sur la matière, il rejette une à une toute les interprétations de « nos Astrologues ou Naturalistes », depuis la très polémique mise en relation de l'essor des religions avec les grandes conjonctions, jusqu'à la beaucoup plus conventionnelle interprétation du lunatisme comme d'une maladie causée par les astres (Le Loyer voyant essentiellement dans les lunatiques des possédés), en passant par l'attribution aux plantes cueillies à certaines heures sous certaines constellations de vertus spécifiques (« les Diabes coopèrent quelques-fois en ceste collection d'herbes plustost que les Astres⁵² »).

Tout comme les jésuite et Mersenne, Le Loyer voit dans l'explication astrologique des miracles une menace pour la foi. Mais il va plus loin en affirmant que les grandes figures de l'astrologie mise en avant par Pomponazzi sont en fait des agents du démon. Le renversement est relativement logique : là où Pomponazzi considère les grandes figures religieuses païennes de l'Antiquité comme des hommes doués de pouvoirs extraordinaires que leur ont conférés les vertus occultes des astres, Le Loyer conserve l'affirmation des pouvoirs extraordinaires, mais leur donne une origine démoniaque. Le figure d'Apollonios de Tyane, que Pomponazzi dans le *De incantationibus*, prend comme exemple type de l'astrologue-thaumaturge qui reçoit des astres ses pouvoirs, devient chez Le Loyer un disciple de Simon le Magicien (Calvin lui-même appelle Simon le Magicien le « père » de « noz astrologues⁵³ »), traditionnellement

⁵¹ Discours des spectres 1605 124-125

⁵² Lunatisme 151, Citation : 154

⁵³ Advertissement 99 : « comme nous voyons que font noz mathematiciens, lesquelz sont d'autant pires que leur pere Simon magicien »

considéré comme le père de toutes les hérésies, et recevant comme lui ses pouvoirs du démon.

Celui qui vint après Simon immédiatement c'est Apollonius natif de Thyana, que nous sçavons s'estre tant rendu admirable par ses prestiges et faux miracles que l'impie Hierocles n'auroit craint de le comparer à Jesus-Christ. Et qui auroit donné ce crédit à Apollonius que le Diable ? Les Prestiges sont comptees entre les vanitez Diaboliques, et vous semble que ce qui s'offre et monstre à vostre veuë, est quelque chose, mais en fin ce n'est rien que du vent.

L'assimilation de l'athée au sorcier est classique chez les démonologues : la négation de Dieu ne peut procéder que d'un pacte avec le démon, les arguments contre l'existence des esprits soutenus par les athées n'étant que des faux-semblants pour dissimuler les pratiques impies de l'athée. Dès lors, la philosophie astrologique de Pomponazzi est interprétée comme étant une doctrine employée par les sorciers-astrologues pour se dissimuler dans la société, une accusation d'autant plus intéressante que Pomponazzi n'a, semble-t-il, jamais pratiqué l'astrologie et ne possédait qu'une connaissance assez générale à ce sujet. On voit ainsi Bodin, à partir de l'édition de 1587 de la *Démonomanie des sorciers*, désigner Pomponazzi comme « Atheiste » et rejoindre Agrippa, Paracelse et Pietro d'Abano dans la liste des « plus dangereux sorciers de tous »⁵⁴. Pierre Le Loyer est encore plus radical. Chez lui, Pomponazzi devient « chef des astrologues et des libertins ».

Là encore, l'influence de l'historiographie jésuite est très perceptible, quoiqu'il faille mettre également en avant une tradition gallicane : Pomponazzi est aussi une cible privilégiée, quoique non nommée, de Duplessis-Mornay dans son traité *De la vérité de la religion chrestienne* (1583), et déjà dans le troisième tome de l'*Académie française* (1590), La Primaudaye se plaint de ces « Naturalistes, qui au lieu de recognoistre un Dieu, se forgent une Idole de Nature, que ce soient les Planetes, ou estoilles, qui comme fontaines ou Dames des vertus, proprietiez et puissances, donnent influence aux hommes⁵⁵ [...] ».

⁵⁴ Dans les éditions précédentes, il semble que Bodin ne connaisse Pomponazzi qu'à travers des témoignages flatteurs et le désigne au contraire comme un « des premiers philosophes de leur aage »

⁵⁵ Pierre de La Primaudaye, *Troisième tome de l'Académie française* (Paris: Guillaume Chaudiere, 1590), 51r.

C'est à cette historiographie que Colomby fait référence, citant Cajetan, lorsqu'il affirme que le principal méfait de l'astrologie est de faire de la religion une « fiction humaine », faisant des astrologues des athées :

Certes, je ne crois point qu'il y ait un abus plus pernicieux que l'Astrologie, ni qui fournissent de plus grandes et de plus puissantes forces à l'impiété pour combattre toute sorte de religion : Elle fait une guerre ouverte à la fausse [le protestantisme] et à la vraie [le catholicisme] ; Elle ne veut point souz-mettre la volonté des hommes à la loy des commandemants de Dieu, ny captiver leurs esprits sous les mysteres de la foy ; elle meprise la Religion comme une fiction humaine, et tasche à nous faire secoüer le joug de toute puissance, quelque grande et legitime qu'elle soit, afin de nous assujétir à cette imaginaire domination des Cieux⁵⁶ ; [...] Mais affin qu'on ne pense pas que j'impute une calomnie aux Astrologues de dire qu'ils ne croyent point en Dieu, je veux monstrier qu'ils sont coupables de trois execrables impietez, dont la moindre les rends criminels de leze majesté Divine, et est suffisante pour faire abhorrer leur profession. La première impiété est en qu'ils attribuent aux constellations du Ciel les miracles que Dieu a faits volontairement ; en quoy ces impies s'efforcent d'arracher sa crainte de nos [lacune du texte].

Bien entendu, les caractéristiques de cette mauvaise astrologie sont floues, et on remarque que ces démonologues ont acceptation très large de ce qui peut constituer la bonne astrologie.

2.4.4 Un renversement dû aux jésuites

On voit donc, en l'espace de trente ans, un renversement brutal de l'attitude de certains magistrats à propos du caractère divinatoire de l'astrologie judiciaire. Ce basculement est en partie dû à l'influence des Jésuites, en particulier Pereira et les *Disquisitionum magicarum* de Martin Del Rio, dont un abrégé en français est publié à Paris en 1611 : ils défendent à la fois la thèse que l'astrologie est mère des superstitions, et qu'elle est liée à l'essor de l'athéisme et du libertinage. Cette proximité avec les thèses des Jésuites est rare pour des parlementaires, mais se comprend à la vue du sujet, la divination et les démons étant généralement du ressort des plus romains des parlementaires catholiques⁵⁷. Si Pereira n'est généralement pas nommé, vraisemblablement du fait l'hostilité du Parlement envers les jésuites, Del Rio semble

⁵⁶ Second Traicté p. 2-6

⁵⁷ De Lancre avait fait ses études chez les jésuites en Italie et a conservé d'excellentes relations avec eux.

bénéficiaire d'un régime de faveur, que l'on peut expliquer par la proximité des Del Rio avec les parlementaires bordelais : le père de Martin Del Rio, Antonio, était un marchand associé à Martin Lopez, dont la fille avait épousé Montaigne. De plus Martin Del Rio, avant d'être un jésuite était lui-même un magistrat, et son œuvre était particulièrement adaptée à utilisation dans le cadre juridique.

Dans ses *Diversitez*, Jean-Pierre Camus, qui vient de quitter sa position d'avocat au Parlement de Paris pour être nommé évêque du Belley par Henri IV, exprime ce changement d'attitude en ces termes (et cite Del Rio en référence) :

Or parce que l'Astrologie a esté, ce semble, la première espece de divination, de laquelle sont dérivées plusieurs autres, ce seroit à l'adventure pour cela que les Jurisconsultes auroient conjoint en leurs loix les Sorciers ou enchanteurs aux Mathematiciens : Car le mot Mathématiciens, selon tous les plus sains Interpretes, est pris pour les Astrologues judiciaires, et s'est tellement practiqué et estendu cet art de Devinaillerie, que bien souvent nommez selon l'artifice dont ils usent, comme Judiciaires ou Mathematiciens, enchanteurs, auspices, Pythiens, augures, conjectureurs, chyromanciens, speculaires, Necromanciens, Sorciers :

Ironiquement, c'est le même Jean de Salisbury qu'avait invoqué Massé pour défendre une position médiane sur l'astrologie que Camus cite comme référence pour cette dernière condamnation. On assiste dès lors chez les parlementaires à une banalisation de l'accusation de divination, auparavant réservées aux théologiens.

2.5 L'immoralité de l'astrologie

Il me semble que l'intelligence du futur et de la prévoyance des choses contingentes ne conviennent et ne peuvent apporter aucun profit à l'homme⁵⁸.

Le second argument contre l'astrologie utilisé par les robins est la menace qu'elle fait peser sur la morale. Il découle assez logiquement de l'accusation d'impiété, l'impie ne pouvant être qu'immoral. L'une des spécificités du discours de plusieurs robins comme Heurtevyn, Colomby ou Guyon est de présenter l'astrologie comme étant un savoir poussant à l'immoralité, en

⁵⁸ Alessandro Piccolomini, *L'Institution Morale*, Paris, L'Angelier, 1585, liv IV ch. 18, traduction par Pierre de Larivey.

particulier à travers trois accusations : la mauvaise curiosité, la dépravation de mœurs, et la manipulation des âmes faibles.

L'importance que les magistrats accordent à la question de la moralité est aussi bien le fruit de l'essor du moralisme chrétien dans le sillage de la Contre-Réforme, que de la réappropriation du modèle antique du magistrat-censeur illustré par Caton, qui associe service du pouvoir et défense de la moralité. La mission première du censeur est en effet le contrôle des mœurs, et le terme conserve toujours ce sens dans les institutions du 17^e siècle.

En outre, cette mission de sauvegarde de la moralité rejoint la lutte contre un péril beaucoup plus immédiat, celui du libertinage, dont Ruggieri et Vanini sont considérés comme des représentants selon les récits qu'en font le *Mercure françois* et les chroniqueurs issus de la Robe. L'avantage de l'astrologie est qu'elle fournit alors une clé d'explication du basculement progressif dans l'athéisme : la curiosité du futur amène petit à petit l'homme à régler sa vie sur les horoscopes ; croyant sa vie déterminée dès sa naissance, il cède à ses pulsions et bascule dans une vie déréglée ; refusant le salut amené par Jésus-Christ et faisant des astres ses dieux, il devient athée. Les jeunes écrivains s'illustrent particulièrement dans ce genre qui mêle morale chrétienne et morale antique.

2.5.1 La mauvaise curiosité

La mauvaise « curiosité » que constitue l'astrologie est l'une des principales cibles de ces magistrats-moralisateurs. C'est par la condamnation de « L'insatiable curiosité de l'homme enclin et subtilement ému par l'artifice de l'esprit malin à plus avant rechercher des œuvres de Dieu, et ne vouloit lui en être connu⁵⁹ » que L'Alouëte entame sa réfutation de l'astrologie dans les *Impostures d'impiété*. Pour lui, la curiosité est le moyen privilégié du diable pour pousser les hommes à l'idolâtrie, lui « qui n'a autre but et intention que nous faire servir aux Estoiles, comme les Payens qui les ont adoré et reconnus pour dieus⁶⁰ ». Ce basculement s'opère suivant une transition subtile, car l'astrolâtrie ne commence pas par un culte explicite, mais par un déplacement d'intérêt : en espérant des astres du bien et du salut, les hommes détournent de Dieu leur espérance et ainsi enfreignent les prérogatives divines, ce qui constitue la base de l'idolâtrie. Ainsi, chez l'auteur, l'immoralité de l'astrologie est

⁵⁹ P. 1

⁶⁰ P. 3

indissociable de son caractère néfaste pour la foi, et l'histoire de cette curiosité s'identifie avec l'histoire du péché : elle commence avec la curiosité d'Ève dans le jardin d'Eden, elle se poursuit chez les Anciens avec les exemples antiques de Menippe et de l'empereur Sévère, et elle est encore présente au temps de l'auteur avec l'exemple de « deux ieunes Gentils-hommes François de grande et illustre maison, qui avoyent consulté de telles pestes pour leur mariage avenir ». Au contraire, les grandes figures de l'histoire du salut sont décrites comme ayant refusé de céder à la curiosité de l'avenir, et l'auteur invite le lecteur à faire à s'appuyer sur Dieu seul plutôt qu'à consulter les horoscopes.

C'est un son de cloche légèrement différent que l'on entend quinze ans après, en particulier chez le catholique Heurtevyn dans *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* : si l'on remarque le même souci d'éloge de la confiance en la Providence divine face à la volonté humaine de maîtriser le futur, l'argumentation est beaucoup moins théologique et fait appel plus volontiers à la morale stoïcienne. Il s'agit de condamner l'excès d'une curiosité au demeurant légitime. La faute n'est plus de s'intéresser à l'avenir, mais d'accorder trop de confiance à une doctrine fautive. Dans l'introduction de l'ouvrage, se plaçant dans la continuité de Sénèque, il juge plus positivement le désir de connaître le futur, voyant dans l'appétit de connaissance une marque de la divinité de l'homme « coignoissant tout ce qui peut estre cogneu en quelque façon que ce soit⁶¹ ». Il en fait ainsi un tempérament naturel de l'homme « Car la Nature nous a fait naistre des animaux au monde pour iuger des conditions, des saisons, de la qualité, mesme des choses que l'homme applique sur son corps pour medecine et remede à ses maux⁶² ». Pour Heurtevyn, il n'est guère surprenant que ce tempérament sombre dans l'excès :

C'est pourquoy aussi personne ne doit trouver estrange si l'homme ayant contemplé les choses supérieures a voulu faire des reigles de leurs influences, y assurant une telle certitude qu'il se soit efforcé les faire croire jusques à passer en des heresies, et des imaginations si excessives que l'esprit perd, au-delà de toutes ces imaginations, pouvoir de repasser (comme en ruminant en sa pensee) les propositions que lesquelles il s'est estendu, mais plustost esgaré [...]

⁶¹ « Au lecteur » f° 1r

⁶² « Au lecteur » f° 1v-2r

Il énumère alors différents expédients par lesquels les divers peuples et savants ont voulu se prévenir de l'avenir : le laboureur par l'observation des astres, Plotin par la puissance de son âme, les Juifs par le moyen de la science cabalistique, Jamblique par le « culte efficace des hauts Dieux », Porphyre par la science magique. Il leur oppose l'attitude du catholique qui croit que « la prudence, ou providence est la seul moyen de nous garantir de tous les dangers et infortunes, dont nostre teste sembleroit menacée ». Cette volonté apologétique guide la longue réfutation de l'astrologie de Heurtevyn qui insiste particulièrement sur la déception causée par les prédictions des astrologues, en énumérant les multiples exemples de prédictions non réalisées.

Chez L'Alouëte et Heurtevyn, tout comme chez les autres auteurs de notre corpus, la condamnation générale de la curiosité pour l'avenir se focalise une curiosité très spécifique : la curiosité pour envers les événements politiques. Deux types de prédictions sont visées : celles traitant de l'état du royaume (guerre, sédition, épidémie, famine) et celles traitant du destin du destin particulier des Grands. Elles sont perçues comme des crimes contre la Providence.

2.5.2 La dépravation des mœurs

Autre accusation, la dépravation des mœurs résulte du sentiment d'irresponsabilité que provoque l'astrologie, permettant toute licence et favorisant le libertinage, en particulier celui des femmes. Déjà Jean Duret, listant les griefs attribués aux astrologues, les désigne comme ceux qui « travaillent les femmes, [et] les contraignent de s'abandonner ». Louis de Guyon se plaint met en avant le fait que l'astrologie encourage la débauche des jeunes femmes en la présentant comme une nécessité causée par les astres :

Et à cause de ces erreurs Mathematiciennes, j'ay veu plusieurs filles de bonnes et illustres maisons, qui avoyent esté curieusement nourries, qui s'estans addonnees à courir l'eguillette, et à mener une vie desbordée, et des hommes aussi, qui asseuroyent, pour couvrir leurs turpitudes, ne pouvoir estre advenu autrement : d'autant que les Mathematiciens leur avoyent donné à entendre qu'ils estoient nez et conceuz soubz tels astres, qui les avoyent forcez à estre tels, et qu'ils ne pouvoyent (encore qu'ils en eussent grande volonté) se retirer de commettre peché, qu'ils ne persistassent : et voila les beaux fructs de ceste vaine Astrologie judiciaire. Je dy d'avantage que Dieu tout juste, auroit à

grand tort préparé un enfer, pour chastier les meschans, si le vouloir de bien et mal faire dependoit des planettes.

Colomby, qui est moraliste, offre une lecture plus théologique, en ôtant à l'homme le libre arbitre, les astrologues l'incitent à se conduire comme une bête. Il reprend les termes du discours sur la dignité de l'homme de Pic de la Mirandole (Colomby 2nd traité, p 13-14), et ceux qui plaignent que chez ceux qui suivent l'astrologie « les bonnes œuvres [sont] négligées » (Colomby 2nd traité, p 12). Enfin, une légère créance en l'astrologie fait facilement basculer dans l'idolâtrie, en particulier l'idolâtrie de l'athéisme :

[...] la foy se ceux qui se veulent adonner à la vanité de l'Astrologie est exposée à de grands hazards. Car ainsi que ceux qui s'estans mis dans quelque petit vaisseau pour se donner du contentement et pour voir la mer à leur aise, se treuvent surpris de quelque forte tempeste, ont beaucoup de peine à regagner la rade d'où ils sont partis ; de mesme quand ceux qui par curiosité s'estudient à cet abuz viennent a estre troublez des fausses opinions qui comme des vents impétueux s'eslevent en leurs esprits, et les ecartent de la foy, il leur est bien mal-aisé de revenir à la vraye creance, et courent une grande fortune de se perdre dans l'atheisme, qui est comme l'ecueil inevitable des curieux.

2.6 Un savoir qui sape l'autorité des rois

Le signe le plus flagrant de la rupture avec la conception néoplatonicienne de la légitimation astrologique de la royauté se trouve chez François de Colomby, qui affirme que l'astrologie menace les fondements de l'autorité monarchique.

Il n'y a nul doute qu'elles [la vraye religion et la Royauté] ne puissent estre offensées par une infinité de moyens : mais ie n'en recognois point de si puissant que l'Astrologie ludiciaire ;

Il s'agit là d'une prise de position audacieuse, car l'auteur s'adresse à la Marie de Médicis au moment même où elle celle-ci reprend dans la communication royale la rhétorique astrologique de légitimation du pouvoir en usage chez les Valois afin de montrer la continuité monarchique avec les Bourbons⁶³.

⁶³ On peut également remarquer l'usage de thèmes astrologiques dans le très beau *Cycle de Marie de Médicis* peint par Rubens entre 1621 et 1624.

Contre l'idée que le ciel constitue l'allié principal de la royauté, Colomby défend l'alliance du Trône et de l'Autel, où c'est le « Religion qui affermit les Diademes dessus la teste des Roys, qui les assiet sur les Trosnes de la gloire, qui les oingt solennellement, et qui leur met le Sceptre en la main ». Dès lors l'astrologie, en faisant concurrence à la religion, affaiblit « l'autorité des livres sacrez qui nous apprennent que les Princes Souverains sont les vives images de Dieu ». L'auteur interprète donc la problématique de l'astrologie comme un conflit d'autorité où le souverain est incité à s'appuyer sur le seul véritable fondement qui est la religion chrétienne, qui ordonne aux peuples d'honorer et servir les rois.

L'importance de la religion dans l'argumentation de Colomby possède un sens différent par rapport à ce que nous avons pu voir chez L'Alouëte ou De Lancre. Si le courtisan porte contre l'astrologie l'accusation d'idolâtrie, la gravité de ce crime ne réside pas dans son hétérodoxie, mais dans son attitude de lèse-majesté.

et croy fermement que si les Princes, qui comme souverains arbitres des choses humaines, leur donnent tel prix qu'il leur plaist, reçoivent ceste erreur avec autant de contentement que les peuples, on adioustera pour l'advenir plus de foy aux Astrologues qu'aux Prophetes, aux mensonges qu'à la verité, et à l'idolatrie qu'à la vraye religion : Car si nos biens et nos maux dependent des Astres, à qui consacrerons nous des Temples, erigerons nous des Autels, offrirons nous des sacrifices, des prières et des vœux plustost qu'aux estoilles que nous nous imaginerons avoir la puissance absoluë de nous rendre miserables ou heureux ?

La critique formulée par Colomby révèle alors son objectif politique : en attaquant l'astrologie, elle vise à garantir la stabilité politique du royaume contre les dissidences provoquées par les ceux qui ne se rattachent pas à la religion chrétienne réduite à sa fonction de légitimation de l'autorité monarchique. Le Prince, institué par Dieu, peut seul décider du destin du royaume.

12

La licéité des pronostications en débat

« les prédictions nostradamiques, [...] je m’y oppose et [il] y a une bonne troupe d’honnêtes hommes, lesquels vous n’oseriez regarder entre les deux yeux pour leur jeter contre quelque reproche, qui se ligueraient à mon opposition. Je suis fondé en arrests, en ordonnances, en statuts en conciles, et en l’autorité des Docteurs chrestiens qui ont tous detesté ces belles fadaises de pronostiquerie. Voulez vous aller contre ? gardez le fagot¹. »

Nicolas de Cholières

, *Les Apresdisnees du seigneur de Cholières*, 1587

L’Église de France ne possède pas de pouvoirs de police. Ses condamnations ne font pas force de loi et restent soumises au bon vouloir des juges. Au contraire, les autorités civiles sont capables de transformer une condamnation doctrinale en une contrainte légale exercée sur les individus. Toutefois, il leur faut l’approbation par la Couronne qui, seule, peut décréter les lois.

Dans ce chapitre, nous nous intéressons à la mutation du cadre légal sur les prédictions astrologiques qui intervient à la suite des scandales des années 1614-1628. Le débat juridique sur la licéité des prédictions, en pause depuis les états généraux de 1576-1577, est relancé par ces affaires. Il fait intervenir des données nouvelles : une nouvelle jurisprudence avec l’affaire Morgard où la pratique de l’astrologie est assimilée à un crime politique, un nouveau contexte intellectuel qui assimile l’astrologie judiciaire à une superstition et un nouveau rapport de force dans le monde politique qui voit la Couronne et les magistrats gallicans essayer de centraliser les missions de censure et de contrôle doctrinal entre les mains du pouvoir au détriment de l’Église.

¹ Nicolas de Cholières, *Les Apresdisnees du seigneur de Cholières* (Paris : Jean Richer, 1587), 256.

Dans ce contexte, comment s'organise la nouvelle réflexion sur la légitimité des prédictions astrologiques ? En outre, comment la Couronne se positionne-t-elle en tant qu'arbitre de la norme doctrinale sur l'astrologie ?

1 Un nouveau débat juridique sur les prédictions astrologiques

Intéressons-nous tout d'abord au renouveau du débat juridique sur les prédictions astrologiques après 1614. Après avoir montré comment l'affaire Morgard devient un modèle pour la jurisprudence sur l'astrologie, nous étudions l'appel croissant de la Robe à un durcissement de la politique sur les prédictions astrologiques, puis comment la frange gallicane de celle-ci prend appui sur ce mécontentement pour critiquer le contrôle ecclésial de l'astrologie.

1.1 Les répercussions de l'affaire Morgard sur la jurisprudence

Les scandales des faiseurs de pronostications des années 1614-1628 relancent le débat sur l'astrologie au sein de la communauté des juristes. Ceci est particulièrement perceptible après l'affaire Morgard, dont l'arrestation et la condamnation aux galères obtiennent une publicité allant bien au-delà de la Cour pour toucher jusqu'aux milieux parlementaires. Dans les années qui suivent sa condamnation, l'astrologue devient un cas d'étude pour les juriconsultes qui entament à son sujet un travail de mémorialisation afin de faire de sa condamnation le cas type de l'application des ordonnances de 1561 et 1579.

L'une des spécificités de la justice française d'Ancien Régime est le fait que les arrêts rendus par les cours souveraines ne sont pas motivés, c'est-à-dire que la Cour qui rend la sentence n'est pas tenue de justifier sa décision. Toutefois, en pratique, les juges s'appuient sur un ensemble de sources reconnues comme faisant autorité (droit romain, droit canon, littérature sacrée et profane) et les exemples de sentences rendues par le passé. Les exemples en particulier sont importants puisqu'ils sont les témoins de la coutume. Ils ne sont pas contraignants, il n'y a pas d'« exemplarité » des sentences passées ; c'est en cela que la jurisprudence d'Ancien Régime n'est pas la jurisprudence moderne. Malgré tout, ils constituent une référence importante, surtout en justice pénale, où le juge se sert de ces références pour interpréter les lois et ordonnances que la volonté royale cherche à faire appliquer de façon uniforme sur l'ensemble du territoire, en particulier dans la juridiction du parlement de Paris. D'où l'importance pour les juristes des 16^e et 17^e siècles de garder en

mémoire des affaires notables afin qu'elles servent de références communes à toutes les institutions juridiques. Il existe une mémoire officielle du parlement du Paris constituée par l'ensemble de ses archives ; cependant, celles-ci, extrêmement volumineuses, sont mal organisées et peu pratiques d'emploi, si bien que les praticiens préfèrent s'appuyer sur une mémoire non officielle constituée par des archives personnelles de parlementaires, de juristes ou d'avocats ou bien par des manuels de jurisprudence qui réunissent sous différentes thématiques des textes de références et des cas célèbres.

L'affaire Morgard, bien qu'elle ait laissé peu de traces dans la mémoire officielle du parlement de Paris, est entrée très rapidement dans la mémoire non officielle de la justice. Il est ainsi fréquent de retrouver des pièces concernant l'astrologue dans les papiers personnels des principaux parlementaires et juristes parisiens du début du 17^e siècle : Mathieu Molé inclut son procès dans sa compilation personnelle des crimes de lèse-majesté² ; Laurent Bouchel ajoute une copie manuscrite de ses centuries de 1622 dans son dossier de sources juridiques et historiques (dans lequel on trouve également plusieurs horoscopes royaux)³ ; un manuscrit alchimique de Morgard se trouve dans les papiers du chancelier Pierre Séguier⁴ ; la collection historique Clairambault, constituée essentiellement de collections de parlementaires, inclut un imprimé d'un manifeste de Morgard pour 1619⁵. Pour des hommes de loi qui, suivant des réflexes corporatistes, échangent volontiers au sein de leur communauté leurs documents de travail et des pièces des procès qui ne sont guère protégées par la loi, ces archives semi-privées constituent des bases de données plus facilement accessibles que les archives du Parlement. Elles forment la première étape de l'inscription de l'affaire Morgard dans une mémoire juridique plus largement partagée, celle des manuels de droit et des recueils de jurisprudence.

C'est le cas par exemple du *Code du roy Henri III*. Cette célèbre compilation de lois et d'ordonnances, première tentative de codification du droit français sur le modèle romain, réalisée sous l'égide du président Barnabé Brisson en 1587, est l'une des grandes références juridiques du 17^e siècle. Elle est régulièrement rééditée (environ tous les cinq ans – un rythme extrêmement rapide pour un gros in-folio de près de huit cents pages) avec de nouveaux

² BNF MS Cinq cents de Colbert 218.

³ BNF MS Dupuy 844, f°710.

⁴ BNF MS Français 19959.

⁵ BNF MS Clairambault 375.

commentaires et corrections afin de coller au mieux à l'actualité juridique : le juriconsulte Louis Le Caron s'en charge pour les éditions de 1601, 1605 et 1609, puis après sa mort en 1613, il est relayé par le juriconsulte Jean Tournet, avocat en la cour du Parlement et au Conseil privé du Roi, proche des chanceliers Pomponne de Bellièvre et du garde des Sceaux Nicolas Brulart de Sillery. L'ouvrage, de grande qualité et jouissant d'une large diffusion parmi les magistrats français, constitue une source de premier choix pour suivre l'évolution de l'interprétation de la législation française. Dans l'édition de 1601, Le Caron avait, par exemple, décidé d'ajouter une longue section dédiée à la thématique des « prognostications » consacrée à l'explication des articles des ordonnances de 1560 et 1579 à ce sujet. Or, dans l'édition de 1615 du *Code du roy Henri III*, Tournet décide de modifier cette section en y insérant un paragraphe supplémentaire consacré à l'affaire Morgard.

Au contraire fut iugé contre maistre Noel Leon Morgard, en Février 1614 par Arrest de la Cour qu'il seroit condamné aux Galeres, pour avoir publié un Almanach en l'an 1614, dedans lequel il avoit inféré plusieurs choses contre l'Estat, et nommément contre la santé et prospérité du Roy, et contre l'honneur des Princes de Sang, ayant esté si hardy que dans les designer par leurs noms retournez, ce qui causa plusieurs bruits et rumeurs entre les grands et tout le peuple : dont la mémoire est récente⁶.

Jusque-là, le commentaire était de facture classique – voire étonnamment religieuse pour un homme de loi : Louis Le Caron définit le crime de « divination, qui passe les bornes de l'astrologie » comme étant de ceux qui « offensent la religion » et appuie cette condamnation à grand renfort de sources anciennes, patristiques et bibliques principalement, mais aussi juridiques et profanes avec des références au code Justinien et à Plotin. On y voit la touche propre de Le Caron, connu pour son goût pour la poésie, avec une référence inattendue à Ovide dont il copie quelques vers tirés du premier livre des *Fastes* (« Felices animae, quibus haec cognoscere primis, // Inque domos superas scandere, cura fuit. // [...] Non Venus, et vinum sublimia pectora fregit, // Officiumve fori, militiaeve labor. »). Il y affirme les missions associées de l'évêque et du juge royal dans l'examen des pronostications astrologiques : l'évêque étant chargé de l'expertise doctrinale (« l'Evesque ou ceux par luy deputez [sont chargés de] cognoistre si en telles predictions n'y a rien excedant les termes de l'astrologie licite ») et le juge royal de l'application de la loi « le iuge royal [est chargé de] punir ceux qui

⁶ Louis Le Caron, *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne* (Paris : Pierre Mettayer, 1615), 228.

publient des almanachs pleins d'impostures et vaines predictions »). Désormais, avec l'ajout du paragraphe sur Morgard, le commentaire juridique place l'emphase non plus sur le caractère religieux du crime d'astrologie, mais sur sa nature séditeuse. En outre, les institutions de l'Église ne sont plus impliquées dans la caractérisation ou la répression du crime. L'enjeu n'est plus la lutte contre le péché, mais l'ordre public.

La même chose se produit dans la réédition de 1619 de *La Conférence des ordonnances royaux* de Pierre Guénois, dirigée par Laurent Bouchel (la première réédition depuis 1614)⁷. Une intégration si rapide dans des ouvrages parmi les plus diffusés des commentaires juridiques, montre à la fois l'importance et le caractère inédit du procès. Il achève d'inscrire le nom de Morgard dans l'histoire du droit. Par la suite, rares sont les commentaires qui ne font pas mention de l'astrologue lorsqu'il s'agit de commenter la législation sur les almanachs jusqu'à la fin du 18^e siècle⁸.

Sa condamnation pour crime de lèse-majesté fait immédiatement jurisprudence. En 1617, le même chef d'accusation est utilisé contre Leonora Galigai et Concini pour qualifier le fait qu'ils se seraient « enquis de la vie et salut du Roy à personnes faisant profession de l'astrologie judiciaire⁹ ». En 1631, c'est également ce motif qui est retenu contre les médecins Charles Senelle et Charles Duval accusés d'avoir dressé l'horoscope du roi.

Mais l'affaire Morgard ne vient pas seulement compléter une jurisprudence qui ne possédait pas encore de grands procès de rédacteur d'almanach : elle introduit également une mutation importante du regard que portent les législateurs sur les astrologues. La figure du mauvais astrologue faiseur de prédiction, jusque-là théorique et connue principalement à travers l'histoire ancienne, trouve ici son premier cas d'école, loin des stéréotypes du trompeur des simples et du vagabond marginal. Morgard est un savant – comme Ruggieri et

⁷ Nous n'avons pu consulter que la réimpression de 1627 de la nouvelle édition de Bouchel, mais elle est très certainement identique à celle de 1619 : Pierre Guénois, *La nouvelle et dernière conférence des ordonnances et edicts royaux distribuée en XII livres à l'imitation et selon l'ordre et la disposition du code Justinan* (Paris : Claude Sonnius, 1627), 655. L'ajout est vraisemblablement le fait de Gabriel Michel de La Rochemaillet (les initiales G.M. dans le texte).

⁸ Il est par exemple le seul arrêt cité sur l'astrologie dans le dictionnaire de jurisprudence de La Ville : Claude de La Ville, *Ordre alphabétique, ou Dictionnaire contenant les principales maximes et décisions du palais, confirmées par les arrêts du Parlement de Paris, & des autres parlements de France* (Paris : G. Cavalier, 1692), 77.

⁹ Voir le « Recueil des charges qui sont au proces fait à la mémoire de Conchino Conchini », p. 8, placé à la fin du *Mercur françois* pour l'année 1617 : « L'histoire de nostre temps... ou, la suite de la Troisième Guerre Civile 1617 », in *Mercur françois*, vol. 4 (Paris : Étienne Richer, 1617).

Jean Belot, mais ceux-ci sont plus rarement cités – et possède ses entrées à la Cour. Il révèle que l'ennemi est plus proche que prévu, et cela va dans le sens de la figure du savant impie contre laquelle mettent en garde les apologètes, et en particulier les jésuites et Mersenne. Ce changement de modèle du mauvais astrologue a un effet notable sur le traitement juridique de l'astrologie. Si un journal comme le *Mercurie François*, ou le pamphlet *l'Anti-Mauregard*, tentent de faire de Morgard un voleur et un charlatan¹⁰, et que Richelieu l'accuse d'être « ignorant en la science qu'il professoit faussement » et « dépravé en ses mœurs », les jurisconsultes s'attachent au contraire à développer le thème de l'astrologue trompeur des princes et du savoir astrologique pernicieux.

Ainsi, le procès Morgard peut réellement être considéré comme l'événement déclencheur de la réflexion des robins sur l'astrologie et de leur volonté de reprendre en main le contrôle des publications astrologiques.

1.2 La vérité des prédictions en question

La réforme de la législation sur l'astrologie soulève un certain nombre de questions : quels sont les objectifs d'une telle réforme et sur quels principes juridiques doit-elle être fondée ? Pour plusieurs magistrats, la politique à adopter envers l'astrologie est très simple : sa pratique doit être interdite de façon pure et simple en tant que superstition, et toutes les productions comme les almanachs ou pronostications doivent être prohibées. Cette position est défendue par les principales plumes de la polémique anti-astrologique qui s'accordent pour condamner dans des propos parfois très vifs l'existence de telles publications.

Le maître des requêtes et magistrat de Sedan François de L'Alouëte, fort de ses convictions calvinistes, ne mâche pas ses mots à propos de l'existence d' « Almanacs qui s'impriment tous les ans pour retenir toujours le peuple en erreur, doute et crainte de mal, pour ne lui laisser d'autres adresse et recours qu'aux planetes¹¹ ». Dans ses *Impostures d'impiété des fausses*

¹⁰ « Seconde continuation du Mercurie françois, 1614 », in *Mercurie françois*, vol. 3 (Paris : Étienne Richer, 1617), 216. « On tenoit que ce Morgard estoit du tout ignorant en l'Astrologie, n'entendant pas mesmes la langue Latine : Qu'il estoit coupeur de bourse de race. Aussi l'an passé il avoi testé long temps prisonnier à la Conciergerie, accusé de plusieurs vols et larcins. Aucuns mesmes disoient qu'il n'avoit fait cest Almanach ». L'accusation de ne part savoir le latin apparaît également dans : *L'Anti-Mauregard, ou le Fantosme du bien public* ([Paris], 1614), 8.

¹¹ François de L'Alouëte, *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planetes, sur la naissance, vie, meurs, étas, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel* (Sedan : Jacob Salesse, 1600), 6.

puissances et dominations attribuées à la lune et planètes (1600) après avoir listé les diverses productions qu'il a lues pour l'année 1600 et relevé à chaque fois leurs affirmations superstitieuses (« en lanvier il y avoit deux iours heureux, cinq perilleus et mal-heureux, en Fevrier deux heureux, trois mal-heureux, et ainsi des autres, aioutant cete scrupuleuse et vraiment magoque superstition, que l'homme blessé en la cinquieme clande d'Avril, ou le premier iour d'Aoust, ou tierce caldende de Decembre, mourra le troisieme iour¹² »), il s'exclame :

Voila une vraie ecole de Satan, ou on veut apprendre les hommes à touiours craindre, aprehender et s'enveloper en un labirinte d'erreur, en ce gouffre de mal-heur et malediction de servir au diable par la Lune et autres etoiles¹³.

Même le modéré prévôt de Malines, Charles Molière, attaché à reconnaître l'existence d'une astrologie naturelle « enseignee et traitee aux bonnes escoles » affirme en 1622 dans son *Discours ou réfutation contre l'astronomantie* que toute prédiction qui sort du cadre de la météorologie sort du domaine de l'astrologie licite :

[les] astrologues iudiciaires [...] par trop hardiment dans leurs ephemerides sement des predictions, lesquelles ne peuvent estre tirées d'aucune maxime d'une bonne et certaine science, pour iuger de la bonne ou mauvaise fortune des hommes, d'autant que l'astrologie ne traicte que des astres, de leurs rencontres, et oppositions, pour de là cognoistre la disposition du temps, soit du beau ou du mauvais temps, et non des accidens qui doivent arriver, soit bien ou mal aux hommes¹⁴ [...].

François de Colomby de Cauvigny, dans sa *Réfutation de l'astrologie judiciaire* (1614), ne concède même pas l'utilité des almanachs pour connaître le temps qu'il fera. Selon lui, les astrologues font leurs prédictions au hasard, « par fortune », et ne rencontrent la vérité que très rarement. Cela se constate non seulement sur les prédictions qui traitent des événements qui dépendent des individus, mais également sur les prédictions météorologiques :

le ne sçay comme ils pourroient estre veritables aux predictions particulieres d'un chacun, veu qu'ils mentent tous les iours au generalles, comme en celles qui concernent les mutations de l'air, et qui sont les plus aysees. L'almanach nous promettoit un beau-temps

¹² L'Alouête, 7.

¹³ L'Alouête, 7-8.

¹⁴ Charles Molière, *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice* (Paris : Veuve Charles Chastellain, 1622), 4.

le iour de l'Ascension dernier passé, neantmoins il tomba de la neige, de la gresle, et de la pluye, de telle façon qu'il sembloit que nous fussions encore au fort de l'hyver¹⁵.

Barthelemey Heurtevyn le rejoint sur ce point dans *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* (1619). Selon lui, aucune partie de l'astrologie ne peut prétendre à la vérité, et le simple fait d'accorder sa confiance à des prédictions conduit à plus s'abandonner à la providence divine – ce qui peut mener à l'hérésie. Le manque général de fiabilité des almanachs et le fait qu'ils ne s'accordent pas même sur ce point témoignent de l'inutilité des informations qu'ils apportent :

Finalemnt toute l'astrologie doit estre reiettee, tant à cause de son inutilité et dommage qu'elle apporte [...] que principalement à cause qu'elle induit les personnes à oublier la volonté [de] Dieu, et de cette oubliance entrer en de tres grandes heresies esuelles l'homme se trouve ordinairement tant empesché, que quelquefois il y demeure. le laisse à iuger ceux qui voudront prendre la peine d'examiner seulement les grandes convenances qu'il y a d'un almanach avec un autre, des ephemerides d'un astrologue avec celles d'un autre, où les planettes sont directs, ès autres retrogrades, et mesmement y a il de la contrariété au mouvement de la Lune qui est le plus notoire. Bref il y a en a peu d'entre eux qui s'accordent ensemble, d'où on iugera facilement que ne convenans en chose ordinaire ensemblément, moins pourront-ils estre d'accord en choses extraordinaires : comme en mille nativitez et horoscopes, entre lesquels ordinairement il ne s'en trouve pas deux qui soient de mesme temps precisément¹⁶.

Toutes ces prises de position pourraient laisser penser que la magistrature réclame dans son ensemble l'interdiction pure et simple de l'astrologie judiciaire, voire même celle de l'astrologie naturelle. Le fait que, lors des états généraux de 1614-1615, les députés du tiers, chargés de représenter la voix de la Robe, choisissent de composer une remontrance pour demander l'interdiction de ceux qui enseignent l'astrologie, tirent l'horoscope ou composent toute sorte de prédiction, illustre bien le caractère consensuel de cette demande. Toutefois, il convient de distinguer les prises de position formulées dans le cadre d'ouvrages dédiés à la polémique anti-astrologique du débat juridique lui-même. Dans le contexte de la polémique anti-astrologique, la parole est beaucoup plus libre et les auteurs peuvent se permettre de

¹⁵ François de Cauvigny de Colomby, *Réfutation de l'astrologie judiciaire*, vol. 1 (Paris : Toussaint du Bray, 1614), 6-7.

¹⁶ Barthelemy Heurtevyn, *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires* (Paris : Pierre Chevalier, 1619), 173-74.

soutenir des positions radicales envers l'astrologie – d'autant plus qu'ils s'expriment en dehors du contrôle de la Faculté de théologie ; on peut remarquer, à cet égard, que le seul robin à s'être soumis à la censure des docteurs de théologie, Charles Molière, est aussi le seul à reconnaître la légitimité des prédictions météorologiques : signe probable de l'action modératrice de la vénérable institution, qui n'a aucune raison doctrinale de nier l'action des astres sur les météores. De plus, comme cela s'observe à propos d'autres sujets tout aussi polémiques comme la répression de la sorcellerie ou du protestantisme, les auteurs qui prennent la peine d'écrire sont ceux qui voient en l'astrologie la plus grande menace et se font donc les porte-paroles des thèses les plus extrêmes.

Dans le débat juridique, les auteurs ne peuvent se permettre de telles facilités de plumes. En effet, il leur faut prendre en compte plusieurs contraintes légales, sans quoi la pénalisation de l'astrologie serait hors la loi, ce qui les force à tenir des propos plus nuancés et précis. En premier lieu, ils doivent respecter la primauté du magistère de l'Église et exclure de leurs propos tout contenu doctrinal sur ce qui définit l'astrologie licite. Ensuite, ils doivent vérifier la compatibilité de leur demande avec les précédentes ordonnances royales. Un regard précis sur la remontrance composée par le tiers lors des états de 1614-1615 montre que le texte prend en compte ces deux premières contraintes. Dans la première version du texte, elle rappelle clairement que c'est l'évêque seul qui est chargé de l'approbation doctrinale des almanachs, tandis que le juge n'intervient que pour délivrer la permission de vente conjointement avec l'évêque ; la version finale du texte, probablement retouchée par la Chancellerie, préfère une formule plus floue qui place les évêques et les juges au même niveau ; néanmoins, l'autorité de l'évêque en la matière est respectée. En outre, dans les deux versions du texte la définition de la bonne astrologie est purement légaliste, elle est celle « permise par les loix » dans la première, « permise par les loix et ordonnances » dans la finale, ce qui est d'ailleurs une aberration puisque lesdites lois et ordonnances ne précisent justement pas le contenu de l'astrologie licite.

Autre contrainte importante qui s'impose à ceux qui veulent débattre de la question légale : la complexité du processus de condamnation et les exigences en matière de preuve d'inculpation dans la procédure judiciaire : au début du 17^e siècle, les magistrats privilégient la preuve écrite au détriment de la preuve orale, ce qui a des conséquences sur la façon dont est mise en évidence la pratique de l'astrologie judiciaire. Lors de l'affaire Galigai en 1617,

celle-ci a pu être accusée de pratique illicite de l'astrologie judiciaire parce qu'on avait trouvé des horoscopes parmi ses papiers. De même, lors de l'affaire Senelles en 1631, c'est un horoscope oublié par le médecin qui provoque sa condamnation. Néanmoins, dans le cas d'un faiseur d'almanachs, il est difficile d'accuser un individu de pratique de l'astrologie judiciaire, sur la simple base du fait qu'il a composé une sentence obscure dans un almanach : il peut toujours invoquer la plaisanterie ou l'imposture.

De fait, il est important de remarquer que le débat sur l'encadrement juridique des prédictions n'émerge pas dans un régime de vérité où les acteurs s'accordent pour identifier les bonnes et les mauvaises prédictions, mais dans un régime d'incertitude où ceux qui doivent en juger hésitent entre croire en la bonne foi des astrologues qui revendiquent fonder leurs prédictions sur un art – comme Belot qui en expose les principes dans ses ouvrages – ou les soupçonner au contraire de cacher leurs véritables intentions : les prédictions des almanachs ont-elles été obtenues au moyen de rites diaboliques ? S'agit-il de messages cachés manipulés par des puissances adverses ou les agendas politiques de quelques Grands ? Sont-elles tout simplement le fruit de l'imagination des faiseurs d'almanachs qui ne sont que des imposteurs ? Ces discussions ne sont guère facilitées par la mode des prédictions dans le style de Nostradamus : l'obscurité des termes, l'usage de symboles cachés, les ambiguïtés et les doubles sens permettent à leurs auteurs d'échapper à l'accusation de s'adonner à des prédictions particulières en invoquant le fait qu'ils ne désignent personne en particulier.

Cette question-là n'est pas discutée dans la littérature juridique spécialisée. Elle l'est toutefois dans un matériau inattendu : les chroniques du règne de Louis XIII. Au 17^e siècle, ces productions composées pour la plupart par des hommes de Robe se multiplient : elles servent à la fois d'œuvre d'érudition sur l'histoire de France, de récit permettant de légitimer le pouvoir monarchique en l'inscrivant dans le passé, mais aussi de chroniques recensant les événements importants de l'actualité passée alors que les journaux et les gazettes commencent à peine à se développer. Dans leurs descriptions des événements du début du règne de Louis XIII, plusieurs reviennent sur l'affaire Morgard. Les auteurs, sans avoir été personnellement impliqués dans l'affaire, ont souvent eu des liens avec les parlementaires parisiens qui en étaient chargés et ont eu vent de ses détails. Les démêlés de l'astrologue suscitent chez eux plusieurs réflexions politiques et juridiques sur la légitimité des prédictions. Tous approuvent la réaction des autorités et la condamnation de Morgard ; toutefois, passée

l'urgence de la répression de ses prédictions régicides, certains s'interrogent sur le statut à accorder aux prédictions : étaient-elles réellement illicites ? De fait, celui-ci avait vu juste en annonçant des troubles pour l'année 1614 alors que rien ne prédisposait à une reprise aussi rapide des conflits entre la Reine et les Grands. La question est alors : la justesse de ces prédictions était-elle la conséquence d'une intelligence avec l'ennemi ou au contraire le fruit des talents astrologiques ou prophétiques de l'astrologue ?

Cette hésitation est mise en avant par l'une des principales chroniques du règne des Bourbons, *l'Histoire générale des roys de France* publiée à Paris en 1627. Le texte est de plusieurs mains et nous n'avons pu identifier l'auteur des chapitres consacrés au début du règne de Louis XIII. Il s'agit dans tous les cas d'un homme de la Robe bien informé des événements de la Cour. Comme dans l'essentiel des chroniques de ce type, son intérêt principal se porte sur les tensions politiques qui éclatent en janvier 1614 entre le prince de Condé et Marie de Médicis. C'est dans ce cadre qu'il revient sur l'affaire Morgard, qui semble constituer un avant-coureur de la reprise des conflits. Pour l'auteur, l'astrologue a effectivement vu juste puisqu'il a prédit le renversement brutal d'une « saison qui paroissoit fort tranquille¹⁷ ». Sa prédiction s'est donc vérifiée contre les apparences. Toutefois, il ne sait pas si cela est le fruit d'un complot, par exemple le fait que « sa plume eust esté acheptée pour le faire, et y inférer les Prédicions y cotees, et par ce moyen en preparer aucunement les esprits des hommes à se détourner du chemin ordinaire de l'obeissance, pour suivre les nouveutez que l'on vit paroistre peu après », ou bien si l'astrologue a pu prédire cela « autrement », un terme bien vague qui traduit l'incertitude du chroniqueur à propos des capacités prophétiques de l'astrologue. Cependant, pour celui-ci, le problème légal n'est pas ici, et l'almanach de Morgard dépassait bien les « termes permis par les Ordonnances », vraisemblablement car il traitait des affaires politiques.

Même son de cloche chez Scipion Dupleix. Dans son *Histoire de Louis le Juste* (1635), il affirme en effet, que l'astrologue avait prévu tout cela « par les règles de sa science¹⁸ », tout en précisant qu'il avait enrobé tout cela dans « plus de circonstances odieuses qu'il n'en sçavoit ». À la différence de l'auteur précédent, Dupleix est cependant plus fataliste et voit

¹⁷ Bernard de Girard du Haillan, *Histoire générale des Roys de France*, vol. 2 (Paris : Claude Sonnius, 1627), 723.

¹⁸ Scipion Dupleix, *Histoire de Louis le Juste XIII du nom, Roy de France et de Navarre* (Paris : Claude Sonnius, 1635), 28.

une certaine vanité dans la condamnation aux galères de Morgard, car « sa peine et sa captivité ne nous garantissent pas des effets des malignes constellations », constellations à qui il attribue la révolte du Prince de Condé en 1614-1616. Pourtant, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le magistrat est habituellement critique face à l'usage de l'astrologie pour interpréter l'histoire. Ainsi, pour aucun des deux auteurs, la vérité des prédictions astrologiques n'est clairement tranchée, mais ils défendent malgré tout la nécessité de les encadrer.

Pour d'autres auteurs, l'imposture de Morgard est évidente. **Pour Claude Malingre, l'enjeu de l'affaire est strictement politique et non astrologique. L'Angevin Gérard d'Autreville est également partisan du complot politique. Cet homme très informé, qui fait partie de la clientèle d'Henri II de Mesmes, président au mortier au parlement de Paris, soupçonne Morgard d'avoir voulu par ses prédictions flatter l'oreille du Prince de Condé. Enfin, on peut trouver une position originale, celle du juriste Cardin Le Bret, conseiller ordinaire au Conseil d'État et au Conseil privé, créature de Richelieu. Celui-ci concilie la possibilité que l'astrologie judiciaire soit vraie tout en étant interdite de pratique. Sans nommer Morgard, il s'interroge sur le cas théorique d'un astrologue de bonne volonté justifiant la publication de prédictions sur le Roi en invoquant la nécessité de devoir le prévenir de dangers le menaçant. Le Bret trouve une issue en répondant que la prédiction de la mort du Roi est un crime de lèse-majesté sauf si elle est faite en secret afin d'avertir le Roi.**

Ainsi, le problème que pose l'astrologie n'est plus situé seulement à un niveau religieux, mais dans le fait que, superstitieuse ou non, elle sert aussi à légitimer des discours politiques. On peut, dès lors, identifier parmi les magistrats deux conceptions de norme définissant la politique à adopter sur l'astrologie défendue : d'un côté, certains pensent qu'il faut réprimer l'astrologie sur la base d'une norme doctrinale, l'objectif étant d'éviter ses pratiques superstitieuses ; de l'autre, certains pensent que la norme doctrinale doit être inféodée aux enjeux politiques du moment, et doit principalement dépendre de la volonté royale. Or, ce sont les seconds qui font de plus en plus entendre leur voix au sein de la Robe.

1.3 Les critiques du contrôle ecclésial des prédictions et des almanachs

Plusieurs juristes favorables au pouvoir royal saisissent le prétexte de ces différentes affaires pour souligner l'insuffisance du contrôle ecclésial des almanachs et pronostications.

De telles prises de position servent à l'objectif gallican de centralisation des pouvoirs religieux aux mains du Roi : en présentant l'Église pour responsable de l'échec de la politique de contrôle de l'astrologie, ils légitiment une réappropriation par le pouvoir royal de cette mission. C'est le cas en particulier du jurisconsulte parisien Adam Théveneau (ou Theveneau), une figure influente de la justice parisienne. Ses propos, tenus autour des années 1627-1628, ont particulièrement de valeur et permettent de comprendre les motivations d'une partie de la Robe favorable à la réforme du système de censure de l'astrologie.

Comme pour beaucoup d'autres jurisconsultes de son temps, il nous est parvenu sur Théveneau que très peu d'information¹⁹. Avocat au parlement de Paris dans les années 1600-1640, il est auteur de deux institutions de prince particulièrement appréciées en 1607-1608, ainsi que d'un *Commentaire sur les ordonnances* dédié au cardinal de Richelieu, plusieurs fois réédité et réimprimé (1^{ère} édition Paris 1629, 2^{ème} édition Lyon 1640, 3^{ème} édition Lyon 1653 ?) dans lesquelles il traite aussi bien de droit civil et criminel que de droit canon²⁰. Catholique, profondément anti-romain en matière de droit, proche de la propagande royale, il est un des importants représentants du gallicanisme juridique et un des ardents défenseurs du pouvoir royal²¹. Sur la question de l'astrologie, Théveneau est partisan de la doctrine d'Augustin et estime que l'astrologie doit être réprimée comme idolâtrie et crime de « lèze-majesté divine²² ». Dans la deuxième édition de son *Commentaire sur les ordonnances* de 1640, où il commente notamment l'article sur les almanachs de l'ordonnance de 1579, il définit

¹⁹ Nous avons retrouvé pour seule information, son contrat de mariage qui nous apprend qu'il est le fils d'Adam Théveneau, sieur de Chevillon et de Perrette Brenet (ou Butet) ; il épouse en 1604 Marguerite Cousteau fille de Nicolas Coustau, sieur de Montretout, bourgeois de Paris, demeurant rue Pierre au Lard, et Nicole Mallet : AN, Y//142, *Registre des insinuations du Châtelet de Paris (18 avril 1603 - 23 mars 1604)*, f° 328^v.

²⁰ L'étude d'Isabelle Flandrois sur les institutions de prince au 17^e siècle accorde une place significative aux deux ouvrages de Théveneau sur le sujet, *Les Morales de Me A. Theveneau [...] où est traité de l'institution du jeune prince* (Paris, 1607) et *l'Advis et notions communes de Me A. Theveneau* (Paris, 1608). Elle affirme que le jurisconsulte semble avoir été très respecté : Isabelle Flandrois, *L'Institution du prince au début du XVII^e siècle* (Presses Universitaires de France, 1992), 97-100. Notons néanmoins que son hypothèse comme quoi Théveneau serait le fils du juriste Nicolas Théveneau est fautive.

²¹ Alain Boureau, « Les enseignements absolutistes de saint Louis (1610-1630) », in *La monarchie absolutiste et l'histoire en France : théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1986*, éd. par François Laplanche et Chantal Grell (Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987), 88-93; Jean-Louis Gazzaniga, « Le contentieux bénéficial lieu d'opposition à la cour de Rome », in *Droits antiromains xv^e-xx^e siècles : Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, éd. par Bernard Hours et Sylvio De Franceschi, Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires (LARHRA, 2020), 43-44, 47-48, 58, <http://books.openedition.org/larhra/5155>.

²² Adam Théveneau, *Commentaire sur les ordonnances contenant les difficultez meües entre les docteurs du droit canon et civil* (Lyon : Simon Rigaud, 1640), 490.

l'astrologie licite comme celle qui se limite à l'étude des phénomènes météorologiques et condamne toute spéculation sur les caractères humains :

ASTROLOGIE LICITE : En quoy elle est licite, S[aint] Augustin en parle [dans l'*Epistola*] *ad Ianuarium*, à sçavoir quand elle dépend des causes naturelles ou des comètes et astres, pour signifier la mutation des saisons et de l'air : mais non pour attacher des qualitez à l'esprit et à la vie des hommes ; car cela est du secret de Dieu, auquel il n'est loisible de penetrer, encore que quelquesfois il permette que les choses arrivent qui sont prognostiquées, mais c'est pour punir ceux qui sont trop curieux ; car si les choses arrivent selon leur volonté et désir, ils l'ont pour le salaire qui est à espérer de Dieu en l'autre vie ; si au contraire, c'est la condamnation en ce monde de leur témérité²³.

Il semble particulièrement attaché à l'interdiction des pronostications. Il se désole qu'à Paris les « généthliques et mathematiciens qui prognostiquent par les astres et constellations ce qui doit arriver aux hommes [...] avec impunité affichent et mettent leurs placarts, par lesquels ils promettent à un chacun de faire sa nativité, et de luy dire, s'il sera heureux en biens, en femmes, en fortune, s'il parviendra en grandeur et faveur près des Roys : s'il sera exalté aux grandes et eminentes charges ». Il raconte avoir vu une fois, affichées dans la Cour du Louvre, des propositions similaires et, choqué, les avoir immédiatement dénoncées auprès du confesseur du roi Louis XIII ; après avoir essuyé l'indifférence de celui-ci, il est toutefois rassuré de voir que les affiches avaient disparu « et ie me resiouys (réjouis) en mon cœur de ne voir plus la maison du Roy tres-Chrestien souillée et contaminée de telles impietez et abominations, qui iettent les grands, desia (déjà) idolatres de leur fortune, dans l'idolatrie et mesconnoissance de Dieu²⁴ ».

Dans la première édition de son *Commentaire sur les ordonnances* parue à Paris en 1629, un texte probablement rédigé avant la proclamation de l'édit de 10 janvier 1628 sur les almanachs et les prédictions, Théveneau explique le manque de contrôle des almanachs par des défaillances répétées de la censure ecclésiastique. Non seulement les évêques ne prennent pas la peine d'examiner les almanachs, mais ce sont des prêtres qui les publient : « aucuns desquels au contraire souffrent que des Curez, et autres Prestres de leurs dioceses fassent des Almanachs, lesquels ne sont pas dans l'Astrologie licite, ny dans les termes que

²³ Théveneau, 490.

²⁴ Théveneau, 490.

saint Augustins a prescrit²⁵ [...] ». Théveneau voit dans cette situation le fruit d'une stratégie du démon : « le diable se sert plutost des Prestres que d'autres, afin de profaner Dieu et ses ministeres en luy, en leur faisant attribuer aux choses créées sa puissance, et par ce moyen, refroidir le zele que les peuples doivent avoir envers le Createur²⁶ ». Et de finir par une note sévère : « et de ce les Evesques, qui ont pouvoir de censurer telles gens et leurs livres sont responsables devant Dieu ». Cette explication semble logique et met en évidence l'une des failles du système de censure : la plupart des prêtres étant diplômés de théologie, il leur était facile d'argumenter en faveur de la licéité de leurs publications, en jouant sur la distinction entre inclination et nécessité, ce que Théveneau dénonce également : « car encores qu'aucuns mettent à la suite de leurs Predictions que Dieu est sur tout, cela emousse tousiours le zele à glorifier Dieu, et rend les esprits plus terrestres et assoupis en leurs sens²⁷ ».

La situation décrite par Théveneau est-elle représentative ? À première vue, non. L'essentiel des auteurs d'almanachs sont des laïcs, et, à moins de supposer que nous ayons perdu une bonne part de la production, il y a peu de clercs parmi les auteurs d'almanachs²⁸. Cependant, l'argument de Théveneau est pertinent lorsque l'on regarde les cas problématiques qui sont liés au clergé. Ruggieri est probablement prêtre, puisqu'il est abbé et aumônier du Roi – même si, au début du 17^e siècle, ces titres peuvent également tomber entre les mains de laïcs. Larivey, qui s'est plaint de la censure des théologiens, est chanoine. Jean Belot et Eustache Noël se disent curés. En outre, à Lyon, l'archevêché a longtemps délivré des permissions à des almanachs qui contenaient des prédictions politiques, même si cela est beaucoup moins le cas depuis les années 1620.

Néanmoins Théveneau a beau jeu de n'attribuer la responsabilité de l'échec de la législation sur les almanachs et pronostications qu'aux failles de l'Église de France. L'ordonnance de 1579 spécifie que ces productions doivent être approuvées par les juges locaux, et la plupart de celles contrevenant aux exigences en matière de prédictions politiques en possèdent effectivement l'approbation : de fait, les magistrats eux-mêmes ne portent guère d'attention à une production jugée pour l'essentiel inoffensive et permettant de faire

²⁵ Adam Théveneau, *Commentaire de M. Adam Théveneau, advocat en Parlement, sur les Ordonnances* (Paris : Jean Guignard, 1629), 852.

²⁶ Théveneau, 853.

²⁷ Théveneau, 853.

²⁸ Outre Ruggieri, Belot et Larivey, on possède un almanach d'Eustache Noël « curé de Sainte Marthe » pour l'année 1634.

fonctionner les imprimeries locales. Déjà en 1600, L'Alouëte s'insurge que l'on puisse trouver dans chaque maison des almanachs contenant des prédictions politiques ou des éléments superstitieux comme la doctrine des nombres magiques de Pythagore ou des tables d'élection, le tout « sous l'autorité d'un privilège Royal²⁹ ». Certes, les juges civils n'ont guère de raison d'interdire des productions approuvées par le censeur ecclésiastique, mais dans la chaîne de permission, se sont eux qui sont plus souvent en défaut que les censeurs ecclésiastiques. À Paris, les almanachs profitent d'une faille juridique uniquement imputable à l'incurie des premiers puisque, d'après l'arrêt du Parlement donné le 9 février 1569, ils sont exemptés de la vérification auprès de l'archevêque s'ils se situent dans « les bornes de l'honneste astrologie ». Enfin, plusieurs des ouvrages d'astrologie judiciaire illicite imprimés à Paris dans les années 1615-1625 l'ont été sans la permission de la Faculté de théologie, mais avec l'approbation de la Chancellerie. Une lecture équilibrée de la situation ferait au moins du pouvoir civil le co-responsable de la situation dans la pratique.

En réalité, l'objectif de Thévéneau est plus probablement de corriger l'« aberration » que constituent les ordonnances de 1561 et 1579 dans l'histoire longue de la politique de centralisation de la censure menée par le pouvoir royal depuis plus d'un siècle. En effet, ces textes octroient de nouveaux privilèges de censure à l'Église au lieu de les réduire. Or, si cela était acceptable pour les souverains Valois peu intéressés par la mainmise de productions de seconde zone, cela l'est beaucoup moins pour le gouvernement de Louis XIII et Richelieu qui au moment même où il réalise l'énorme influence des productions astrologiques, se rend également compte qu'il n'a pas la main libre sur le sujet puisque la censure est un privilège épiscopal. Ainsi, une critique charitable des propos de Thévéneau dirait que celui-ci réagit au fait que les autorités civiles suivent habituellement les décisions de censure des archevêques, au point d'être effectivement troublées de voir que certaines productions contenant des prédictions d'astrologie mondaine sont approuvées par eux puisque cela fausse la jurisprudence en la matière. Une critique sévère dirait qu'il ne s'agit là que d'une manifestation supplémentaire du cynisme des magistrats gallicans qui ne perdent jamais une occasion de dénigrer la puissance ecclésiastique pour justifier la reprise en main de ses privilèges

²⁹ François L'Alouëte, *La vraye Phisique, et naturelle Philosophie Française* (Paris : Jérémie Perier, 1600), 66-68.

par le pouvoir royal. Ce qui se réalise effectivement avec l'édit sur les almanachs du 10 janvier 1628.

2 La déclaration du 20 janvier 1628 : une nouvelle étape dans l'interdiction de l'astrologie judiciaire

2.1 Un texte destiné à reprendre le contrôle des almanachs et pronostications

L'insatisfaction à l'égard de la législation sur l'astrologie constamment exprimée par les robins depuis 1614 et les appels répétés pour une clarification de la réglementation sur les almanachs et pronostications ne peuvent qu'amener le pouvoir royal à modifier la législation en vigueur. Pour la Couronne, les objectifs sont clairs. D'une part, il s'agit de transférer aux agents du Roi les compétences de censure sur ces productions ; cette mesure s'insère à la fois dans la politique de contrôle des libelles initiée depuis le début de la régence de Marie de Médicis par le Conseil du Roi, ainsi que dans la politique de centralisation de la censure sur les matières religieuses entre les mains du pouvoir royal au détriment de la Faculté de théologie dont les cardinaux de La Rochefoucauld et Richelieu sont les principaux instigateurs à partir de 1623-1624³⁰. D'autre part, et c'est la condition de la réforme précédente, le problème de la définition de l'astrologie licite doit être résolu afin que les agents du Roi puissent posséder une norme à suivre pour permettre ou interdire les ouvrages indépendamment de l'expertise des évêques ou de la Faculté.

Une telle réforme nécessite une certaine dose de finesse pour pouvoir passer sans heurts. Du simple point de vue de la cohérence juridique, il est en effet impossible à la Couronne de proclamer une nouvelle ordonnance « corrigéant » celles de 1561 et 1579. Rappelons que la législation royale est conservatrice et ne peut modifier les privilèges établis sans susciter immédiatement une levée de boucliers. Or, s'il est acceptable pour la royauté de passer outre certains des vieux privilèges de censure concédés à l'Université en arguant une interprétation différente des textes anciens, celle-ci ne peut se permettre de nier un privilège accordé de façon claire aux évêques dans deux ordonnances récentes du point de vue de l'histoire juridique – et cela d'autant plus que l'ordonnance de 1579 est considérée comme l'une des références majeures en matière de législation sur les matières ecclésiastiques. Dans l'absolu, une telle réforme aurait été possible avec le soutien du Parlement. Toutefois, celui-ci est

³⁰ Hétérodoxies croisées p 89

généralement opposé à toute augmentation des pouvoirs du Roi en matière de censure, et depuis 1615, les Chanceliers ne font qu'essayer des échecs auprès de l'institution : d'abord l'édit de juillet 1617 du garde des Sceaux Guillaume Du Vair puis l'édit de juin 1627 de réformation de la justice de Michel de Marillac échouent suite à l'opposition du parlement de Paris ; en 1629, l'ordonnance de Marillac surnommée le « code Michau » échoue pareillement malgré la tenue d'un lit de justice le 15 janvier 1629.

En outre, sur la question particulière du contrôle de l'astrologie, la Couronne doit faire face aux divisions de la Robe. Si ses représentants s'accordent sur la nécessité d'une répression plus sévère, ils s'opposent d'une part sur le rôle à accorder à l'Église, d'autre part sur le pouvoir à donner à la Couronne et au parlement de Paris. Le premier point voit s'opposer dévots et politiques, les premiers en faveur d'un *statu quo* respectant la primauté doctrinale de l'Église, les seconds en faveur d'une reprise en main royale de l'intégralité du processus de contrôle des prédictions afin de le soumettre aux orientations politiques du Roi. Le deuxième point voit s'opposer régionalistes et centralisateurs, les premiers en faveur d'un respect des prérogatives locales des évêques et des parlements, les seconds en faveur de leur centralisation à Paris entre les mains de la Chancellerie. Le tiers état, où se trouvent largement représentés des nobles conservateurs en matière de doctrine ecclésiastique et désireux de conserver les privilèges de leurs juridictions, milite en faveur du maintien du privilège épiscopal, comme le montre la remontrance présentée aux états généraux de 1614-1615. Sur la question des superstitions et de la sorcellerie, il est partisan d'une décentralisation de la lutte, en augmentant les pouvoirs de répressions des juridictions locales, qui n'ont plus le droit depuis la fin des années 1580 de condamner à mort des sorciers. Au contraire, le parlement de Paris, qui veut réduire le pouvoir des juridictions de province, s'attache à centraliser entre ses mains toutes les procédures contre la sorcellerie et les superstitions en imposant l'appel systématique, tout en évitant d'augmenter les pouvoirs du Roi.

Les tensions politiques de l'hiver 1627-1628 vont inciter le pouvoir royal à passer à l'action en s'appuyant sur le Parlement. Depuis l'automne 1627, Richelieu se tient avec Louis XIII non loin de La Rochelle dont il mène personnellement le siège. À Paris, la régence en l'absence du Roi est confiée à Marie de Médicis, flanquée du procureur général Mathieu Molé et du garde des Sceaux Michel de Marillac. Accaparé par le siège de la cité protestante, alors que le Midi montre les premiers signes de révolte, le Roi veut à tout prix éviter une nouvelle guerre de

libelles comme il en avait vu dans les années 1619-1622. Le passage à la nouvelle année, qui amène son cortège d'almanachs, rappelle au pouvoir qu'il ne contrôle qu'avec grand mal ces productions, d'autant plus que Richelieu n'est plus à Paris pour contrôler directement le contenu des presses parisiennes. Le cardinal est-il troublé par quelques prédictions ? Voit-on à nouveau des almanachs contenant des messages politiques ? Les causes exactes de l'action royale ne sont pas connues. Toujours est-il que le 20 janvier 1628, le pouvoir royal décide d'interdire définitivement toute prédiction d'astrologie judiciaire. Une nouvelle déclaration royale est composée à propos des almanachs et prédictions astrologiques :

Louis, etc. Ayant considéré que ceux qui se mêlent de composer des almanachs et prédictions, au lieu de demeurer dans les bornes du devoir, y employent plusieurs choses inutiles et sans fondements certains, qui ne peuvent servir qu'à embarrasser les esprits foibles qui y ont quelques croyance, nous avons résolu de faire cesser ces abus à l'avenir ; Nous par ces causes et autres à ce mouvant, suivant le 36^e art. de l'ordonnance de Blois, avons fait et faisons défenses à toutes personnes de faire ni composer aucuns almanachs et prédictions hors les termes de l'astrologie licite, mesme d'y comprendre les prédictions concernant les états et personnes, les affaires publiques et particulières, soit en termes exprès ou couverts et généraux, n'y autres quelconques, et d'y employer et mettre autres choses que les lunaisons, éclipses et diverses dispositions et tempéramens de l'air, et dérèglement d'ycelui et en la manière portée par ledit article, à peine de confiscation et de punition corporelle, et de 500 livres d'amende ; défendant aussi très-expressément et sur les mesmes peines à toute personnes de les imprimer et publier ; mandons à notre prévôt de Paris ou son lieutenant civil³¹.

On ne sait pas qui est la plume à l'origine du texte. Très vraisemblablement, Richelieu en a fourni la base et celle-ci a été retouchée par Marillac et Molé comme le semble indiquer sa subtilité juridique. Marillac est d'ailleurs connu pour avoir veillé à son application³². Une telle décision peut surprendre de la part d'un cardinal que l'on sait adepte d'astrologie judiciaire – ou du moins d'astrologie médicale – et qui un an et demi plus tard prend à son service l'astrologue Jean-Baptiste Morin, sur la recommandation du cardinal de Bérulle ; on sait également que Morin est un familier de Marillac et du « parti dévot ». Néanmoins, il révèle le

³¹ François-André Isambert, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, vol. 16 (Paris : Belin-Leprieur, 1829), 215-16.

³² Mémoires de Michel de Marillac

mouvement de fond de la monarchie française contre la suppression de ce qu'il juge comme une menace politique.

Le texte est présenté de façon stratégique afin de ne pas susciter l'opposition du Parlement. Sa sévérité répond à l'appel général en faveur d'un durcissement de la répression contre l'astrologie. Selon la jurisprudence en vigueur pour les articles des ordonnances de 1561 et 1579 qui étendent à toute pratique astrologique ce qui est dit des almanachs et prédictions, le texte condamne toute pratique d'astrologie judiciaire. Il satisfait les politiques puisqu'il marque la fin de la mainmise doctrinale de l'Église. Il satisfait également les dévots puisque le pouvoir royal semble s'aligner sur l'orientation théologique augustinienne de la Faculté de théologie.

Surtout, afin d'éviter toute levée de boucliers au Parlement, il atténue sa propre importance afin de cacher ses visées centralisatrices. Tout d'abord, il ne s'agit pas d'une nouvelle ordonnance, mais d'une déclaration : les déclarations sont un texte de moindre autorité juridique que les ordonnances, édits, lois et constitutions ; à la différence des édits, elles sont scellées du grand sceau de cire jaune, réservé aux actes administratifs, et non celui de cire verte, réservé aux actes à valeur perpétuelle. Elles sont normalement destinées à préciser le contenu d'une ordonnance précédente, en l'occurrence celle de 1579, même si dans ce cas précis elle en change profondément la teneur. En outre, le texte ne dit rien au sujet de l'autorité épiscopale dont il vient pourtant de court-circuiter l'expertise : il se présente simplement comme une ordonnance de police destinée à préciser le contenu des prédictions devant recevoir la permission royale. En apparence, le texte est d'abord un texte disciplinaire instituant l'interdiction des prédictions d'astrologie judiciaire, même s'il possède en sous-main une visée politique en rendant inutile la censure épiscopale. La stratégie semble marcher puisque le texte est rapidement publié par le Châtelet, le 4 février 1628, puis enregistré sur le registre des bannières le 5 février³³.

2.2 Une rupture dans la définition de l'illicéité de l'astrologie

Intéressons-nous maintenant au détail du texte. Celui-ci est introduit par un bref exposé de ses motivations : les astrologues ne se maintenant pas dans les bornes de l'astrologie licite, le Roi a décidé de sévir pour faire appliquer la loi. Il s'agit d'une justification disciplinaire

³³ Nicolas de La Mare, *Traité de la police*, vol. 1 (Paris : Jean et Pierre Cot, 1705), 529.

extrêmement classique qui n'a d'autre but que de situer la déclaration dans la continuité des ordonnances précédentes et ainsi de créer l'illusion de l'absence de nouveauté juridique dans une matière qui touche à l'Église. Un commentateur du début du 18^e siècle de l'ordonnance de 1579 résume cette position ainsi : « comme il n'est point de loy qui par le laps du tems ne perde de sa force, soit parce que les hommes ne sont pas toujours les mêmes, soit parce que la malice et la cupidité augmentant de jour à autre, ils trouvent enfin le moyen d'en éluder les plus sages dispositions par des tours artificieux, l'Église se voit de tems en tems dans la nécessité de changer sa discipline pour contenir ou prévenir les mauvais desseins de ceux qui cherchent à s'écarter des bonnes regles. De là viennent les nouvelles ordonnances que nos Rois sont obligez de faire à ce sujet³⁴ [...] » Le Roi ne change rien à la substance des droits de l'Église, il se contente simplement de changer leur application pour mieux en faire appliquer la doctrine. Toutefois, il s'agit là de pure rhétorique, l'objectif de la Couronne étant de contourner les privilèges doctrinaux des institutions ecclésiastiques en matière d'astrologie.

Dans sa structure générale, le texte de la déclaration suit celui de l'ordonnance de 1579. Il réaffirme l'interdiction « de faire ni composer aucuns almanachs et prédictions hors les termes de l'astrologie licite ». Trois changements s'observent néanmoins : l'application du texte est confiée au prévôt de Paris et à son lieutenant civil tandis que le rôle des évêques est ignoré ; la Couronne précise le contenu de l'astrologie licite en faisant mine de le rappeler (« [nous] avons fait et faisons défenses ») ; les peines en cas de désobéissance sont changées pour devenir moins sévères (une amende au lieu de la peine capitale).

Passons rapidement sur le premier changement. Il est l'objectif immédiat du texte. La nécessité de solliciter une permission pour l'impression de tout almanach ou prédiction est réaffirmée. Celle-ci doit être désormais délivrée non plus par la Chancellerie, mais par le lieutenant civil du prévôt de Paris : il s'agit d'un organe d'autorité inférieure, mais plus accessible et plus efficace puisqu'il est en charge des fonctions de police. Les exemptions concédées à divers titres sont abolies. On se retrouve donc devant un système similaire à celui de Lyon, où c'est la sénéchaussée (l'équivalent juridique de la prévôté de Paris) qui est en charge de délivrer les permissions d'imprimer pour les almanachs. La mission de censure

³⁴ François de Boutaric, *Explication de l'ordonnance de Blois* (Toulouse : Gaspard Henault et Jean-François Forest, 1745), v.

confiée aux évêques est passée sous silence, mais en pratique, elle n'a plus lieu d'être puisque c'est le lieutenant civil qui est chargé de l'examen du contenu.

Les deux autres changements introduits par la déclaration méritent plus d'attention : ils inaugurent une évolution majeure dans l'approche juridique de l'astrologie comparativement aux ordonnances de 1560 et 1579. En premier lieu, le Roi s'arroge le droit de définir ce qui doit être censuré en astrologie au détriment de l'Église et de la Faculté, au motif de la protection de ses sujets, les « esprits faibles ». Il s'agit sans doute là de l'évolution la plus importante. Cette évolution est présentée de façon détournée : la Couronne ne formule pas de façon positive une doctrine cohérente, mais interdit un ensemble de points précis du discours astrologique qui, mis ensemble, définissent l'astrologie illicite, c'est-à-dire l'astrologie judiciaire. Cette stratégie d'écriture permet d'éviter toute contestation de la part des évêques et de la Faculté, puisque le Roi ne s'ingère pas dans la définition de la vérité, mais se contente d'imposer le silence sur certaines matières : il met donc à l'œuvre le pouvoir qui lui est échu sur les corps de ses sujets, prérogative du prince chrétien, sans s'aventurer dans le domaine de la définition de vraie doctrine, prérogative de l'Église. Le texte évite en outre toute référence religieuse. Cela n'est pas la conséquence d'une laïcisation de la politique anti-astrologique puisque la référence à l'idolâtrie est omniprésente dans les critiques de l'astrologie prononcée par les robins, mais il s'agit plutôt là d'un moyen pour la Couronne d'éviter de donner prise à toute contestation basée sur des motifs religieux. Par ce moyen, le texte parvient ainsi à transférer à l'autorité royale la définition de l'astrologie licite.

Cette stratégie a une conséquence importante : en tentant d'éviter d'entrer dans le débat doctrinal, la Couronne formule la première définition juridique de l'« astrologie licite » détachée de toute considération religieuse, même s'il s'agit d'une définition négative. La déclaration ne reprend ni les catégories de naturelle/judiciaire, ni la distinction établie dans la bulle de Sixte V entre une astrologie naturelle autorisée, qui inclut les prédictions utiles aux marins, aux agriculteurs et aux médecins, et une astrologie judiciaire superstitieuse, qui inclut les prédictions se présentant comme certaines sur « les futurs contingents, les cas fortuits et les actions qui dépendent de la volonté humaine ». Au lieu de s'appuyer sur des distinctions philosophiques ou théologiques pour établir la démarcation entre la bonne et la mauvaise astrologie, elle s'appuie sur des distinctions établies à partir des objets de prédictions eux-mêmes : affaires publiques et particulières ; lunaisons, éclipses, dispositions et tempérament

de l'air ; dérèglement de celui-ci. À terme, la déclaration est plus sévère que les textes romains puisqu'en interdisant toutes « les prédictions concernant les états et personnes, les affaires publiques et particulières », elle exclut non seulement l'astrologie mondaine, mais également l'astrologie médicale. En outre, alors que la doctrine thomiste condamne seulement les prévisions qui se considèrent comme certaines, l'édit de 1628 rejette également les « choses inutiles et sans fondements certains », c'est-à-dire toute forme de prédiction spéculative – une catégorie dans laquelle on pourrait inclure toutes les prédictions astrologiques, même météorologiques.

En refusant la référence à une autorité extérieure, le texte établit une critériologie objective aux yeux de la justice, attachée à condamner des pratiques et non des intentions ou des idées. L'objectif de la royauté étant d'interdire efficacement les prédictions politiques, elle tranche dans les incertitudes des distinctions théologiques et interdit finalement toute forme de prédiction astrologique. Ce dernier point est important, car il montre que le législateur ne condamne pas les arts faux, mais les arts « sans fondements certains », et donc considère que le caractère spéculatif de l'astrologie ne peut être une justification à son utilisation dans un discours public. Cela permet de déduire que les lignes qui suivent définissent ce qui peut être considéré comme certain et comme incertain dans l'astrologie. Ce qui est certain est tout ce qui est lié à l'astronomie et l'astro-météorologie : « lunaisons, éclipses et diverses dispositions et tempéramens de l'air, et dérèglement d'ycelui ». Ce qui est incertain est ce qui concerne « les états et personnes, les affaires publiques et particulières », c'est-à-dire tout ce qui a trait à l'astrologie judiciaire. L'habileté du texte consiste à dépasser le débat sur la vérité de l'astrologie judiciaire pour considérer que la présence même d'un débat disqualifie la parole publique de l'astrologie. Ainsi, le passage d'une législation ecclésiastique, fondée sur des critères théologiques et philosophiques, à une législation civile, fondée sur l'identification des mauvaises pratiques, amène à reformuler les critères de légitimité de l'astrologie et à rejeter l'essentiel de l'astrologie horoscopique.

On pourrait en conclure que la déclaration suit en pratique la ligne augustinienne sur l'astrologie, même sans revendiquer une telle catégorisation théologique. Toutefois, cela n'est pas non plus le cas : en effet, le texte ne reprend pas les peines qu'exigerait la punition du « pacte tacite » avec le démon que constitue la pratique astrologique selon Augustin. Dans l'article de l'ordonnance de 1579, le crime d'astrologie est catégorisé comme les crimes de

divination et sorcellerie ; il précise que le prévenu doit être puni « extraordinairement et corporellement ». Dans la déclaration de 1628, la peine pour composer des prédictions illicites est une peine corporelle à laquelle on ajoute une amende de 500 livres. La différence peut sembler faible, mais il s'agit en réalité d'un changement de catégorisation du crime. En donnant le montant exact de l'amende, le texte fait de celle-ci la norme ; la peine corporelle peut dès lors n'être plus qu'un simple bannissement. Notons que le montant est dissuasif : 500 livres correspondent au salaire annuel d'une famille ouvrière.

Nous ne sommes pas ici face à un processus qui vise à minimiser la gravité de la peine. En effet, le crime de divination peut toujours être puni de mort même au milieu du 17^e siècle. L'affaire Morgard continue de faire jurisprudence, une prédiction sur la vie du roi, d'un Grand ou d'un personnage suffisamment important pour faire arrêter un astrologue est assimilée à un crime de lèse-majesté et est punie de galère. Des prédictions déplaisantes sont punies d'emprisonnement à la Bastille. On est donc plutôt face à un processus d'extension de la répression. Des crimes qui auraient été jugés anodins au 16^e siècle – comme l'écriture de prédiction sur le futur de l'état – sont désormais inclus dans la répression, ce qui oblige le législateur à créer de nouvelles peines pour ces crimes qui n'égalent pas en gravité celui de divination. Sous l'Ancien Régime, dans la mesure du possible, les ordonnances sont cumulatives : les nouvelles n'annulent pas les précédentes s'il n'y a pas eu révocation officielle. L'addition des édits et des cas jugés permet une définition plus précise du crime d'astrologie. Bien entendu, dans l'essentiel des cas, le magistrat donnera une amende minimale : la pratique de l'astrologie est tellement répandue. Néanmoins, quelle que soit la gravité de la pratique elle mène toujours à une punition. C'est là le plus haut degré de la criminalisation.

2.3 La laïcisation de la norme légale de l'astrologie

On comprend dès lors le chemin effectué sur la question de l'encadrement juridique de l'astrologie depuis la fin du 16^e siècle. Alors qu'en 1579 le pouvoir royal, confronté à des publications de prédictions astrologiques qu'il voit comme une menace, va se tourner naturellement vers l'Église et sa capacité à identifier les doctrines hérétiques, le Parlement des années 1620 et le gouvernement Richelieu comprennent tous deux que le critère d'orthodoxie seul n'est pas suffisant pour obtenir les résultats souhaités. Ici il ne s'agit pas seulement pour eux de se doter d'une simple capacité pragmatique de censurer tout ce qui

déplait, mais plus profondément, ils réalisent que l'encadrement de l'astrologie ne peut se faire qu'aux noms de principes qui dépassent la simple notion d'hétérodoxie pour s'interroger sur le statut des savoirs dont la légitimité est en débat dans l'espace public. Il ne s'agit plus de légiférer sur le faux, mais également sur l'incertain. Cette transition s'observe également du point de vue du choix des peines, qui rend objectif le degré de gravité des crimes en rendant graduelle sa punition. On punit désormais des pratiques concrètes au lieu d'un péché de divination ou d'idolâtrie aux contours incertains.

La laïcisation de la censure offre également une réponse au problème que pose l'usage de catégories religieuses pour qualifier des crimes dans un monde juridique qui considère de plus en plus la question religieuse comme une question individuelle. Au seuil des années 1630, la notion de crime religieux divise les magistrats. D'un côté, les dévots veulent que le pouvoir civil réprime l'hétérodoxie religieuse : en s'alignant sur la position de Rome (selon les catholiques romains) ou en s'alignant sur la position de l'épiscopat français (selon les gallicans). De l'autre, les « politiques » estiment que le pouvoir civil doit garder son indépendance vis-à-vis de toute définition de l'orthodoxie religieuse, sous peine de devoir remettre en question le cadre de tolérance instauré par l'édit de Nantes.

Dans le cas du problème spécifique de la répression de la divination, les deux partis ont trouvé un accord à la fin du 16^e siècle au motif que les devins présentent une menace sur la société, pour les uns en tant qu'ennemis de Dieu, pour les autres en tant qu'hommes amoraux. Or, avec la fin de « la chasse aux sorcières », de plus en plus critiquée dans les milieux de la magistrature après 1625, le consensus sur la répression de la divination s'effrite, comme le montre l'exemple de l'*Apologie pour tous les grands personnages* de Naudé qui dénonce la facilité avec laquelle il est possible d'instrumentaliser ces crimes. L'affaire Galigai est passée par là. Il ne reste donc comme motif de répression de l'astrologie que celui de l'idolâtrie. Or, les « politiques » le réprouvent : condamner l'idolâtrie est une porte ouverte à la condamnation du protestantisme, et donc à remise en cause de l'édit de Nantes.

En mettant en avant la menace que font peser les astrologues sur la nation par le simple exercice de la prédiction indépendamment de toute considération religieuse, l'édit de 1628 permet de dépasser l'impasse où se trouve la répression religieuse de l'astrologie : il rallie à lui les « Politiques », tout en satisfaisant les dévots sur le résultat. Cette laïcisation de la question de la légitimité des savoirs est un succès. Il est intéressant de comparer cette mesure

à l'interdit des controverses sur Aristote décidée par le Parlement la même année, en 1628. Il s'agit avant tout d'une mesure jurisprudentielle qui reconnaît les privilèges doctrinaux de l'Université de Paris. Néanmoins, même si cette mesure reçoit l'agrément des politiques qui voient dans la généralisation de critique de la philosophie aristotélicienne un facteur de déstabilisation de la société, le motif affiché est en définitive un motif religieux conforme aux aspirations des dévots, puisqu'il reconnaît indirectement la primauté doctrinale de la Faculté de théologie. Devenue de plus en plus anachronique au fil des années, la loi devient impossible à appliquer et n'a pas de postérité juridique. C'est tout l'inverse de la législation sur l'astrologie, qui est reprise sans grandes modifications jusque dans le code Napoléon.

13

Entre Thomas et Augustin : les théologiens parisiens face à l'astrologie

Après 1614, le renouvellement de la polémique anti-astrologique ne touche pas seulement la Robe ou les milieux ecclésiastiques proches de la Contre-Réforme comme les jésuites ou les minimes. Il touche également les théologiens de la faculté de théologie de Paris.

Depuis la fin des guerres de religion, les professeurs de la vénérable institution, jadis extrêmement influents, adoptent un profil plus discret, délaissant les prédications enflammées qui ont fait leur renom sous la Ligue pour se concentrer sur la reconstruction discrète de l'Université de Paris. Désormais soumis au Roi, leur intérêt ne se porte plus sur la politique, mais sur la renaissance spirituelle du royaume par la formation de l'élite ecclésiastique. En la matière, la moisson est abondante : la paix ramène dans le Quartier latin les cohortes d'étudiants dont les effectifs avaient été divisés par deux lors des guerres ; avec la renaissance des diocèses, les bourses pour étudiants théologiens se multiplient et l'argent revient dans les collèges ; les bancs de la Sorbonne se garnissent de noms illustres, de futurs évêques désormais sommés par les instructions conciliaires de posséder une solide formation théologique.

La multiplication des scandales sur l'astrologie ne les laisse néanmoins pas indifférents. Certes, le temps de Simon Vigor, Jean Cotreau ou Jean Porthaise est passé, et désormais ce sont les figures liées aux jésuites, plus proches de la Cour, André Valladier, François Garasse et Marin Mersenne qui s'engagent au nom de la foi dans le débat public sur l'astrologie. Toutefois, les théologiens parisiens sont conscients des enjeux du débat et veulent y participer en proposant une clarification de la doctrine de l'Église sur le sujet.

Dans ce chapitre, nous étudions les tentatives de renouvellement du débat théologique sur l'astrologie entre 1610 et 1640. Nous voulons comprendre comment les théologiens ont

répondu au retour de la question des prédictions dans la société française dans un contexte de rigidification de l'approche théologique sur le sujet. Pendant cette période, plusieurs professeurs de la Faculté, Eustache de Saint-Paul, Charles-François d'Abra de Raconis, André Duval, Philippe de Gamaches utilisent leur chaire à l'université comme support d'expression de leurs conceptions théologiques sur l'astrologie. Tout en cherchant à s'accorder avec les positions romaines, ils donnent à la question de la licéité des prédictions individuelles des interprétations contradictoires, pris entre l'autorité doctrinale de Thomas d'Aquin et celle d'Augustin. En 1619, trois professeurs de la Sorbonne, Philippe de Gamaches, André Duval et Nicolas Ysambert composent une censure contre « ceux qui s'employent à faire des horoscopes et nativitez », vraisemblablement à destination des tribunaux séculiers, afin de clarifier le point de vue de la Faculté de théologie sur la question. Le texte condamne toute forme de prédiction individuelle, tout en restant ambigu sur le point des jugements médicaux sur les humeurs et les complexions corporelles. En dépit de ce texte, même après 1620, d'autres théologiens diplômés de la Faculté revendiquent une interprétation plus conciliante de la position de l'Église sur l'astrologie. En particulier, pour Charles de Condren la question des prédictions est avant tout une question de philosophie naturelle, ouvrant la voie à un désengagement théologique sur la question. On observe ainsi les limites d'un débat théologique recherchant l'unité doctrinale et confronté finalement à l'impossibilité de concilier ses sources : malgré l'attrait des théologiens pour la position augustinienne, le poids du thomisme empêche les acteurs du débat de fonder avec suffisamment d'autorité l'exclusion totale des prédictions astrologiques, entraînant de fait un enlisement du débat.

1 Comment débattre de l'astrologie ? La Faculté de théologie de Paris entre méthode scolastique et méthode positive

En focalisant notre attention sur la communauté des théologiens de la faculté de théologie de Paris, nous nous intéressons à nouveau à un groupe social qui adopte à l'égard de la question de la légitimité de l'astrologie une approche très spécifique. Nous avons déjà été familiarisés avec cette approche lors du chapitre 2 où nous avons étudié les sermons composés contre l'astrologie par des théologiens parisiens. Dans ce matériau très spécifique, les théologiens prennent appui sur le texte biblique pour construire une argumentation philosophique et théologique le caractère superstitieux et idolâtre de l'astrologie. Désormais, le matériau n'est plus le même : nous nous intéressons aux traités utilisés pour la formation

théologique des étudiants de l'université de Paris. Quelles sont alors les nouvelles règles du débat ? De quelle façon débat-on de l'astrologie en théologie à Paris à la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle ?

La réponse est complexe. Les théologiens oscillent entre deux approches théologiques de l'astrologie, et donc deux types d'argumentations différents. D'un côté, on observe le retour d'une approche scolastique de l'astrologie à travers le prisme quasi exclusif de Thomas d'Aquin. De l'autre, la théologie positive impose sa marque dans la polémique anti-astrologique et incite les théologiens à recourir à l'autorité de la Bible, des Pères de l'Église (principalement Augustin) et des anciens conciles. Ainsi, à la différence du débat théologique de la Renaissance qui fait un large usage de l'érudition antique profane et des arguments tirés de multiples traditions philosophiques antiques, le nouveau débat théologique sur l'astrologie cherche à se recentrer sur la Tradition sacrée et une philosophie aristotélicienne thomiste réduite à ses éléments les plus fondamentaux. Ce recentrage se produit principalement à partir des années 1580, même si on en voit les prémices dès les années 1550¹. Il se poursuit tout au long du 17^e siècle, la tendance générale allant dans le sens d'une réduction progressive de l'argumentation de théologie scolastique pour laisser de plus en plus de place à celle de théologie positive.

1.1 Scolastique

Le premier type d'argumentation est la méthode scolastique. La méthode scolastique est la méthode traditionnellement utilisée pour débattre de la question astrologique au Moyen Âge. Elle fait appel à des arguments rationnels qui s'appuient aussi bien sur la physique aristotélicienne que sur des points de dogmatique chrétienne. En scolastique médiévale et renaissante, chez des théologiens comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin ou Roger Bacon la question de la légitimité de l'astrologie est essentiellement abordée à travers le prisme de la démarcation entre science et divination, autour d'une succession de problèmes au croisement entre philosophie et théologie : la nature des astres, des intelligences célestes et des influences célestes ; leurs possibilités d'action sur le monde sublunaire et sur la volonté humaine ; les effets occasionnés par leur action ; la place de la causalité céleste dans l'ordre

¹ Déjà en 1559, le bénédictin Légier (ou Léger) Bontemps publie à Paris un discours anti-astrologique, le *Brief discours contre... l'astrologie judiciaire* qui met principalement en avant la position des « saints Docteurs », en premier lieu Augustin, puis de Thomas d'Aquin et des auteurs bibliques.

de la Providence et la participation des astres dans le gouvernement divin². La plupart de ces questions peuvent être traitées dans le simple cadre de la philosophie naturelle. Néanmoins, l'astrologie naturelle se définissant à partir de l'astrologie divinatoire, et réciproquement, il n'existe pas d'usage clair sur ce qu'il convient de considérer comme tenant de la philosophie ou tenant de la théologie au sujet de l'astrologie. Dans la première moitié du 17^e siècle, les théologiens qui enseignent la philosophie dans les collèges ou les couvents parisiens – et cela peut être généralisé aux collèges jésuites – tendent à associer systématiquement les discussions sur les influences célestes à celles sur la légitimité de l'astrologie, tout en précisant que les premières tiennent de la philosophie, et les secondes de la théologie. Ainsi, dans la partie du cours de physique sur le *De caelo* d'Aristote, un Eustache de Saint-Paul, un Charles-François d'Abra de Raconis ou un Pierre de Saint-Joseph vont traiter *more philosophorum* la question des influences célestes, mais également inclure une partie polémique *more theologorum* faisant explicitement référence à l'enseignement de l'Église, et assortie des autorités et des condamnations de circonstance. Signe que cette irruption de la théologie pouvait paraître étrange aux élèves de philosophie, Pierre de Saint-Joseph trouve cette formule originale pour justifier le recours à la parole de l'Église sur un tel sujet : « ut communiter statuunt non modo theologi ; sed etiam philosophi christiani contra astrologos iudicarios³ ».

Après le concile de Trente, la discussion théologique scolastique sur l'astrologie connaît un renouvellement profond chez les théologiens catholiques. À Paris, celui-ci se fait en faveur de la pensée de Thomas d'Aquin, proclamé docteur de l'Église au terme du Concile par Pie V en 1567, et dont l'enseignement devient obligatoire dans toutes les facultés. Le docteur angélique connaît une réintégration précoce dans la Faculté de théologie de Paris au début du 16^e siècle sous l'impulsion des dominicains de Saint-Jacques, en particulier Pierre Crockaert (le maître de Francisco de Vitoria)⁴. À partir du début du 17^e siècle, des thomistes fameux se

² Edward Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687* (Cambridge [GB] New York Melbourne: Cambridge University press, 1994); Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIIe - XVe siècle)* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2006); Maria Sorokina, « Les théologiens face à la question de l'influence céleste. Science et foi dans les commentaires des "Sentences" (v. 1220-v.1340) » (Thèse de doctorat, Paris, Université Paris Est, 2017).

³ Pierre de Saint-Joseph, *Idea philosophiae naturalis, seu Physica, paucis multa complectens de iis quae spectant ad cognitionem rerum naturalium*, vol. 3 (Paris: Georgius losse, 1654), 225.

⁴ Sur le développement de l'enseignement thomiste en Europe au 16^e siècle, voir : Philippe Lécrivain, « La « Somme théologique » de Thomas d'Aquin aux xv^e-xviii^e siècles », *Recherches de Science Religieuse* Tome 91, n° 3 (2003): 397-427.

succèdent aux principales chaires de théologie parisiennes, en particulier la « triade » Philippe de Gamaches, André Duval et Nicolas Ysambert, qui marqueront si durablement la théologie parisienne que leurs noms en deviendront synonymes à la fin du 17^e siècle (ainsi les vers satyriques de Boileau : « Faut-il avoir reçu le bonnet doctoral, //Avoir extrait Gamache, Isambert et Duval⁵ ? »). Sur ce point, la multiplication des références à Thomas d'Aquin lorsqu'il s'agit de parler d'astrologie en théologie scolastique n'est pas une surprise, d'autant plus qu'elle s'accorde avec les positions romaines sur le sujet : le docteur angélique est en effet une autorité principale de la règle de l'*Index librorum prohibitorum* sur l'astrologie et la bulle *Coeli et terrae Creator* de Sixte V contre les astrologues (1586). Toutefois, comparativement aux discussions du temps de Nicole Oresme et Jean Gerson, ce renouveau scolastique s'organise selon des modalités différentes. Il ne s'agit alors pas tant de poursuivre les riches polémiques médiévales sur les limites des influences célestes que de fixer une doctrine officielle de l'Église catholique sur le sujet à l'aide d'autorités reconnues comme orthodoxes – en l'occurrence Thomas. Or, la volonté des théologiens d'inscrire la doctrine thomiste dans une continuité doctrinale avec les Pères de l'Église, parmi lesquels figure en première place Augustin, les amène à dogmatiser les positions du docteur angélique. La nouvelle discussion scolastique sur l'astrologie se contente donc d'exposer avec le maximum de précision la position de Thomas d'Aquin et de lui seul, sans faire cas des discussions entourant le cadre philosophique et théologique qu'elle suppose. [Un bon exemple d'un tel usage se trouve chez André Duval]

1.2 Positive

Le deuxième type d'argumentation est la méthode positive. Celle-ci est plus difficile à caractériser que la méthode scolastique, et il conviendrait plutôt de parler de « style positif⁶ ». La théologie positive, selon un terme apparu au 13^e siècle dont l'usage se généralise au 16^e siècle, cherche à établir, d'après la définition de Jean-Louis Quantin, « les fondements de la foi sans y mêler de raisonnement⁷ » en puisant directement dans les données de la Révélation⁸. Elle s'appuie sur des sources spécifiques ayant valeur d'autorité, notamment les

⁵ Boileau, Épitre XII

⁶ Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources, 1669-1713*, Collection des Etudes augustiniennes 33 (Paris: Institut d'études augustiniennes, 1999), 105-11.

⁷ Quantin, 105.

⁸ Le terme « théologie positive » est déjà employé par Raymond Lulle au 13^e siècle. Il est repris par John Mair dans son *In Libros Sententiarum primum et secundum commentarium* (Paris, 1519), puis dans les *Exercices*

écrits des Pères et les textes des conciles, qu'elle utilise pour interpréter l'Écriture sainte. Elle vise à expliciter la doctrine traditionnelle de l'Église sur les sujets théologiques à partir de ces sources, en supposant à la fois l'existence de cette doctrine et son immuabilité à travers le temps. Il s'agit donc dans les faits d'une écriture de l'histoire, même si dans l'intention elle ne peut être qualifiée d'historique puisqu'elle suppose l'absence de barrière entre passé et présent. Le catholicisme post-tridentin étant persuadé de l'éternelle fidélité de l'Église à l'enseignement des Apôtres et de l'unité de sa doctrine, le retour aux sources de l'Église des temps passés permet à la fois d'éclaircir et placer dans une juste perspective les prises de positions de l'Église du temps présent, et réciproquement. Le style « positif », en particulier au début du 17^e siècle, ne possède pas de formalisme particulier. La théologie positive étant vu comme cherchant à « poser les fondements de la vérité divine sans se servir d'arguments », par opposition à la théologie scolastique s'appuyant sur la philosophie d'Aristote et la spéculation, les théologiens la conçoivent essentiellement comme une exposition et une explicitation de la position des autorités (surtout les Pères) sur un sujet donné. Malgré tout, dans le cas de l'astrologie, le style « positif » s'organise autour de lieux communs argumentatifs : 1) éclaircir les ambiguïtés de l'Écriture sainte au sujet de l'astrologie ; 2) établir la position des Pères de l'Église (en premier lieu Augustin) et des premiers conciles sur ce point ; 3) montrer la cohérence de cette position avec celle défendue dans textes magistériels plus tardifs ; 4) distinguer dans l'histoire ancienne la bonne astrologie, héritée de la connaissance directement transmise par Dieu à Adam lors de la Création, de la mauvaise astrologie, ou plutôt des mauvaises astrologies, c'est-à-dire les reliquats de superstitions païennes, d'erreurs philosophiques, et de doctrines hérétiques.

Le traitement de l'astrologie comme objet de théologie positive répond au développement rapide de cette discipline dans l'enceinte de la Faculté dans les dernières années du 16^e siècle, mais également à celui de sa discipline-sœur : l'érudition historique. Les deux se développent conjointement à la Faculté de théologie où elles rencontrent un grand succès⁹. Quant à la dernière discipline essentielle à la théologie positive, l'Écriture sainte, elle était déjà solidement implantée dans l'université de Paris depuis l'établissement de deux chaires

spirituels d'Ignace de Loyola : Bernard Sesboüé, *Introduction à la théologie : histoire et intelligence du dogme*, Forum (Paris: Salvator, 2017), 26-27.

⁹ Thierry Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) : Autorité universitaire, censure et pouvoir royal en France » (Habilitation à diriger les recherches, Paris, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 2020).

dédiées à son enseignement réparties entre Sorbonne et Navarre en 1535-1536¹⁰. Toutefois, à la différence des érudits calvinistes ou des jésuites, les théologiens de Paris ne feront jamais de l'astrologie un objet d'étude spécifique. Du côté calviniste, à la suite des travaux de Scaliger sur les *Astronomica* de Manilius et de la redécouverte des textes du philosophe juif Maïmonide sur l'idolâtrie ancienne, l'astrologie est perçue comme un candidat intéressant pour expliquer la naissance de l'idolâtrie dans l'Antiquité. Ainsi, les importants *De diis syris* de John Selden (1617), *De theologia gentili et physiologia christiana* de Vossius (1641) et enfin le chef d'œuvre d'érudition sur l'astrologie ancienne du *De annis climactericis et antiqua astrologia diatribae* de Saumaise (1648) font tous de l'astrologie un objet d'étude privilégié de l'érudition religieuse. Du côté jésuite, il faut distinguer le courant illustré par le *De tota ratione divinationis adversus Genethliacos* de Jules-César Boulenger (1621) de celui illustré par l'*Œdipus Ægyptiacus* d'Athanasius Kircher (1652-1654). Le premier cherche à fonder la condamnation doctrinale de l'astrologie sur une érudition historique, principalement patristique, selon une approche argumentative caractéristique de la théologie positive. Le second est une réponse directe à l'historiographie protestante, et vise essentiellement à défendre un autre point de vue sur la naissance de l'idolâtrie, compatible avec la doctrine catholique de l'évhémérisme.

Dans leur traitement érudit de l'astrologie, les théologiens parisiens seront toujours plus proches des objectifs de Boulenger que de ceux des érudits calvinistes. L'arsenal polémique forgé par la Faculté de théologie de Paris pendant les guerres de religion, très marqué par les recherches en hérésiologie, pousse les théologiens parisiens à reprendre la rhétorique du « retour de l'hérésie antique » pour caractériser l'astrologie. Cette tradition rhétorique consiste à présenter les doctrines des *novatores* comme le retour d'hérésies antiques déjà condamnées par les Pères de l'Église ou les premiers conciles. Comme l'a montré Irena Backus, dès les années 1520, alors que les théologiens protestants cherchent à établir des listes de témoins de la foi pour inscrire leur réforme dans une succession évangélique indépendante de la hiérarchie ecclésiale, les controversistes catholiques ripostent en éditant des listes d'hérésie faisant dériver le luthéranisme d'une généalogie malsaine. Les théologiens parisiens, qui se sont très tôt illustrés dans ce genre tout au long du 16^e siècle, vont très naturellement appliquer cette grille de lecture pour caractériser l'astrologie judiciaire non plus en tant que

¹⁰ Amalou, 14.

pratique illicite, mais en tant que doctrine hérétique. Dans ce cadre, l'astrologie est présentée comme un retour du priscillianisme, du nom de l'évêque du 4^e siècle Priscillien, mort à Trèves en 385 et premier évêque à avoir été condamné à mort par des chrétiens pour hérésie. La doctrine de Priscillien, dont les écrits n'ont été retrouvés qu'au 19^e siècle, n'est connue des théologiens modernes qu'à travers la vision de ses opposants : principalement Augustin, Sulpice Sévère, Orose, Prosper d'Aquitaine et les Canons conciliaires¹¹. Elle est perçue essentiellement comme une synthèse entre les doctrines chrétiennes et les doctrines païennes gnostiques, avec une très forte empreinte de l'astrologie judiciaire.

Ce poids de l'hérésiologie dans la conceptualisation de l'astrologie par les théologiens parisiens apparaît également dans l'organisation de la bibliothèque de la Sorbonne au milieu du 16^e siècle. Le collège de Sorbonne possédait l'une des plus riches bibliothèques d'Europe, et son bâtiment, entièrement réaménagé dans les années 1480 était l'un des éléments de prestige de la Faculté de théologie. Son catalogue imprimé, daté des années 1549-1550, a récemment été retrouvé par Gilbert Fournier¹². Il s'agit du plus ancien catalogue imprimé d'une bibliothèque universitaire, et visait à offrir aux lecteurs admis à fréquenter les lieux de la célèbre institution un instrument de travail pour s'orienter dans un fond composé de près de 1600 entrées, manuscrits et imprimés comptés ensemble. Il est divisé en sept sections, auxquelles se rattachent 27 rubriques, correspondant à l'ordre des disciplines enseignées à l'Université de Paris et probablement aussi à la disposition des livres dans la bibliothèque. Les sections sont les suivantes : 1) Libri theologici ; 2) Libri iuris et legum ; 3) Libri medicinae ; 4) Libri historiarum ; 5) Libri matheseos ; 6) Libri philosophici ; 7) Libri rhetorici et grammatici. Loin de se cantonner à la théologie, elle témoigne des ambitions universalistes d'une institution qui, contrairement aux images caricaturales de « théologastres » repliés sur eux-mêmes, semble adhérer à l'idéal de la restitution des savoirs des humanistes. Comme on pouvait s'y attendre, le fond des *libri theologici* est le plus fourni, mais celui des *libri matheseos* est très riche pour l'époque avec 83 entrées imprimées, plus 5 entrées manuscrites

¹¹ Sur l'historiographie du priscillianisme pendant la période moderne, on peut consulter la note sur le sujet composée par l'historien Sylvain Jean Gabriel Sanchez : « L'historiographie du priscillianisme (1559-2012) », disponible sur <http://www.sjgsanchez.fr/wp-content/uploads/2018/05/historiogsanchez2.pdf>

¹² Bibliothèque Mazarine, Ms. 4204. Sur le catalogue voir : Gilbert Fournier, « Le catalogue inédit de la bibliothèque du collège de Sorbonne (milieu du XVI^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques. Résumés des conférences et travaux*, n° 148 (1 septembre 2017): 149-65, <https://doi.org/10.4000/ashp.1951>; Amalou, « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) », 321-25.

correspondant vraisemblablement à de nouvelles acquisitions. 50 entrées correspondent à des ouvrages d'astrologie. On y trouve des traités sur la sphère et les jugements astrologiques, des tables astronomiques, des éphémérides et des almanachs. Beaucoup sont des classiques anciens (Ptolémée, Manilius, Firmicus Maternus, Martianus Capella, Albumasar, Haly Abenragel, Guido Bonatti), mais on trouve également plusieurs auteurs modernes (Regiomontanus, Peurbach, Albert Pigghe, Johannes Stöffler). Les ouvrages de controverse sur l'astrologie ne figurent pourtant pas ici. On les trouve dans les *libri theologici*, signe que la controverse sur l'astrologie est considérée comme un point de doctrine théologique et pas de science.

1.3 Conclusion

Comment les théologiens font-ils leur choix entre l'une ou l'autre méthode pour questionner l'astrologie ? Il n'existe pas de règle générale : le choix reflète généralement sa préférence personnelle pour l'une ou l'autre théologie. Même si la scolastique est érigée en norme de la doctrine catholique, on peut ici rappeler les paroles très dures prononcées par Jansénius contre la scolastique traditionnelle, qui connaît de nombreux échos en France :

Pour vous parler naïvement, je tiens fermement qu'après les hérétiques, il n'y a gens au monde qui aient le plus corrompu la théologie que ces clabaudeurs de l'école, que vous connaissez. Que si elle se devoit redresser au style ancien qui est celui de la vérité, la théologie de ce temps n'auroit plus aucun visage de théologie pour une grande partie. [...] Je suis dégoûté un peu de Saint Thomas après avoir sucé Saint Augustin¹³.

À vrai dire, la façon scolastique et la façon positive d'aborder l'astrologie sont loin d'être totalement étanches. Ce constat n'est pas propre à cet objet d'étude, puisque la distinction entre théologie positive et théologie scolastique fait l'objet de nombreuses polémiques tout au long des 17^e et 18^e siècles, certains théologiens, comme Louis Ellie du Pin, allant jusqu'à nier qu'une telle distinction puisse exister en droit. Mais, dans le cas de l'astrologie, ce flou résulte de caractéristiques propres à l'histoire du débat théologique sur le sujet qui a toujours mêlé les deux façons d'argumenter. Premièrement, la discussion des autorités n'est pas une nouveauté du débat post-tridentin. Thomas d'Aquin appuie sa discussion sur l'astrologie sur les données de l'Écriture sainte et les autorités patristiques, et il débat de longuement la

¹³ Jansénius à Saint-Cyran, 5 mars 1621

position d'Augustin sur le sujet. Il y a eu, dès la scolastique médiévale, une volonté de se conformer à une tradition patristique en matière d'astrologie. Deuxièmement, le caractère de référence donné à la position de Thomas d'Aquin, dont la terminologie est reprise dans plusieurs textes magistériels, ne possède pas de bases claires : on ne sait si elle résulte de la rigueur de son argumentation ou de l'autorité propre du docteur angélique. Troisièmement, l'astrologie oscillant en philosophie et théologie, la théologie positive ne peut s'empêcher de faire appel à des définitions directement issues de la scolastique dès qu'elle veut caractériser son objet.

2 Le débat sur l'astrologie dans les cours de philosophie et de théologie

Dans la première moitié du 17^e siècle, les théologiens utilisent les cours qu'ils donnent en philosophie et en théologie comme support d'expression de leurs conceptions sur l'astrologie. En philosophie, le débat est développé dans un lieu canonique du cours de physique : la question dédiée aux relations entre le monde supralunaire et le monde sublunaire. En théologie, il n'a pas vraiment de place attirée : il apparaît dans des questions de la *Summa theologiae* plus ou moins reliée à la question astrologique. Que ce soit en cours de philosophie ou en cours de théologie, la façon d'argumenter des théologiens est quasiment la même : il s'agit d'établir les limites des influences célestes, la possibilité des prédictions individuelles, et la doctrine de l'Église à l'égard de l'astrologie judiciaire. Cette similitude dans la façon d'argumenter s'explique par deux raisons : tout d'abord, la question astrologique est à la frontière entre philosophie et théologie ; ensuite, il s'agit des mêmes personnes qui enseignent en cours de théologie et en cours de philosophie.

Quelques mots sur les positions développées dans ces textes. Les théologiens parisiens sont principalement intéressés par les aspects philosophiques et théologiques de la science des astres. Pour le reste, leur culture se limite à celle d'un étudiant de philosophie. Le reflux de connaissance sur les mathématiques comparativement à la situation du début du 16^e siècle est significatif : pour ce qui est de l'astronomie, ils connaissent le *De sphaera* de Sacrobosco, qu'ils doivent enseigner en cours de philosophie dont ils sont aussi professeurs, mais sont peu au courant des débats entourant Copernic, Tycho Brahe et Kepler ; pour ce qui est de l'astrologie judiciaire, ils ne semblent avoir lu aucune des sources principales anciennes ou modernes, pas même Ptolémée. Le jugement sévère de Mersenne à propos de l'ignorance des

théologiens en matière d'astrologie exprimé dans les *Quaestiones in Genesim* (1623) semble donc tout à fait justifié pour la période 1600-1630, même s'il faut noter que la génération suivante de théologiens, celle qui est active pendant les années 1630-1660, comble vite ce retard¹⁴. Ce manque de connaissance mathématiques est compensé par une bonne connaissance du traitement de l'astronomie et de l'astrologie par les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux, et une bonne connaissance des commentaires anciens et modernes du *De caelo*, y compris celui des jésuites de Coimbra, même s'ils rechignent à le citer explicitement (par gallicanisme vraisemblablement). Pour ce qui est des écrits des théologiens modernes sur l'astrologie, André Duval est le seul à citer Pereira, mais tous l'ont vraisemblablement lu. Pour ce qui est des textes magistériels, ils connaissent les références canoniques et conciliaires habituelles, mais aucun ne semble connaître la bulle de Sixte V, même le très « romain » André Duval, et seul Philippe de Gamaches mentionne la règle 9 de l'index. Cela semble confirmer l'inégale publicité de ces textes au début du 17^e siècle, et rend d'autant plus compréhensible le « rappel » sur le sujet de la bulle *Inscrutabilis* d'Urbain VIII en 1631. Dans la seconde moitié du 17^e siècle, le texte est plus systématiquement cité.

Du point de vue doctrinal, sans surprise, les maîtres parisiens sont attachés à la doctrine aristotélicienne scolastique des influences célestes, et à l'interprétation thomiste de la place des astres dans la création, notamment à travers la doctrine du gouvernement divin et de l'action médiatrice des astres. Le cadre thomiste s'y prêtant particulièrement, leur façon d'argumenter est celle de la théologie scolastique, et insiste sur les distinctions entre les types d'astrologie et la causalité céleste. Signe de l'essor de la théologie positive dans la première moitié du 17^e siècle, une discussion des autorités traditionnelles apparaît quelquefois : mais, mis à part chez André Duval, l'un des grands promoteurs de la théologie positive en France, elle reste limitée.

Sur la licéité des prédictions astrologiques, les théologiens sont divisés. Si beaucoup n'entrent pas dans les détails, ils distinguent grossièrement quatre types de prédictions : les prédictions individuelles nécessitantes ; les prédictions individuelles sur les événements de la

¹⁴ Par exemple, la *Cosmopoeia, sive Physiologia sacra* (1656), un cours de physique sacré destiné aux étudiants de théologie, le théologien toulousain Hyacinthe Chalvet expose les principes de bases de l'astrométéorologie, en s'appuyant sur l'exposé qu'en fait Mersenne dans les *Quaestiones in Genesim* (1623) : Hyacinthe Chalvet, *Cosmopoeia, sive Physiologia sacra* (Lyon: Jean Radisson, 1656), 194-95. De même, le théologien toulousain Emmanuel Maignan, dans sa *Philosophia sacra* (1661) mentionne dans sa réfutation de l'astrologie la récente *Institutio astronomica* de Pierre Gassendi (1656) : (Maignan, *Philosophia sacra* p. 228).

vie (mariage, profession, etc.) à titre spéculatif ; les prédictions individuelles à titre médical ; les prédictions météorologiques. Les prédictions générales comme les révolutions ne sont jamais discutées. Les prédictions politiques semblent considérées comme des prédictions individuelles sur les événements de la vie. Tous rejettent les premières, mais le thomisme permet normalement les trois autres. Or, ce point ne fait pas consensus, et les théologiens oscillent entre une condamnation sans appel et une tolérance relative.

2.1 L'astrologie dans les commentaires d'Aristote

2.1.1 Eustache de Saint-Paul



Famille des Poilly, *Portrait de Dom Eustache de Saint-Paul Asseline*, 17^e siècle, gravure, Abbeville : musée Boucher de Perthes, Photographie RMN-Grand Palais/Thierry Ollivier.

Prenons l'exemple du religieux cistercien Eustache de Saint-Paul, de nom civil Eustache Asseline¹⁵. Figure peu novatrice de la théologie parisienne, il défend au sujet de l'astrologie une position scolastique fidèle à la formulation thomiste dans toute sa littéralité : considérant que Dieu gouverne le monde par les causes secondes que sont les intelligences célestes, il affirme la licéité de toute prédiction astrologique du moment qu'elle ne se dit pas nécessaire.

Né en 1576 dans une famille d'avocats parisiens, Eustache Asseline étudie chez les jésuites au collège de Clermont où il a pour condisciple Bérulle, puis entre en théologie à la Sorbonne.

¹⁵ Jacob Schmutz, « Eustache de Saint-Paul », in *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, éd. par Jean-François Maillard, Dictionnaires et synthèses 3 (Paris: Classiques Garnier, 2015).

Il reçoit la licence (classé quatrième¹⁶) puis le bonnet de docteur en 1604. Il entre au couvent des Feuillants de Paris en 1606 où il prend le nom d'Eustache de Saint-Paul. Il y enseigne la philosophie et la théologie avec succès jusqu'à sa mort en 1640. En dehors de son œuvre d'enseignant, il n'a pas laissé de traces. On possède de lui une *Summa philosophiae quadripartita*, un manuel de philosophie aristotélicienne qui connaît un grand succès, puisqu'il est publié pour la première fois à Paris en 1609 et est réédité ensuite plus de vingt fois en France et à l'étranger au cours du 17^e siècle (Descartes dira même de lui qu'il est « le meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière¹⁷ »). Néanmoins, malgré ce témoignage élogieux, cette *Summa* est surtout un assemblage de textes récupérés dans des sources médiévales. Jacob Schmutz dit d'elle qu'elle n'est « ni inventive, ni bien argumentée, ni audacieuse » tout en restant « un utile résumé¹⁸ ». On possède également de lui une *Summa theologiae tripartita* (1613-1616), un commentaire sans grande originalité des thèmes au programme du cours de théologie de la Faculté, qui ne connaît pas un grand succès. Eustache de Saint-Paul est donc une figure traditionnelle et consensuelle qui reflète, par son conformisme, l'avis de la vieille génération des thomistes parisiens.

En matière d'astrologie, Eustache de Saint-Paul reprend à son compte tous les éléments fondamentaux du thomisme à propos du rôle des astres dans la création. Dans le premier volume de sa *Summa theologiae tripartita* (1613-1616), qui commente la *prima pars* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, il réaffirme la vérité de la doctrine du docteur angélique sur le gouvernement divin : partant comme lui de l'identification proposée par Denys l'Aréopagite des intelligences célestes avec les premiers degrés de la hiérarchie angélique, il voit dans ces anges un des moyens utilisés par Dieu pour gouverner le monde. Ainsi ces anges sont les « causes très universelles des choses », mais il ne leur est permis de gouverner les créatures sublunaires « animées ou inanimées, rationnelles ou dépourvues de raison », que par la médiation des causes secondes, en particulier l'influence des cieux (*coelorum influxus*) et la combinaison des éléments (*elementorum temperies*)¹⁹. À propos de la conservation du monde par Dieu, il affirme que cela est « probablement (*probabile*) » dû à

¹⁶ C'est-à-dire la meilleure place au mérite compte tenu du fait que les trois premières ont été réservées aux deux prieurs de Sorbonne et au plus important noble de Navarre.

¹⁷ Ed. Adam et Tannery III, 232

¹⁸ Schmutz, « Eustache de Saint-Paul », 665.

¹⁹ Eustache de Saint-Paul, *Summa theologiae tripartita : de Deo, rebusque divinis ac supernaturalibus*, vol. 1 (Paris: Charles Chastelain, 1613), 549-50.

l'influence des corps célestes²⁰. Dans la *Physica* de sa *Summa philosophiae quadripartita*, Eustache de Saint-Paul reprend également tous les éléments des bases de la physique des influences célestes thomiste. Dans la partie dédiée à la question du ciel et de ses propriétés (*Physica pars 2, tractatus 1 « De mundo et caelo », disputatio 2 « De caelo », quaestio 5 « quatenam sit proprietates coelorum ex parte formae »*), il défend ainsi, contre les « anciens interprètes d'Aristote », le fait que les cieux agissent sur les éléments inférieurs non seulement par le mouvement et la lumière, mais également par des vertus occultes appelées influences (*influentiae*) qui produisent au moins les effets des quatre qualités élémentaires²¹. Il fait une analogie entre ces influences et la vertu de l'aimant et donne différents exemples des effets de ces influences : l'héliotrope qui se tourne vers le Soleil, les marées, le coq qui chante au milieu de la nuit, les huîtres qui croissent avec la Lune. Néanmoins, il n'aborde que le cas du Soleil et de la Lune, et jamais celui des autres planètes, et n'aborde jamais la question particulière des horoscopes et influences particulières. Dans une question sur le destin (*Physica pars 1, tr. 2 « De causis », d. 3 « De causis per accidens », q. 3 « quod sit Fatum »*), il précise toutefois qu'il condamne l'opinion des « Chaldéens et astrologues » qui « postulent que le destin n'est rien d'autre que le ciel, duquel influence et constellations ils veulent que dépendent nécessairement (*necessario*) toutes les décisions humaines (*consilia humana*)²² ». L'emploi du terme « nécessairement » est significatif de l'adhésion de l'auteur au cadre thomiste de l'astrologie et il est vraisemblable qu'Eustache de Saint-Paul, sans pour autant se prononcer sur la vérité de l'astrologie ptoléméenne qu'il ne maîtrise probablement pas, ne souhaite pas interdire *a priori* toute forme de prédiction individuelle.

2.1.2 Charles-François d'Abra de Raconis

Charles-François d'Abra de Raconis tient une position similaire à celle d'Eustache de Saint-Paul²³. Né en 1580 (et non 1590 comme on le voit parfois) dans une famille calviniste d'officiers militaires et civils, convertie au catholicisme vers 1592 et récemment installée à Paris, il fait des études de philosophie à Paris, enseigne la philosophie au collège des Grassins

²⁰ Eustache de Saint-Paul, 1:557.

²¹ Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis: Tertia pars summae philosophicae, quae est Physica*, 1^{re} éd., vol. 3 (Paris: Charles Chastellain, 1609), 143.

²² Eustache de Saint-Paul, 3:73.

²³ Roger Ariew, « Abra de Raconis, Charles-François d' », in *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, éd. par Jean-François Maillard, Dictionnaires et synthèses 3 (Paris: Classiques Garnier, 2015).

puis au collège du Plessis, avec grand succès (il eut, dit-on, parfois quatre cents élèves dans ses classes). En 1616, il occupe une chaire de théologie au collège de Navarre, en qualité d'agrégé, et il reçoit le bonnet de docteur en 1618. Il entre dans une importante controverse en 1617 avec le pasteur Du Moulin, qui est vraisemblablement à l'origine du titre de prédicateur de la Cour et d'aumônier du Roi qu'il obtient dans cette période. Sa carrière est alors difficile à suivre. Il est toujours professeur de théologie à Navarre en 1624, puis cesse de revendiquer le titre²⁴. Dans les années 1630, il est avec Jean Jaubert de Barrault l'un des membres éminents de la Compagnie de la propagation de la Foi²⁵. Il est nommé évêque de Laval en 1639, puis à son retour à Paris en 1643, s'engage contre le jansénisme. Il meurt en 1646.

On possède de lui une *Summa totius philosophiae*, un cours complet de philosophie publié à Paris en 1617 et qui rencontre un très grand succès : elle est rééditée en 1622, puis régulièrement réimprimée sous forme d'ouvrages séparés. Lorsque Descartes exprime le souhait d'étudier les principaux manuels de la scolastique, Mersenne lui recommande la *Summa* d'Abra de Raconis. Celle-ci est très proche de celle d'Eustache de Saint-Paul. Pour Roger Ariew, la pensée de Raconis est « fondamentalement scolastique, mais possède également de fortes affinités avec la pensée moderne²⁶», notamment à propos de la conception de la causalité. On possède également de lui une *Tertia pars theologiae* sur l'incarnation et les sacrements, publiée à Paris en 1618, et qui ne fut guère remarquée.

Abra de Raconis n'aborde pas la question de l'astrologie dans son cours de théologie – malheureusement incomplet – mais il le fait dans son cours de philosophie, au lieu habituel : c'est-à-dire dans la partie de la physique traitant du ciel, à la question des influences et vertus causées par le ciel (*Physica, disputatio « De caelo et sphaera », sectio 4 « De affectionibus caelorum », quaestio 6 « De influxu et virtute causandi caeli »*)²⁷. Il s'y exprime en philosophe et en théologien. Sa position est particulièrement intéressante, car il est un des rares théologiens à citer et critiquer Pic de la Mirandole, qu'il oppose aux péripatéticiens sur la

²⁴ Le titre de « docteur et professeur à la sacrée Faculté de théologie » apparaît pour la dernière fois sur la couverture de sa *Metaphysica* : Charles-François d'Abra de Raconis, *Metaphysica, seu prima ac suprema scientia, nuper accuratius quam antehac composita, et numeris omnibus absoluta* (Paris: Denys de la Noüe, 1624).

²⁵ Catherine Martin, « La place des intellectuels dans les compagnies de la Propagation de la foi de Paris et de Lyon », *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, n° 6 (1 décembre 1999): 15-27.

²⁶ Ariew, « Abra de Raconis, Charles-François d' », 102.

²⁷ Nous utilisons l'édition de Cologne de 1629 : Charles François d'Abra de Raconis, *Summa totius philosophiae : Tertia pars philosophiae seu physica*, vol. 3 (Cologne: Petrus Cholinus, 1629).

question des vertus célestes occultes : alors que Pic qualifie les influences d' « asyle des ignorants », Abra de Raconis estime bien plus probable (*probabilius*) que, selon la sagesse des péripatéticiens, les choses célestes influent sur les inférieures, non seulement par le mouvement et la lumière, mais aussi par des « forces occultes » (*vires occultae*) ou « influences » (*influentiae*)²⁸. Il le prouve tout d'abord par l'exemple de la génération des métaux dans le sol ainsi que celui des marées ; il compare dans ces processus l'action du ciel à celle de l'aimant. Il le prouve ensuite par l'argument physique que les formes substantielles requièrent des vertus et facultés propres ; l'existence de formes substantielles distinctes suppose celle d'effets distincts ; or, il existe dans le ciel des formes substantielles distinctes, et en très grand nombre ; elles doivent donc posséder des effets distincts, différents de ceux de la lumière et de la chaleur.

À propos des prédictions, il reste très classique. Après avoir rappelé le fait que les vertus occultes professées par les astrologues judiciaires ne sont condamnées par l'Église qu'en tant qu'elles sont nécessitantes, il défend l'efficacité des influences célestes et le fait qu'elles peuvent incliner :

Denique obiicies hanc de occultis coelorum viribus et influentiis sententiam, multum favere astrologis iudiciariis, a tota Ecclesia condemnatis, qui futuros eventus ex coelorum et siderum circumspectione se praedicare posse gloriantur ; statim enim positis illis viribus occultis dicent ipsi Astrologi iudicarii tales eventus ob latentes illas vires necessario oriri, ergo omnino sunt explodendae.

Respondeo negando consecutionem antecedentis, re vera enim imperite, et imprudenter se posse necessario futuros eventus, saltem liberos praenuntiare pollicentur astronomi iudicarii, etiam positis influentiis : quia nec illae necessitatem inferunt, nec tollunt potentiam ad contrarium ; flectunt quidem, et inclinant, sed non cogunt hominum voluntates²⁹.

Pour les animaux, il affirme que les astres influent sur leur volonté, mais rappelle que cette inclination ne peut pas nécessiter. En outre, il rappelle l'argument augustinien des jumeaux (en citant également Grégoire le Grand), les difficultés de connaître le moment exact de la

²⁸ Abra de Raconis, 3:135B.

²⁹ Abra de Raconis, 3:136.

naissance, et en conclut, en reprenant l'expression des *Confessions*, que les astrologues font leurs conjectures par hasard.

Confirmatur, si enim coelorum influxus ita quemlibet inclinaret ut non posset se in contrarium reiicere, qui eodem tempore conciperentur, et de quorum genitura seu nativitate idem coeli thema describeretur, illic sane iisdem moribus forent praediti, eosdemque paterentur eventus : at qui ipsa experientia contrarium docet, nam ut alia mittamus exempla, Esaü et Iacob in sacris litteris eodem tempore geniti sunt, eodemque stellarum conspectu, et tamen constat eos varia vitae genera duxisse, ergo nequeunt Astrologi praenuntiare necessatio eventus futuros.

Respondent Genethliaci, seu illi qui natalitiam divinationem profitentur, licet mora quae inter ortum geminorum dignoscitur nobis exigua videatur, attamen respectu caelorum qui rapidissima vertigine circumvoluuntur ipsam esse insignem, et magnam inducere varietatem inclinationum in iis qui nascuntur.

Verum, erit qui eos refellat D. Gregor. homil. 10. super Evangelia hoc pacto : Si propterea a Iacob et Esaü non censentur nati sub eadem constellatione, quod non simul nati sint, sed unus post alterum : ob eandem causam iudicandum erit nullum hominem sub eadem constellatione totum nasci, non enim totus simul ex utero procedit, sed particulatim, et membratim : quare singulis membris singula erunt fata, quod ridiculum est.

Nec dicas pro illis Astrologis ea quae praenuntiarunt saepe evenisse, verbi gratia contigisse, ut Nero creatus Imperator matrem Agrippinam occideret, quod ab Astrologis in die nativitatis eius fuerat praenuntiatum, siquidem tam multa Astrologi isti dicunt, ut aliqua interdum eveniant, vel ut loquar cum Divo August. 7. Confess. cap. 6. *Coniecturae hominum saepe habent vim sortis*, et multa dicendo pleraque dicuntur ventura nescientibus iis qui dicerent, sed in ea non tacendo incurrentibus³⁰.

Ainsi, en terminant sa discussion physique par des arguments tirés d'Augustin et Grégoire le Grand, Abra de Raconis montre la difficulté pour les théologiens parisiens d'isoler le débat philosophique du débat théologique en matière d'astrologie. Ils considèrent que la question des prédictions est avant tout un point de doctrine chrétienne et qu'elle doit être traitée comme les autres questions théologiques.

³⁰ Abra de Raconis, 3:136.

2.2 L'astrologie dans les commentaires de la *Summa theologiae*

Chez les théologiens parisiens, le débat sur l'astrologie se déroule de manière discrète entre les années 1610 et 1640 à travers le support classique d'expression des idées théologiques que constitue les *Summa theologica* – des exposés synthétiques de la doctrine chrétienne élaborés à partir de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. C'est le cas en particulier de quatre figures majeures de l'enseignement théologique parisien du premier quart du 17^e siècle, Eustache de Saint-Paul, Charles François d'Abra de Raconis, André Duval et Philippe de Gamaches, tous profondément impliqués dans le renouveau de la scolastique post-tridentine. Ceux-ci élaborent sur l'astrologie un discours essentiellement doctrinal, cherchant à définir ce doit être l'attitude orthodoxe à son égard. Dans ce cadre, la doctrine thomiste est considérée comme une référence incontournable : les théologiens, s'inscrivant dans la droite lignée des positions romaines, la présentent comme l'unique formulation orthodoxe à l'égard de l'astrologie. Toutefois, cette unanimité de façade masque des désaccords profonds sur la question de la licéité des prédictions individuelles. Si des figures plus traditionnelles comme Eustache de Saint-Paul s'en tiennent à la stricte formulation thomiste acceptant les prédictions individuelles tant qu'elles se revendiquent non nécessaires, les figures montantes de la nouvelle théologie comme André Duval défendent sous l'autorité de Thomas des positions augustinienne avec le rejet de toute forme de prédiction individuelle.

2.2.1 La *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin : le nouveau support de l'argumentation théologique sur l'astrologie

Dans la première moitié du 17^e siècle, la théologie universitaire française choisit comme support privilégié d'expression d'imposants exposés synthétiques de la doctrine chrétienne intitulés *Summa theologica*, reprenant la forme et le contenu de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. Elle imite en ceci le choix effectué à partir des années 1580 par les universités de Salamanque et Alcalá, puis le *Collegio Romano* à Rome, qui aboutit notamment à la publication des monuments de la scolastique baroque que sont les *Scholastica commentaria in [Summam theologiae] angelici doctoris S. Thomae* du dominicain Domingo Báñez et les *Commentaria in [Summam theologiae] S. Thomae* du jésuite Gabriel Vázquez. À Paris, ce choix tient à des raisons à la fois doctrinales et pédagogiques. Le concile de Trente, qui a affirmé la prééminence doctrinale de Thomas d'Aquin, proclamé docteur de l'Église au terme du Concile

par Pie V en 1567, a rendu obligatoire son enseignement dans les facultés. Pour les théologiens parisiens, attachés à l'œuvre du docteur angélique depuis qu'elle a fait son retour à Paris dans les premières années du 16^e siècle sous l'impulsion des dominicains de Saint-Jacques, en particulier Pierre Crockaert, cette décision est reçue positivement puisqu'elle constitue la consécration d'une figure patrimoniale de l'Université. Dans ce cadre, la *Summa theologiae* devient la base de l'enseignement de la Faculté de théologie à la place du commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, progressivement abandonné à partir des années 1570³¹. On ne sait pas exactement quand la transition s'opère, mais elle est déjà effective pour la première génération de théologien active après les nouveaux statuts de 1598-1600³².

À la différence des commentaires élaborés par les théologiens de Salamanque, Rome ou Louvain à la même période, encore marqués par la tradition médiévale et attachés à l'approche systématique, question par question de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, les *Summa theologica* parisiennes adoptent un format beaucoup plus thématique et sélectif. Le commentaire est ainsi structuré autour des grandes notions abordées successivement au cours du cursus de théologie, qui déterminent l'ordre et le choix des questions qui seront discutées : ainsi, dans le commentaire de la *prima pars* ne sont traitées que les questions portant sur Dieu, la Trinité et les anges, ce qui correspond au programme du baccalauréat ; dans le commentaire de la *prima* et de la *secunda secundae* celles sur la loi, l'action humaine et le péché, ce qui correspond à la première partie du programme de la licence ; dans le commentaire sur la *tertia pars* celles sur l'incarnation et aux sacrements, ce qui correspond à la seconde partie du programme de licence³³. L'objectif est d'expliquer les grands thèmes de l'enseignement théologique post-tridentin à partir de questions choisies de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin complétées par les nouveaux apports de la théologie positive,

³¹ L'abandon de l'enseignement des *Sentences* à Paris se constate dès les années 1570 avec l'effondrement des impressions du texte de Pierre Lombard par les imprimeurs parisiens, qui avaient culminées pendant la décennie 1550-1560. La dernière édition parisienne date de 1575 (catalogues USTC + BNF). Ailleurs en Europe, le déclin se produit plus lentement. On trouve des éditions lyonnaises jusqu'aux années 1590, et des éditions allemandes jusqu'aux années 1620. L'enseignement des *Sentences* est rappelé dans les statuts de 1598, tout comme le schéma classique des cinq années d'études avant de devenir bachelier (c'est-à-dire 2 années de lecture des sentences, suivies de 3 années de cours de théologie scolastique). En réalité l'usage de commenter les sentences a déjà disparu, puisque dès les années 1610, la Faculté de théologie n'adopte plus que le parcours de 3 années.

³² À la différence de la Faculté des arts, le contenu des cours de la Faculté de théologie ne fait pas l'objet de statuts précis (Broclliss). On le connaît toutefois à travers les nombreux cours manuscrits qui nous sont restés.

³³ Pour le programme de théologie voir : Laurence W. B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History* (Oxford: Clarendon press, 1987), 233.

notamment l'érudition patristique, mais le rapport entre les deux varie grandement. Si Nicolas Ysambert reste attaché à l'ordre et au contenu des questions de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, Philippe de Gamaches et André Duval se contentent d'en garder le plan général en rappelant dans le corps du texte les références thomistes intéressantes pour leur propos. De façon significative, les théologiens parisiens choisissent généralement le terme de *Disputationes* plutôt que celui de *Commentaria* pour désigner leurs ouvrages, afin de marquer leur distance avec le commentaire sur le modèle médiéval.

Cette évolution du rapport à l'œuvre du docteur angélique a des répercussions importantes sur le cadre de discussion de l'astrologie. En effet, l'astrologie est un thème classique de discussion dans les commentaires de l'œuvre de Thomas d'Aquin. La q. 115 de la *prima pars* ayant pour thème « l'action de la créature corporelle » et la q. 95 de la *secunda secundae* ayant pour thème « la divination » donnent lieu, chez les commentateurs de Coimbra, Salamanque ou Louvain, à d'importants développements sur le sujet – surtout pour la deuxième question. Or, à Paris au début du 17^e siècle, ces questions ne sont plus commentées³⁴. Cela n'empêche pas certains maîtres parisiens de glisser dans leur commentaire de la *Summa theologiae* des développements sur l'astrologie. Mais ils le font dans des lieux inhabituels pour l'exercice : par exemple, chez Philippe de Gamaches, ils s'insèrent dans les discussions sur les causes du mouvement de la volonté ; chez André Duval, dans les discussions sur la mort. Ce déplacement du débat a une conséquence importante, il coupe les théologiens d'un cadre polémique imposé par la *Summa theologiae* : l'ordre de la création pour la q. 115 de la *prima pars*, et la divination pour la q. 95 de la *secunda secundae*. Dès lors, les théologiens parisiens sont plus libres de discuter l'astrologie dans le cadre doctrinal dans lequel ils ont l'habitude de discuter depuis la fin du 16^e siècle, c'est-à-dire les hérésies sur le libre arbitre et les superstitions.

Il n'y a guère de raison de penser que ces développements ont eu une place officielle en cours de théologie. Néanmoins, ils constituent de précieux témoignages de la position des théologiens parisiens sur l'astrologie. En outre, ces maîtres étant souvent également des professeurs de philosophie, leur point de vue sur la *Summa theologiae* peut être mis en

³⁴ Notons que le thème de la divination revient dans la seconde moitié du 17^e siècle, notamment dans les commentaires de la *Summa theologiae* de Martin Grandin.

perspective avec leur commentaire du *De caelo* d'Aristote, en particulier à propos de la question des influences célestes.

2.2.2 André Duval



Jean Le Blond (cercle), *Portrait d'Andreas Duvallius*, 17^e siècle, gravure, Naples : Museo di Capodimonte (CN : 1500342614), Photographie Catalogo dei Beni Culturali.

Le cas d'André Duval est particulièrement intéressant, puisqu'il est celui des théologiens parisiens qui développe le plus longuement son point de vue sur l'astrologie dans son commentaire de la *Summa theologiae*. Il est aussi le plus sévère, en rejetant tout type de prédiction, ce qui nous incite à penser qu'il est le principal rédacteur de la censure de 1619 contre les astrologues dont il partage la signature avec Philippe de Gamaches et Nicolas Ysambert. Né à Pontoise en 1564, fils d'un avocat au Parlement, il est élève des jésuites puis étudie le droit et la théologie à Paris³⁵. Il est licencié et reçu docteur en 1594 (ou 1591) en étant classé premier, est ordonné prêtre, et prêche dans plusieurs villes du royaume. Un temps ligueur, il rejoint rapidement le parti royal, et se fait remarquer. En 1596, Henri IV le nomme à la tête d'une des deux premières chaires royales de théologie en France qu'il vient de créer, conjointement avec Philippe de Gamaches. Il en devient l'un des plus célèbres

³⁵ Jean Lesaulnier, « Duval, André », in *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, éd. par Jean-François Maillard, Dictionnaires et synthèses 3 (Paris: Classiques Garnier, 2015).

titulaires. Personnage très politique, il est impliqué dans les principales querelles de son temps, notamment sur le gallicanisme, où il se tient sur une ligne fine défendue par le pouvoir royal, en condamnant le richisme, mais en souscrivant également (quoiqu'apparemment sous la contrainte) à la censure du jésuite Santarelli défendant les prétentions temporelles pontificales. Il est également très impliqué dans la Contre-réforme religieuse : proche de Mme Acarie et Vincent de Paul, il est nommé en 1603 supérieur des carmélites de France par le pape Clément VIII. Il meurt en 1636 alors qu'il occupe la fonction de doyen de la faculté.

On possède de lui plusieurs traités d'ecclésiologie et un grand commentaire de la *prima secundae partis* de la *Summa theologiae* de Thomas publié après sa mort en 1636. Cet ouvrage se divise en deux volumes. Le premier est composé de six traités sur : 1) le libre et le volontaire, ainsi que l'action humaine ; 2) le péché ; 3) les lois ; 4) la grâce ; 5) les fins dernières (la mort, le purgatoire, la résurrection, le jugement dernier) ; 6) les indulgences. Le second se divise en quatre traités sur les trois vertus théologiques et le souverain pontife. Duval aborde la question de l'astrologie dans le traité sur les fins dernières, dans la section sur la mort, en se demandant s'il est possible, au moyen des constellations célestes, de prédire le moment de la mort, la profession et les divers événements de la vie d'un individu (*tractatus 5, quaestio 1, articulus 7*). Cette question est en fait un prétexte pour introduire une longue réfutation de l'astrologie, où il condamne non seulement les prédictions individuelles, même à titre spéculatif, mais également toute forme de prédictions météorologiques.

La réfutation de Duval est une habile synthèse de l'approche scolastique parisienne de la question de la légitimité de l'astrologie, attachée à distinguer les différents types d'astrologie et discuter les limites de la causalité céleste, et de l'approche caractéristique de la théologie positive, attachée à discuter à partir des points de vue des autorités en les contextualisant historiquement. Ses sources sont principalement scolastiques et patristiques, mais il mentionne également une source moderne, le jésuite Pereira, dont il a lu l'*Adversus fallaces et superstitiosas artes*.

Duval commence par énoncer une série de distinction sur les différents types d'astrologues : ceux qui se consacrent à la contemplation des choses célestes, une activité louable et digne d'être recommandée, et ceux qui, à partir de l'horoscope de naissance des hommes, portent un jugement sur leur état de vie ou leur mort, et qu'on appelle astrologues

judiciaires ou généthliques³⁶. Il précise ensuite les points polémiques, dont il contextualise historiquement le débat. Il rappelle que l'astrologie judiciaire est née chez les Égyptiens, et que, parmi ses disciples notables, figurent les hérétiques priscillianistes, contre lesquels se sont élevés les Pères de l'Église, mais aussi Pierre d'Ailly, dont Duval condamne l'opinion sur la concordance entre l'astrologie et l'histoire comme « fausse, vaine, superstitieuse et diabolique ». Il introduit ensuite une distinction sur les différents types de prédictions astrologiques : les premières sont naturelles et corporelles (*naturalia et corporea*) comme les sécheresses ou les pluies, les secondes sont civiles et libres (*civilia et libera*) qui proviennent et dépendent de l'homme en tant qu'il est rationnel. Il annonce qu'il se concentre principalement sur les secondes et cela l'amène au cœur de son argumentation, divisée en trois grandes *conclusiones* : 1) les choses qui dépendent de la volonté humaine, ne peuvent en aucune façon être causées par les astres ; 2) les constellations ne sont pas des choses en soi ni des causes en soi ou par accident des événements de la vie humaine ; 3) non seulement les astres ou constellations ne sont pas cause en soi ou par accident des événements de la vie humaine, mais ils n'en sont pas non plus le signe, et encore moins le signe infallible. Pour chaque *conclusio*, Duval commence par un énoncé des autorités bibliques, conciliaires, canoniques et patristiques, puis il enchaîne par des arguments qui sont principalement de deux sortes : les premiers sont tirés de la philosophie aristotélicienne scolastique et montrent l'impossibilité de justifier rationnellement l'existence ou l'action des influences célestes astrologiques, les seconds sont tirés de l'expérience commune (avec notamment l'argument des jumeaux) qui montre qu'on n'observe pas les effets des influences célestes. Duval n'innove pas dans les arguments évoqués qui se retrouvent dans les sources classiques (par exemple Augustin, Cicéron ou Phavorinus cité par Aulu-Gelle) ou chez Pereira (et De Angelis). Quand il peut, il appuie ses arguments par des citations bibliques en montrant la concordance de la raison avec l'autorité de l'écriture. Il discute également les lieux communs bibliques comme le *liber caeli* d'Isaïe, l'étoile des mages, le « Erunt signa in sole et luna et stellis » de Matthieu 24, etc. en réfutant l'interprétation pro astrologique du texte.

Duval se revendique de l'autorité de Thomas d'Aquin, mais en réalité, il s'éloigne grandement du docteur angélique dans ses conclusions. À propos des prédictions

³⁶ André Duval, *Commentarium in primam secundae partis Summae D. Thomae*, vol. 1 (Paris: Sébastien Cramoisy, 1636), 494a (D).

individuelles, il s'attache constamment à montrer leur absence de fondement en reprenant les arguments augustinien sur les jumeaux, ou en montrant à partir de la philosophie aristotélicienne que la causalité céleste ne peut être qu'universelle et non particulière. En outre, même à propos des prédictions météorologiques, il se montre très critique. Tout au début de son texte, il précise qu'il ne discutera pas des prédictions astrologiques naturelles et corporelles, en concédant que, puisque d'après le traité *De ortu et interitu* d'Aristote le monde inférieur est sujet (*subiectus*) et connexe (*connexus*) aux mouvements et *laciones* (trépitations ?) du monde supérieur, les astres peuvent causer et signifier certaines mutations dans l'air et la terre³⁷. Toutefois – et on retrouve ici l'expression de la censure de 1619 ainsi que le contenu de la critique des *Quaestiones in Genesim* de Mersenne (1623) – il affirme que nous faisons l'expérience que, le plus souvent, les astrologues divaguent honteusement (*turpiter hallucinari*) dans la prédiction des événements naturels : « Illudque ita frequens est, ut ex observationibus, quas iactant se habere, non possit ars, et scientia ulla, quae obiecti sui certitudinem habere debet, comparari³⁸. »

Dès lors, Duval, sous couvert d'une explicitation des propos de Thomas, défend en réalité une thèse forte déniait toute légitimité à l'astrologie. À propos des prédictions individuelles, même spéculatives, il conclut que l'astrologie judiciaire est un péché mortel, assimilable à l'hérésie, et que les astrologues sont des hérétiques et des restes des anciennes idolâtries (*haeretici et reliquiae veteris idololatriae*). À propos des prédictions météorologiques, il ne prononce pas de condamnation théologique, mais souligne l'erreur fréquente des astrologues sur le sujet. Il montre que l'interprétation parisienne de Thomas n'est pas incompatible un rejet radical de l'astrologie. Néanmoins, le fait que ce soit le plus « jésuite » des maîtres parisiens qui défende cette position montre aussi qu'elle reste associée à une influence doctrinale étrangère à la Sorbonne.

La position de Duval, malgré sa sévérité, n'est pourtant pas dépourvue d'ambiguïté. En effet, contrairement aux autres théologiens parisiens, et malgré la sévérité de ses propos, Duval laisse entendre que le discours sur l'astrologie naturelle échappe à l'autorité théologique. Ses arguments contre elle sont uniquement des arguments tirés de l'expérience. À bien des égards, le ton général de cette réfutation est concordiste : la raison naturelle vient

³⁷ Duval, 1:494B (C).

³⁸ Duval, 1:494B (D).

confirmer la condamnation religieuse de l'astrologie. Mais on peut également y voir un message plus profond : en réinterprétant la position thomiste à la lumière de la raison naturelle, Duval laisse la porte ouverte à une autonomie du discours scientifique sur l'astrologie, qui pourrait même aller jusqu'à contredire la position thomiste. C'est parce que, sur le point précis des prédictions naturelles, l'autorité de Thomas ne s'applique pas, Duval peut se permettre de condamner radicalement toute forme d'astrologie.

2.2.3 Philippe de Gamaches



Léonard Gaultier, *Ph. de Gamaches, Dr. de Sorbonne*, 1625, gravure, Paris : Louvre département des arts graphiques (4665 LR/recto), Photographie Musée du Louvres/L. Chastel

Philippe de Gamaches fournit un autre exemple d'influence extra parisienne, mais cette fois-ci romaine et magistérielle, puisque le théologien est plus attaché au texte de la règle 9 de l'*Index* qu'aux prises de position jésuites au sujet de l'astrologie. Il est avec André Duval et Nicolas Ysambert l'un des trois rédacteurs de la censure de 1619 contre les astrologues de la Faculté de théologie. Né en 1568, ses premières années n'ont pas laissé de traces. Il fait apparemment ses études en Sorbonne, dont il devient prieur. En 1598, il est licencié en étant classé premier, puis est reçu docteur. Avec Duval il est chargé de l'une des chaires de théologie créées par Henri IV en 1596. Sa vie s'identifie alors avec celle de son institution dont il devient l'une des membres les plus célèbres au début du 17^e siècle, après Duval. Moins politique que son comparse, il est toutefois fréquemment invité à s'exprimer sur les affaires ecclésiastiques

et théologiques où il défend une certaine modération. En particulier, pendant l'affaire d'Edmond Richer, il refuse de le condamner ouvertement. Il meurt le 21 juillet 1625.

On possède de lui un grand commentaire de la *Summa theologiae* en trois volumes dédiée au cardinal de Richelieu, publié après sa mort par ses neveux (1627, réimpression en 1634), qui commente des questions choisies de la *prima pars* sur Dieu, la Trinité, les anges (Ia pars, q. 1-64, 108-109, 112-113), de la *prima secundae* sur l'action humaine, le péché, les lois, la grâce (Ia IIae q. 1-20, 71-88, 90-114), de la *secunda secundae* sur la foi et les atteintes à la foi (IIa IIae q. 1-27), et de la *tertia pars* sur l'incarnation et les sacrements. Gamaches aborde la question de l'astrologie dans les questions dédiées à la volonté humaine, à propos des causes externes des mouvements de la volonté (Ia IIae q. 9)³⁹. Il s'interroge successivement sur la possibilité pour Dieu, les anges et les astres d'influer sur la volonté humaine. Son affirmation (*tertia conclusio*) est la suivante : la volonté ne peut être mue par les corps célestes de façon directe et immédiate, et encore moins de façon certaine et infaillible⁴⁰. L'affirmation n'a aucune originalité, néanmoins Gamaches en profite pour développer une condamnation de l'astrologie judiciaire organisée selon le plan typique de la théologie positive post-tridentine. Son argumentation, malgré sa brièveté, reste érudite et précise. Elle servira de base à la discussion similaire que l'on trouve dans la *Theologia quadripartita Scoti* du franciscain Jean-Gabriel Boyer, un manuel peu original de théologie scotiste, qui rencontre un grand succès à fin du 17^e siècle et au début du 18^e siècle en France et en Italie⁴¹.

Gamaches commence par discuter les lieux communs bibliques sur le sujet : Isaïe 44 et 47, Jérémie 10, Ecclésiaste 8 et 10 et Proverbe 27. Il poursuit en invoquant le concile de Braga, celui de Tolède, et enfin la règle 9 de l'*Index* qu'il place sous l'autorité du Concile de Trente. À notre connaissance, il est le seul théologien français de cette époque à la citer ouvertement. Il énonce ensuite une liste de Pères de l'Église et le canon *De maleficis et mathematicis*. Il ne cite pas les canons ecclésiastiques contre la divination, ce qui nous invite à penser que les

³⁹ Philippe de Gamaches, *Summa theologica*, vol. 2 (Paris: Sébastien Cramoisy, 1627), q. 9, « tertia conclusio », 108B-109B.

⁴⁰ Gamaches, 2:108B. : « voluntas non potest moveri a corporibus caelestibus directe immediate, ac muto minus moveri certo infallibiliter »

⁴¹ La discussion se trouve dans la 4^e édition de 1678, nous n'avons pas vérifié les éditions précédentes de 1665-1671, 1671, 1677 : Joannes Gabriel Boyvin, *Theologia quadripartita scoti : tertia pars seu theologia moralis*, vol. 3 (Paris: Edmond Couterot, 1678), 82B-84B.

théologiens français n'ont pas l'habitude de les utiliser. Il conclut ce premier développement en avançant une position thomiste, quoique présentée de manière négative.

Les corps célestes [...] agissent sur notre volonté de façon indirecte, dans la mesure où ils affectent de diverses manières notre corps, nos sens internes et notre appétit sensible ; d'où le fait qu'une quelconque inclination ne peut agir immédiatement sur la volonté que par l'unité du supposé et de l'âme rationnelle. [Les corps célestes] ne peuvent cependant pas le faire de façon directe et immédiate, et encore moins certaine et infaillible⁴².

Le théologien défend alors la vérité de l'adage ptoléméen « l'homme sage domine les astres », que « les chrétiens doivent professer avec plus d'ardeur ». Et il affirme avec Augustin (*La cité de Dieu*, 5) que puisque Dieu a créé les cieux et tout ce qu'ils contiennent, l'influence, la vertu, et le mouvement qu'il leur communique, c'est lui faire une grande injure de lui soumettre le genre humain. Il affirme également que c'était là l'erreur des Priscillianistes.

Gamaches répond ensuite à deux objections. La première provient d'une citation d'ouvrage perdu, la *Narratio Ioseph*, que l'on retrouve dans les fragments d'Origène cités par Eusèbe. Dans cette citation, le patriarche Jacob annonce à ses fils qu'il a vu leur avenir dans les tables du ciel (« Ego vidi in tabulis caelis quae ventura sunt vobis »). Le théologien écarte d'abord l'application à ce passage de l'autorité d'Origène, puisque celui-ci ne fait que parler par la voix d'un autre, et ne donne pas son propre avis. Il affirme ensuite que ce livre est clairement apocryphe (*plane apocryphus*). La seconde objection est la métaphore du « livre du ciel » que l'on retrouve chez Isaïe. L'auteur la discute plus longuement et donne deux réponses : la première est qu'Isaïe utilise les termes des païens auxquels il s'adresse, la seconde est que le ciel raconte effectivement les merveilles de Dieu, mais il le fait par la vitesse incroyable, l'équilibre et la proportion des cieux, par les divers aspects des planètes, leur lever et leur coucher, leurs mouvements et rétrogradations, et par les éclipses, qui ont été prévues et prédites depuis le commencement du monde. Le ciel n'est pas un livre où le destin des hommes est fatalement inscrit. Ces deux objections sont curieuses, car il s'agit de références que l'on retrouve surtout dans des textes kabbalistes (elles sont notamment reprises par Gaffarel dans *Les curiositez inouyées* (1629)). Gamaches les a peut-être tout simplement

⁴² Gamaches *Summa*, vol 2, P. 109B : « caelestia corpora [...] agant in voluntatem nostram indirecte, quatenus variis modis afficiunt corpus nostrum, et sensus internos, et appetitum sentientem, unde statim quaedam inclinatio in voluntate, ob unitatem suppositi, et animae rationalis ; non tamen directe immediate id possunt, ac multo minus certo infallibiliter. »

reprises du commentaire de Jérémie 10, 2 par Cornelius a Lapide, qui mentionne les mêmes références. Le fait qu'il les discute montre néanmoins que les textes de la kabbale sont mieux connus que ne l'imagine au sein de la Faculté de théologie au début du 17^e siècle.

La position de Gamaches, malgré sa proximité avec celle de Duval, s'en écarte nettement. En effet, alors que Duval sous-entend l'autonomie du discours de la raison naturelle sur l'astrologie, Gamaches dogmatise l'interprétation thomiste y compris sur les prédictions naturelles. C'est parce que l'autorité de Thomas s'applique également dans ce qui a trait à la raison naturelle que Gamaches concède les prédictions individuelles.

2.3 Conclusion

Ainsi, malgré un ton général sévère à l'égard de l'astrologie judiciaire, les théologiens parisiens tiennent des positions nuancées et diverses à son égard dès qu'il s'agit de discuter la doctrine dans le cadre de la théologie scolastique et positive. Certains, comme Philippe de Gamaches, tout en citant volontiers Augustin, préfère s'en tenir à la lettre de la position thomiste et de la règle 9 de l'Index dès qu'il s'agit de préciser exactement le contenu de la condamnation : dès lors, ils ne condamnent les prédictions individuelles qu'en tant qu'elles s'affirment déterministes ou sortent du cadre de l'astrologie naturelle. D'autres, comme André Duval, défendent une attitude augustinienne et condamnent sans appel toute forme de prédictions astrologiques. Les positions de ces différents docteurs en théologie sont représentatives de celles que l'on peut trouver chez les professeurs de théologie scolastique à Paris ou dans les autres facultés de théologie française jusque dans la seconde moitié du 17^e siècle : à cet égard, les propos tenus sur l'astrologie par Martin Grandin, professeur de théologie à la Sorbonne de 1638 à 1691, dans son cours de théologie publié pour la première fois en 1712, ne se différencient guère de ceux tenus plus d'un demi-siècle plus tôt. Une telle stabilité dans le débat théologique montre que celui-ci a atteint une impasse : malgré le désir général de condamner l'astrologie judiciaire sous toute ses formes, la tradition doctrinale dont se revendiquent les théologiens parisiens leur impose de respecter la tolérance thomiste à son égard.

3 La censure de 1619, une clarification doctrinale

Le 22 mai 1619, la faculté de théologie de Paris fait paraître une censure contre « ceux qui s'employent à faire des horoscopes et nativitez », la première clarification de la Faculté de théologie depuis l'affaire Simon de Pharès.

3.1 Une censure de commande contre Morgard ?

Le document original n'est pas connu (il n'apparaît pas dans la compilation de Duplessis d'Argentré), et nous n'en possédons qu'une traduction publiée par Mersenne dans les *Préludes de l'Harmonie universelle* en 1634⁴³. Si l'on considère les autres documents officiels traduits par le minime, celui-ci est un traducteur fidèle, on peut se fier à son texte. Le texte est daté du 22 mai 1619 et signé par André Duval, Philippe de Gamaches et Nicolas Ysambert, tous trois professeurs de la Faculté de théologie de Paris et spécialistes de Thomas d'Aquin.

Le contexte précis de parution de la censure n'est pas connu. Notre hypothèse est qu'il s'agit vraisemblablement d'une réponse apportée par la Faculté de théologie à une question du Parlement, peut-être suite à la publication du *Manifeste* et de la *Seconde partie du manifeste* de l'astrologue et rédacteur d'almanachs Noël-Léon Morgard, étudié plus en détail dans le chapitre 10. Les dates correspondent : la date de la censure correspond au retour de Morgard dans les presses. Toutefois, la censure semble réagir à un ensemble de publications, et non à une publication spécifique. Son format est très original. Tout d'abord, elle ne vise ni un texte particulier, ni une doctrine, mais une profession, qui est toutefois abordée sous un angle doctrinal : « la profession de ceux qui s'employent à faire des Horoscopes et Nativitez, et croient neantmoins que les Astres et influences celestes nous inclinent seulement, sans apporter aucune nécessité⁴⁴ ». Cet intitulé est étrange et unique, il nous semble, dans l'histoire des censures de la Faculté. Il traduit un problème à la fois juridique et théologique, car la caractérisation des professions est le propre du droit civil, tandis que la question de l'inclinaison correspond à l'interprétation de la pensée de Thomas sur l'astrologie. Cette formulation s'accorde bien avec le cas d'un astrologue qui justifie sa profession en invoquant

⁴³ André Duval, Philippe de Gamaches, et Nicolas Ysambert, « L'on demande si la profession de ceux qui s'employent à faire des Horoscopes et Nativitez, et croient neantmoins que les Astres et influences celestes nous inclinent seulement, sans apporter aucune nécessité, est bonne et licite, ou bien meschante ou illicite [Faict à Paris, ce 22 de May, 1619.] », in *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M., par Marin Mersenne* (Paris: Henri Guénon, 1634), 27-33.

⁴⁴ Duval, Gamaches, et Ysambert, 27.

l'autorité de Thomas d'Aquin et en se réfugiant derrière l'affirmation que ses prédictions sont spéculatives puisque les astres ne nécessitent pas. Notons enfin que le texte n'a pas eu de publicité. On ne le connaît qu'à travers la copie de Mersenne, ce qui incite à la voir en lui un document répondant à une question particulière hors du cadre habituel de la censure.

La censure est très probablement une commande du Parlement en réaction aux diverses publications d'almanach des années 1610, et à la publication d'un nouvel almanach par Morgard en particulier. Il est vraisemblable que les événements se sont déroulés ainsi : Morgard, de retour des galères, fait paraître un nouvel almanach (perdu). Cela choque le Parlement qui cherche un moyen de le faire condamner, mais ne peut le faire puisque son almanach est rédigé avec prudence. Il commande donc une censure à la Faculté de théologie pour pouvoir avoir la légitimité de le condamner. Celle-ci s'exécute volontiers et compose la censure. Morgard est censuré et, par prudence, il s'exile à Avignon, où il rédige ses *Manifestes* pour plaider la cause de l'astrologie.

3.2 Une interprétation officielle de la position thomiste

Ce texte justifie la condamnation de la pratique des horoscopes et nativités, ainsi que ceux qui en font profession, et donne une interprétation officielle de la position de Thomas d'Aquin.

La première partie du texte est une condamnation de la profession de « ceux qui s'employent à faire des horoscopes et nativitez ». Les docteurs de la Faculté de théologie affirment que la profession est totalement « illicite et damnable » et « ne doit estre aucunement tolérée en une Republique ». Ils invoquent contre elle « l'expérience journalière » qui nous apprend « la vanité, l'incertitude, et faulseté d'icelle », et également différentes autorités scripturaires et magistérielles. En premier lieu vient l'Écriture sainte, avec les versets de Jérémie 10, 2-3 et Isaïe 41, 23. Elle est suivie de l'autorité de « tous les théologiens » avec l'affirmation catéchétique « creavit Deus omnia propter hominem, hominem vero propter se » qui montre que les astres ne peuvent avoir aucune force sur les événements qui dépendent de la liberté humaine. Puis vient l'autorité des « Peres anciens » avec la condamnation des Priscillianistes, comme l'affirme Grégoire le Grand dans la dixième homélie sur les évangiles. Enfin les théologiens rappellent la censure de Simon de Pharès « qui se qualifioit de medecin et astrologue », et dont les livres furent « solennellement condamnés par arrest à estre bruslez ». Ils copient la conclusion de la censure qui condamne les livres

d'astrologie. La similitude entre les arguments avancés et ceux présents dans le commentaire de la *Summa theologiae* d'André Duval nous incitent à voir dans le théologien parisien le principal rédacteur de cette partie du texte.

La seconde partie du texte s'intéresse au cas où les astrologues affirment que les influences sur lesquelles ils spéculent n'apportent aucune nécessité, mais « enclinent et induisent » seulement, c'est-à-dire le cadre permis par l'interprétation conciliante de Thomas d'Aquin. Les docteurs rappellent premièrement le cadre théologique général, c'est-à-dire qu'il est impossible que les astres aient une influence nécessaire et directe sur la volonté.

Et quand est de ce qu'alleguent costumierement ceux qui se meslent de ladicte profession, qu'ils n'entendent pas que lesdites influences et constellations ayent pouvoir de forcer et contraindre les hommes ausdits evenemens, mais que seulement elles les y enclinent et induisent. Nous répondons premierement que c'est un (sic) erreur de penser que les Astres ayent en soy la force d'encliner directement la volonté des hommes, de laquelle, comme nous avons dit, dependent lesdits evenemens : pource qu'il ny a que Dieu seul qui le puisse : et de fait il n'agit point autrement sur la volonté que par induction ou inclination, soit efficiente, soit objective, ne la forçant aucunement, ains la laissant comme dit le Sage, *in manu consilii sui*⁴⁵.

Est ensuite abordée la possibilité pour les astres d'influer par accident et indirectement sur la volonté, par le biais des dispositions du corps, c'est-à-dire la possibilité envisagée par Thomas. La réponse est plus alambiquée. D'un côté, les docteurs n'osent pas contredire ouvertement le docteur angélique et accordent la possibilité d'une telle influence (« on pourroit dire que »). De l'autre, ils contournent l'obstacle en affirmant que le fait de « prédire » des événements attribuables au libre arbitre comme les honneurs ou le mariage est comme leur donner assurance, c'est-à-dire les considérer comme une certitude et donc retomber dans le schéma d'influences nécessitantes. À ce titre, ils constituent un abus :

Secondement, encore qu'on pourroit dire que les Astres nous induisent et enclinent par accident, et indirectement, causans par leurs influences diverses dispositions en nos corps, lesquelles induisent la volonté à certaines choses, neantmoins c'est un abus du tout insupportable, de donner pour cela assurance desdits evenemens : comme par exemple, de predire aux uns qu'ils seront riches, aux autres qu'ils parviendront à de grands

⁴⁵ Duval, Gamaches, et Ysambert, 30-31.

honneurs, ou qu'ils mourront d'une telle maniere, ou épouseront une telle femme, pource que ces choses et autres semblables dependent de bien d'autres causes que desdites constellations, comme il est assez notoire⁴⁶.

La conclusion retombe tant bien que mal sur les propos de l'*Index*, en autorisant les jugements sur les humeurs et les complexions corporelles. Elle précise néanmoins que ces jugements sont « fort mal assuré ». Ensuite, elle affirme que faire des prédictions hors de ce cadre et en donner assurance est une superstition diabolique. Les docteurs aboutissent toutefois à la conclusion, qui est la condamnation des almanachs qui affichent des prédictions astrologiques.

De sorte, que si l'on peut par lesdits Horoscopes et constellations, porter quelque jugement (lequel est tousjours fort mal assuré) ce n'est sinon que des humeurs et complexions corporelles : que si l'on veut passer plus outre, et en donner assurance, c'est chose supersticieuse, diabolique, et qui doit estre severement punie par les Magistrats, et ce d'autant plus qu'aujourd'huy nous voyons ce mal en grande vogue : tesmoin qu'il ne se publie à present aucun Almanach, qu'il n'y aye à la fin de tous les quartiers de Lune, de ces sortes de prognostics, qui sont choses abominables, et d'où il peut arriver de grands maux en la Republique⁴⁷.

Cette conclusion est très ambiguë. Elle contredit la première partie de la censure qui réproouve totalement ceux qui font profession des horoscopes et nativités, c'est-à-dire non seulement les horoscopes de naissance, mais également tous les autres types d'horoscopes. En outre, elle contredit la condamnation précédente assimilant le fait de prédire au fait de donner assurance : en effet, donner assurance n'est ici qu'une condition supplémentaire au fait de « passer plus outre » les prédictions sur les humeurs et les complexions naturelles. À la différence de la première partie de la censure, qui fait apparaitre la position claire contre les prédictions individuelles défendues par Duval, la conclusion semble plutôt un texte de consensus essayent de se conformer à la position de Thomas et à celle de l'*Index*, dans lequel les avis de Gamaches et Ysambert ont dû être déterminants. Cette ambiguïté est encouragée par l'utilisation de l'expression « donner assurance » qui s'écarte de la terminologie thomiste, et à laquelle les auteurs attribuent différents sens.

⁴⁶ Duval, Gamaches, et Ysambert, 31-32.

⁴⁷ Duval, Gamaches, et Ysambert, 32.

Cette ambiguïté contraste avec la clarté de la condamnation des almanachs contenant des prédictions, ce qui incite, une fois de plus, à voir la condamnation d'un almanach particulier le véritable objectif de la censure. Le texte s'achève par un rappel de la peine canonique, l'excommunication, justifiée par l'exemple (que l'on retrouve chez Gamaches) d'Aquila Ponticus excommunié de l'Église primitive, et des peines civiles, le bannissement ou la peine de mort.

4 Un théologien dissident : Charles de Condren, défenseur de l'autonomie de l'astrologie naturelle par rapport à la théologie

La prise de position contre l'astrologie exprimée par la censure de 1619 se présente comme l'expression collégiale de l'avis des docteurs de la faculté de théologie de Paris sur la question. Toutefois, il ne s'agit que d'une posture de principe. Même après 1619, plusieurs théologiens parisiens continuent de défendre la possibilité théorique de prédictions individuelles et le fait que la pratique de l'astrologie judiciaire peut être compatible avec une vie de foi. Ils montrent par leur présence que le monde théologique est bien moins uni qu'il n'y paraît au sujet de l'astrologie et que des divergences doctrinales sur le sujet sont tolérées, y compris au sein même du bastion de conformité et d'orthodoxie qu'est la Faculté.

Ici, nous ne parlons pas de cas célèbres de théologiens-astrologues comme Giuntini ou Campanella : même s'ils vivent et publient en France, ces théologiens ont été formés en Italie, et leur engagement envers l'astrologie ne peut se comprendre qu'à la lumière d'un contexte philosophique et théologique ultramontain. Nous ne parlons pas non plus des quelques ecclésiastiques-astrologues français comme Ismaël Boulliau, ou Gassendi pendant sa jeunesse, qui forment une part importante des savants astronomes jusqu'aux années 1650, mais n'ont jamais fait œuvre de théologiens. Le cas de Jacques Gaffarel est également à part : malgré son diplôme de docteur de théologie de l'université de Valence, on ne peut le qualifier réellement de théologien vu la pauvreté de l'enseignement théologique dans cette université, d'autant plus qu'il traîne dès ses premières années une réputation d'écrivain hétérodoxe.

Au contraire, nous nous intéressons ici à des théologiens comme Charles de Condren, Yves de Paris ou d'autres noms plus humbles passés par les bancs prestigieux de la Sorbonne qui continue d'affirmer la licéité des prédictions individuelles. L'exemple d'Yves de Paris est

éclatant : considéré comme l'une des grandes figures du catholicisme de la Contre-Réforme à la Cour, il est un théologien réputé dans la droite ligne de l'orthodoxie romaine. Pourtant, il publie sous pseudonyme deux petits traités d'astrologie judiciaire, *l'Astrologiae nova methodus* et le *Fatum universi*, rédigés dans les années 1640, publiés pour la première fois en 1654, qui défendent l'influence des grandes conjonctions sur le sort des nations européennes. Ces théologiens ne semblent pas constituer la norme. Néanmoins, ils sont suffisamment nombreux et influents pour pouvoir faire pression sur un individu comme le religieux minime Marin Mersenne, qui se fait connaître dès 1623 comme adversaire résolu de l'astrologie. En effet, après avoir très durement attaqué l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* (1623), et critiqué Thomas d'Aquin sur ce point, quoique de façon voilée, le minime se voit forcé à mettre de l'eau dans son vin dans les *Préludes de l'Harmonie universelle* (1634), et exposer une position plus conciliante à l'égard des prédictions individuelles présentée comme étant celle du docteur angélique⁴⁸.

Nous nous intéressons ici au cas particulier de Charles du Bois de Condren. Docteur de la Sorbonne, supérieur général de l'Oratoire de France, il jouit d'une importante autorité dans le monde théologique français sous le règne de Louis XIII. Il est pourtant l'auteur d'un *Discours sur l'astrologie* (1642) qui affirme que la doctrine de l'Église n'est pas opposée aux prédictions individuelles astrologiques.

4.1 Charles du Bois de Condren : présentation

Né en 1588 à Vauxbuin dans le diocèse de Soisson, Condren est l'une des plus importantes figures de la spiritualité française du 17^e siècle. Fils de Guillaume du Bois de Menou, un calviniste converti gouverneur de Monceaux près de Meaux, il fait sa rhétorique et sa philosophie à Paris au collège de Harcourt en 1603-1605, puis, après être revenu dans sa famille pendant deux ans et demi à la suite d'une longue maladie, entre en théologie à la Sorbonne. Il y reçoit notamment l'enseignement d'André Duval et Philippe de Gamaches, et enseigne en parallèle la philosophie au collège du Plessis. Il est reçu dans la maison et société de Sorbonne en 1613, ordonné prêtre le 17 septembre 1614, et reçoit le bonnet de docteur en 1615. En 1617, il entre dans la congrégation de l'Oratoire de France récemment fondée en 1611 par Bérulle. Son intelligence et l'estime que lui porte le fondateur lui permettent une

⁴⁸ Nous développons ce point dans le chapitre sur Mersenne

ascension rapide dans la congrégation. Il est envoyé fonder une communauté à Nevers, puis à Poitiers vers 1620, où il rencontre Saint-Cyran dont il devient proche, puis revient à Paris pour fonder le séminaire de Saint-Magloire en 1624. À partir de 1625, il assure la direction spirituelle des religieuses de Port-Royal. Il appuie la création de la compagnie et de l'institut du Saint-Sacrement, respectivement créés en 1627-1629 et 1633. En 1629, à la mort de Bérulle, Condren lui succède à la tête de l'Oratoire. Il est également confesseur de Gaston d'Orléans, qu'il aide à se réconcilier avec le Roi en 1630. Lorsque le duc est menacé de voir son mariage dissous par Richelieu, Condren prend indirectement le parti du cardinal. Brouillé avec Saint-Cyran, il le désavoue dans ses conflits théologiques avec la Sorbonne en 1638-1641, sans pour autant déposer contre lui lorsque l'institution décide de censurer le partisan de Jansénius. Il meurt le 7 janvier 1641.

4.2 Le discours sur l'astrologie (1642)

Condren n'a rien publié de son vivant, mais il composé de très nombreux discours et lettres dont une partie est publiée après sa mort sous le titre *Discours et lettres du R.P de Condren* (trois éditions : 1642, 1643, 1648, réimpression en 1664)⁴⁹. D'autres petits traités de sa main sont également publiés dans la seconde moitié du 17^e siècle. Dans les *Discours et lettres* figure notamment un « discours sur l'astrologie, fait par le commandement de Mgr le Cardinal de Richelieu⁵⁰ ». Le texte est long, soixante-douze pages in-octavo, et on ne sait ni la date ni le contexte de sa rédaction. Pour Élisabeth Labrousse, ce traité interrompu à la mort de l'auteur est la réponse inachevée de Condren à une demande de Richelieu à propos de la juste interprétation à donner aux bulles papales de 1586 et 1631, une interprétation qui reçoit également le suffrage d'Hervé Drévuillon⁵¹. Malheureusement, aucun indice probant ne permet d'étayer cette hypothèse, le texte pouvant très bien dater des années 1630, et répondre à une interrogation générale du cardinal sur l'astrologie pour laquelle on connaît le penchant. Aussi bien Richelieu que Condren connaissent Jean-Baptiste Morin, qui est de 1629

⁴⁹ Charles de Condren, *Recueil de quelques discours et lettres du R. P. Charles de Condren* (Paris: Antoine Vitray, 1643).

⁵⁰ Charles de Condren, « Discours sur l'astrologie, fait par le commandement de Mgr le Cardinal de Richelieu », in *Recueil de quelques discours et lettres du R. P. Charles de Condren* (Paris: Antoine Vitray, 1643), 189-260.

⁵¹ Élisabeth Labrousse, *L'entrée de Saturne au Lion : l'éclipse de soleil du 12 août 1654* (La Haye: M. Nijhoff, 1974); Hervé Drévuillon, *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*, Époques (Seysssel [Paris]: Champ Vallon diff. Presses Universitaires de France, 1996).

à 1634 l'un des médecins du cardinal et compose pour lui des horoscopes, c'est ce qui explique peut-être pourquoi le ministre s'est adressé au général de l'Oratoire.

À son terme figure la mention « ce traité n'a pas été parachevé par l'auteur », mais en réalité le texte tel qu'il nous a été transmis semble déjà constituer une version finale et suffirait à tenir lieu de traité sur l'astrologie selon les normes théologiques de l'époque, c'est-à-dire une discussion sur la licéité de l'astrologie judiciaire dans la doctrine chrétienne. Simplement, à la fin du traité tel qu'il nous a été transmis, Condren semble initier un discours apologétique sur la façon dont la connaissance du ciel et des astres constitue un chemin vers Dieu, et ce discours ne possède ni développement ni conclusion. Étant donné que nous possédons d'autres exemples de discussions sur l'astrologie des années 1630-1650 qui finissent également par un exposé apologétique montrant comment les astres constituent un chemin vers Dieu (par exemple, dans *Les préludes à l'Harmonie universelle* de Mersenne, le *Traité curieux de l'astrologie judiciaire* de Pithois et le *Domus Dei* de Caussin), il est vraisemblable qu'un tel exposé a également été envisagé par l'auteur. Néanmoins, dans le contexte de rédaction exposé dans l'introduction, c'est-à-dire une réponse à une demande du cardinal de Richelieu sur l'astrologie, un tel exposé apologétique est inutile. Notre hypothèse est donc que le *Discours sur l'astrologie* tel que nous le possédons correspond à la version définitive de la réponse envoyée par Condren à Richelieu, mais que l'auteur, après avoir composé sa réponse, a envisagé d'en faire un traité à l'usage du public, et à cet égard, a désiré le compléter par un exposé apologétique. Ce procédé est d'ailleurs courant parmi les théologiens français du milieu du 17^e siècle, toujours soucieux d'offrir à leurs lecteurs, surtout dans les traités en langue vernaculaire, une matière pratique pour l'élévation spirituelle plutôt qu'un simple exposé doctrinal.

Les liens de Condren avec l'astrologie ne sont pas connus. Esprit curieux, il s'est intéressé à toutes sortes de sciences. Son disciple et biographe Denis Amelote dit de lui, lorsqu'il est rentré dans sa famille après son cours de philosophie :

Ce fut en ce temps-là qu'il apprit en se jouant les Mathématiques, et qu'il voulut cognoistre les regles de l'Astrologie ; « Afin de pouvoir delivrer (comme il dit luy-mesme qu'il a fait) d'apprehension et de vaine esperance les esprits trop occupez à des predictions qui leur avoient esté faites contre la vérité de cet art, et pour retirer d'inquietude de conscience et de scrupule ceux qui ne se voulant pas resoudre à quitter

entièrement cette science, n'en sçavoient pas regler l'usage legitime, ny moderer la prevoyance qu'on en peut tirer. » C'est ainsi que Moÿse apprit les secrets de la sagesse de Egyptiens, afin de preserver le peuple de Dieu de leurs erreurs et de leurs superstitions. [...] Ca a esté dans ce mesme Esprit qui conduit les Saints, que le Père de Condren a tousjours usé des sciences du siecle, et il a sceu l'Astrologie, non pour s'amuser à ses incertitudes, mais pour en pouvoir convaincre les esprits qui y donnoient trop de croyance⁵².

En réalité, Amelote ne fait que broder à partir des informations que Condren lui-même donne en introduction de son *Discours sur l'astrologie*, et l'effort qu'il déploie pour disculper son maître de toute collusion avec l'astrologie révèle que ce dernier s'y est vraisemblablement beaucoup plus intéressé qu'un théologien ordinaire. On sait par ailleurs que Condren fréquente les savants, en particulier l'entourage de Gaston d'Orléans (qui accueille plusieurs astrologues), et est très lié en particulier avec l'astrologue Jean-Baptiste Morin, de cinq ans son aîné. Selon *La vie de maistre Jean Baptiste Morin* (1660), biographie posthume de l'astrologue attribuée à Guillaume Tronson, Morin et Condren se connaissent (ils sont en « liaison particulière ») avant que Morin devienne professeur au Collège Royal, c'est-à-dire vraisemblablement dans la période suivant le retour à Paris de Condren en 1624⁵³. Tronson précise ensuite que tous les religieux proches de Morin, Condren « a esté sans doute le plus intime⁵⁴ ». Steven Vanden Broecke estime que Condren a été le directeur spirituel de Morin dans la « science des saints » c'est-à-dire la mystique, et relève effectivement une forte prédilection de Morin pour la tradition mystique, en particulier celle du dominicain rhénan Jan Van Ruysbroeck, qui est également l'auteur de prédilection d'André Duval, le maître en théologie de Condren⁵⁵. Vanden Broecke remarque également que Morin et Condren partagent la même conception de la démarcation entre une astrologie légitime, appuyée sur une philosophie débarrassée des influences par sympathie, et une astrologie illégitime,

⁵² Denis Amelote, *La vie du Pere Charles de Condren, second superieur general de la congregation de l'Oratoire de Jesus* (Paris: Henry Sara, 1643), 58-60.

⁵³ [Guillaume] [Tronson], *La vie de maistre Jean Baptiste Morin, natif de Ville-Franche en Baujolois* (Paris: Jean Hénault, 1660), 26. Sur l'identification de l'auteur de *La vie* au conseiller du Roi Guillaume Tronson, voir : Aurélien Ruellet, *La Maison de Salomon : Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au xviiie siècle*, Histoire (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2018).

⁵⁴ [Tronson], *La vie de maistre Jean Baptiste Morin*, 29.

⁵⁵ Steven Vanden Broecke, « Catholic Spirituality and Astrological Self-Care in Seventeenth-Century France: Jean-Baptiste Morin's *Astrologia Gallica* (1661) », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020): 119-41.

considérée comme une déviation religieuse et un reste de l'idolâtrie païenne. Dans l'*Astrologia Gallica* de Morin (1661), publiée à titre posthume, l'auteur prend l'exemple de Condren pour montrer l'efficacité de sa technique des « révolutions » ou « révolutions généthliques », c'est-à-dire des horoscopes dressés aux dates anniversaires de sa naissance (ou plus précisément, lorsque le Soleil s'est retrouvé à la même longitude céleste qu'il occupait dans l'horoscope de naissance)⁵⁶. Cette technique astrologique, qui ne fait consensus ni dans son principe ni sa réalisation parmi les astrologues, est pour Morin un moyen de déterminer si l'année en cours va influencer de façon favorable ou défavorable sur les prédispositions données par l'horoscope de naissance. La grande facilité avec laquelle Morin interprète les grandes étapes de la vie du père de l'Oratoire à la lumière de ses révolutions généthliques laisse entendre que les deux ont déjà fait l'exercice de leur vivant.

4.3 L'étude des autorités : l'Écriture et le magistère ne condamnent pas l'astrologie

Sur le sujet de l'astrologie, le *Discours sur l'astrologie* présente l'une des meilleures synthèses entre la démarche de la théologie positive et celle de l'érudition historique. L'auteur y étudie les fondements scripturaires et magistériels de la position de l'Église sur l'astrologie, non pas en recourant à des arguments issus de la théologie scolastique, mais en cherchant plutôt, par des arguments philologiques et exégétiques, à interpréter de la façon la plus juste possible le sens du propos des autorités.

L'auteur procède de la façon suivante. Il commence par analyser avec précision, l'une après l'autre, les principales références utilisées pour débattre de la compatibilité de l'astrologie avec la tradition révélée : d'abord la Bible (pp. 189-220), puis les conciles anciens (pp. 220-223), le droit canon et les Pères de l'Église (pp. 223-299), et enfin la bulle de Sixte V (pp. 299-300) – la Bible est l'autorité étudiée le plus en détail (sur trente-deux pages), tandis que les Pères de l'Église sont survolés (Condren ne nomme aucun auteur). L'auteur étudie ensuite la question de ce que l'Église peut dire en autorité sur l'astrologie : il caractérise ainsi l'astrologie divinatoire qu'elle condamne et l'astrologie naturelle qu'elle permet (pp. 230-237). Enfin, il expose différents critères permettant d'identifier en pratique une pratique tenant de

⁵⁶ Jean-Baptiste Morin, *Astrologia Gallica* (La Haye: Adriaan Vlacq, 1661).

l'astrologie divinatoire (pp. 237-243), et explique en quoi la divination est un art diabolique (pp. 243-260).

La première thèse de l'auteur est la suivante : rien dans les autorités scripturaires ou les textes magistériels ne permet de condamner l'astrologie, y compris dans les prédictions individuelles, du moment qu'elles se fondent sur des principes naturels.

En aucun lieu de l'Écriture qui parle si souvent de toutes les autres sortes de divination, les astrologues ne sont nommez, non plus que les autres sortes de philosophie naturelle et licite aux hommes⁵⁷.

Sa démarche est fondamentalement celle de la théologie positive. Condren appuie cette affirmation sur une analyse précise des différentes condamnations prononcées dans la Bible et les autres autorités. Afin de déterminer ce qui est réellement réprouvé par les textes sacrés, il cherche à comprendre ce que signifient les termes et expressions comme *arioli*, *augurii*, *signa coeli*, etc. Pour cela il emploie une méthode philologique : il cherche en premier lieu à déterminer le sens du mot d'après son contexte textuel immédiat, puis il s'intéresse à l'emploi du mot ou d'expressions similaires dans d'autres livres bibliques, puis enfin, il s'intéresse à d'autres sources antiques. À la différence des écrivains de la Renaissance, Condren s'intéresse moins aux aspects étymologiques qu'au contexte historique et culturel dans lequel ces termes ont été élaborés. Cette approche est poussée par des considérations internes : l'auteur estime que pour comprendre le sens des condamnations, il faut identifier la situation historique à laquelle l'écrivain sacré réagit, c'est-à-dire, de façon générale, l'aspect de la religion ou du culte des païens qui s'oppose aux commandements de la loi juive. Elle est également poussée par des considérations externes : en France, c'est dans l'Oratoire que s'est développée le plus l'utilisation de l'érudition historique à des fins d'interprétation des textes sacrés, dès lors il est compréhensible que son supérieur général adopte les méthodes exégétiques élaborées par son ordre⁵⁸.

Son analyse de Jérémie 10, 2 « ne craignez point les signes du ciel [a signis caeli nolite metuere] » est très représentative de sa méthodologie. Condren cherche à comprendre ce

⁵⁷ Condren, « Discours sur l'astrologie », 209.

⁵⁸ L'importance des oratoriens dans l'essor de l'érudition historique appliquée à l'histoire ecclésiastique est bien connue. Rappelons que l'auteur des *Annales ecclesiastici*, Cesare Baronio, est un oratorien et devient supérieur général de l'Oratoire en 1593. De même, Louis Thomassin et Richard Simon sont des oratoriens.

que signifie l'expression les « signes du ciel » afin de déterminer ce qui est réellement condamné par le prophète.

Rappelons brièvement le contexte du verset. Le livre de Jérémie raconte les prédications du prêtre hébreu « Jérémie, fils de Hilqiyahu » dans les années qui précèdent le siège et la destruction de Jérusalem par les troupes de Nabuchodonosor II en 587 et 586 avant Jésus-Christ, et l'exil consécutif d'une partie de ses habitants à Babylone – un événement considéré comme traumatique dans l'histoire du peuple d'Israël. Jérémie, qui commence sa prédication la treizième année du règne du roi Josias (vers 625 av. J.-C) et l'achève lors de la prise de Jérusalem, met en garde ses contemporains contre leur infidélité à la loi mosaïque, et notamment la corruption de la religion hébraïque par celle des peuples voisins, en particulier celle des Babyloniens. Dans le récit biblique, ces paroles sont effectivement prophétiques puisque les Hébreux ne s'étant pas détournés de leur conduite idolâtre, ils ont de fait reçu le châtement divin par la main du roi de Babylone qui a détruit Jérusalem.

Le chapitre 10 du livre de Jérémie prend place dans l'une des premières prédications du prophète, qui y condamne l'imitation des idolâtries païennes par le peuple de Dieu. C'est dans ce cadre que Jérémie parle des « signes du ciel » (Jérémie 10, 2-5) :

Voici ce que dit le Seigneur : Ne vous rendez point disciples des erreurs des nations ; ne craignez point les signes du ciel comme les nations les craignent ; parce que les lois des peuples de la terre ne sont que vanité. Un ouvrier coupe un arbre avec la cognée dans la forêt ; il le met en œuvre ; il l'embellit en le couvrant de lames d'or et d'argent, qu'il unit ensemble avec des clous à coups de marteau, afin que nulle partie ne se sépare. Cette statue demeure droite comme un tronc de palmier, et elle ne parle point ; on la porte et on la met où l'on veut, parce qu'elle ne peut marcher. Ne craignez donc point toutes ces idoles, parce qu'elles ne peuvent faire ni bien ni mal⁵⁹.

L'immense majorité des exégètes, à la suite de Jérôme, considère que les « signes du ciel » sont une expression utilisée pour désigner le Soleil, la Lune et les autres astres. Ils justifient

⁵⁹ *La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau testament, traduite sur la Vulgate par Le Maistre de Saci* (Bruxelles: Au dépôt de la Société biblique britannique et étrangère, 1855), Jérémie, 10, 2-5. *Biblia sacra vulgatae editionis, Sixti V.P.M. iussu recognita atque edita* (Rome: Typographia Vaticana, 1598), Jeremiae, 10, 2-5. « Haec dicit Dominus : Juxta vias gentium nolite discere, et a signis caeli nolite metuere, quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt. Quia lignum de saltu praecidit opus manus artificis in ascia: argento et auro decoravit illud : clavis et malleis compegit, ut non dissolvatur : in similitudinem palmae fabricata sunt, et non loquentur : portata tollentur, quia incedere non valent. Nolite ergo timere ea, quia nec male possunt facere, nec bene. »

cela par l'utilisation du terme *signa* en ce sens dans Genèse 1, 14 où Dieu crée les luminaires pour qu'ils soient « signes des temps (*tempora*), des jours et des années [sint in signa et tempora et dies et annos] », et dans Luc 21, 11 où le Christ annonce, à propos de la fin des temps « et il paraîtra des choses épouvantables et des signes extraordinaires dans le ciel [terroresque de caelo, et signa magna erunt] ». Certains exégètes, plus minoritaires, s'appuient sur la polysémie du terme hébreu נִיח, qui désigne aussi bien le signe, le prodige, ou la merveille, pour inclure dans ces « signes du ciel » les manifestations cosmiques et météorologiques comme les éclipses, les comètes ou les apparitions dans les airs. C'est notamment l'interprétation du célèbre bibliste François Vatable qui note que le terme hébreu est l'équivalent du latin *portenta* (signe, présage, merveille), et qu'ainsi l'expression « signes du ciel » signifie les *portenta* qui apparaissent dans le ciel comme les dragons (*dracones*), les comètes ou autres⁶⁰. D'autres, notamment Jean Calvin et Michele Ghisleri, considèrent que les signes du ciel comprennent également les diverses constellations, signes du zodiaque, aspects et figures entre les astres, c'est-à-dire les éléments caractéristiques de l'astrologie judiciaire, en considérant que Jérémie reprend le langage de son époque qui attribue (de façon erronée) à ces éléments cosmiques une fonction significatrice. Enfin, une minorité de commentateurs affirme également que le terme « signe » désigne peut-être les simulacres des dieux du ciel, c'est-à-dire leurs statues ou représentations destinées à recevoir en leur nom un culte.

Condren défend cette dernière interprétation, qui connaît un succès de plus en plus grand parmi les érudits européens. Il argumente en s'appuyant d'abord sur le texte prophétique lui-même : la suite du verset montre que les signes du ciel étaient fabriqués de bois, d'or et d'argent, et qu'il y avait des lois qui obligeaient à les honorer. Il s'appuie également sur des considérations historiques à propos de la religion de l'ancienne Babylone : les Babyloniens vénéraient le Soleil, la Lune et les autres astres, et fabriquaient des statues à leur image, que

⁶⁰ *Biblia sacra, cum universis Franc. Vatabli, regii hebraicae linguae quondam professoris, et variorum interpretum, annotationibus. Editio postrema multò quàm antehac emendatior et auctior*, vol. 2 (Paris: sumptibus Societatis, 1745), « Jeremias » 10, 2, 443, n. 2. Il existe différentes versions de la « Bible de Vatable », publiée pour la première fois en 1545, et qui a connu une histoire mouvementée (Alice Philena Hubbard, « The Bible of Vatable », *Journal of Biblical Literature* 66, n° 2 (1947): 197-209, <https://doi.org/10.2307/3262179>). Nous nous appuyons sur la version publiée par Nicholas Henry, professeur d'hébreu au Collège royal (2 vols., Paris, 1729 et 1745), elle-même tirée de la « troisième édition » publiée par l'Université de Salamanque en 1584 : *Biblia sacra cum duplici translatione, et scholiis Francisci Vatabli, nunc denuo a plurimis erroribus repurgatis* (Salamanque: Gaspar a Portonariis, 1584).

leurs lois obligeaient à adorer. Condren met en correspondance les deux arguments à l'aide d'une thèse historique sur la naissance de l'idolâtrie : l'idolâtrie est née de l'adoration des astres. Cette thèse, héritée de Maïmonide, s'oppose à la thèse évhémériste, traditionnellement défendue par les catholiques, qui considère que l'idolâtrie est née de la divinisation des individus célèbres. Elle est mise en valeur au 17^e siècle par des érudits protestants, en particulier par l'érudite anglais John Selden, et, dans une forme mêlée avec la thèse évhémériste, par les érudits néerlandais Gerardus et Dionysius Vossius, et sert d'outil intellectuel pour lutter contre le catholicisme. Il est surprenant de voir Condren adopter cette thèse, d'autant plus qu'il ne justifie pas son choix ni ne donne sa source. Néanmoins, le caractère polémique de cette prise de position est tempéré par le fait qu'il se restreint à un cadre géographique et temporel limité, et que Condren n'exclut pas la thèse évhémériste. L'oratorien trouve les confirmations de son interprétation dans deux autres livres de la Bible : le livre de Baruch, un livre prophétique qui n'apparaît que dans la Septante où il suit celui de Jérémie, et dans le discours d'Étienne retranscrit dans les Actes des Apôtres.

On cite aussi à l'encontre, le verset 2. du chapitre 10. de Jeremie, *A signis coeli nolite metuere, etc.* La suite du texte montre que les signes du ciel estoient fabriquez de bois, d'or et d'argent, et qu'il y avoit des lois qui obligeoient à les honorer. C'estoient donc des idoles du ciel c'est-à-dire des colosses, et autres figures moindres du Soleil, de la Lune et des estoilles que les lois babyloniennes obligeoient de reverer : car les Babyloniens adoroient, et appeloient le Soleil leur Dieu, en terme singulier, et reveroient les autres astres conséquemment comme sa milice, son exercite [son armée], et sa suite ; ce sont les termes de l'Escriture. Les histoires prophanes et les livres sacrez le tesmoignent. Ce fut la premiere chûte, et la premiere idolatrie des Juifs dans le desert et le fondement des autres, qui leur meriterent le chastiment de Dieu et leur captivité à Babylone : Saint Estienne le dit aux Actes 7. verset 42. et 43. C'est pourquoy le Prophete les advertit plus particulièrement, de ne s'y plus laisser aller. Le mesme Prophete, en son Epistre adressée à ceux qui devoient aller en captivité, rapportée par Baruch, chapitre 6, qui est le sommaire de ses instructions sur le mesme sujet au mesme peuple, et pour le mesme lieu de Babylone, montre manifestement quel est son sens et son intention, au verset 59, où il dit que les idoles ne sont en rien semblables au Soleil, à la Lune, aux estoilles, ny aux tonnerres, ny au vent, ny au feu qui sont toutes choses du ciel, ou vers le ciel; et au verset 66. qu'ils ne peuvent faire voir leurs signes au ciel c'est-à-dire, ou leurs astres, ou en leurs astres, pour monstrier que c'est à tort qu'on les estime dieux ou idoles du Ciel, comme

entre les Latins Apollon, Diane, Æole, Vulcain, car en Babylone on leur donnoit d'autres noms⁶¹.

Condren réfute ensuite l'interprétation faisant des signes du ciel une expression utilisée pour désigner les astres. Il remarque que l'utilisation du mot signe pour désigner les astres ne se retrouve que dans deux passages de l'Écriture, tandis que dans les autres, les signes du ciel sont en réalité des événements extraordinaires qui paraissent dans le ciel⁶². Il en donne plusieurs exemples : comètes, lames, chariots, armées de feu, pluies de sang, pierres, obscurcissements ou multiplications du Soleil et de la Lune, chutes ou mouvements extraordinaires d'étoiles. Pour l'auteur, ces prodiges étaient essentiellement causés par le Démon qui, avant la Rédemption, possédait un pouvoir particulier sur l'air, c'est-à-dire la partie du monde située entre la sphère de la Lune et la Terre, comme le montre l'expression utilisée par l'apôtre Paul en Éphésiens 2, 2 qui l'appelle « le prince de la puissance de l'air [princeps potestatis aëris huius] ». Condren fait alors appel à un schéma historique déjà plusieurs fois rencontré selon lequel la religion des païens, en particulier la religion babylonienne, est une imitation démoniaque du culte divin : les démons, qui singent les prodiges divins, suscitent la crainte chez les païens qui, croyant avoir affaire à des dieux, leur rendent un culte. Comme souvent dans l'Antiquité, ce culte est organisé par des lois publiques. Dès lors, l'auteur suppose qu'en ancienne Babylone, lorsque des prodiges apparaissaient dans le ciel, les lois obligeaient à faire des sacrifices, des processions et des prières publiques pour expier les prodiges. C'est pourquoi le prophète Jérémie affirme après avoir parlé des signes célestes que les lois des païens sont vaines (Jérémie 10, 3)⁶³.

⁶¹ Condren, « Discours sur l'astrologie », 192-93.

⁶² Condren, 193-95. « Nous pouvons ajouter, pour faire voir combien le sens des paroles du prophète Jeremie est esloigné de celui qu'on leur veut donner contre l'astrologie, que ce que l'Écriture appelle plus communément signes du ciel, ne sont pas les astres (il n'y a que deux passages en tout le corps des Écritures saintes, où le terme de Signes soit pris ainsi) mais les changemens apparitions, merveilles, ou miracles qui paroissent au Ciel, *Erunt signa in Sole et Luna. Signum de Coelo apparuit. Signum magnum in Coelo*. C'est son usage ordinaire, et les Païens faisoient une religion de tels signes du ciel. Il y auroit donc bien plus de sujet de croire, que le Prophete auroit voulu dire au peuple, qu'il ne falloit point craindre les signes qui apparaissent au ciel, comme les comètes, les lames, et les chariots, et les armées de feu qu'ils voyoient parfois au ciel, les pluies de sang, et de pierres, les obscurcissements ou multiplications du Soleil et de la Lune, que des Enchanteurs faisoient voir, les cheutes des estoilles ou mouvemens extraordinaires et autres prodiges semblables, qui estoient plus fréquens auparavant la redemption, où les Démons étoient plus absolument, *Rectores tenebrarum harum*, et que celui-là régissoit l'air que l'Apostre appelle *Principem potestatis aëris huius*, aux Ephésiens chapitre 2 verset 2. »

⁶³ Condren, 195. « Car il y avoit des Loix publiques qui obligeoient les peuples à craindre et révéler tels signes et qui ordonnoient des sacrifices, processions, prières publiques et autres choses semblables pour l'expiation de

Cette interprétation assimilant les signes du ciel à des prodiges apparaissant dans les airs semble s'opposer à celle défendue précédemment selon laquelle les signes du ciel sont des idoles faites à l'image des astres. Sur ce point l'auteur n'est pas clair, mais il n'oppose pas les deux interprétations : Condren possède vraisemblablement une conception du culte babylonien proche de celle que l'on a alors des cultes romains et égyptiens, c'est-à-dire que les rites d'expiations sont effectués devant la statue du dieu à l'origine du signe, la statue étant la fois la représentation du dieu situé dans le ciel et le dieu lui-même. Ainsi, lorsque les païens observaient des « signes du ciel », c'est-à-dire des prodiges apparaissant dans l'air, ils effectuaient des rites d'expiation devant les « signes du ciel », c'est-à-dire les idoles à l'image des astres. Dès lors, le sens des paroles du prophète Jérémie est clair : il invite les Hébreux à placer leur confiance en Dieu et ne pas craindre les prodiges causés dans l'air par les démons, et il affirme en même temps la vanité des rites adressés aux idoles qui ne peuvent rien faire vu qu'elles ne sont que des créations humaines.

Par conséquent, Condren estime qu'on ne peut pas invoquer l'autorité du verset contre l'astrologie. En effet, les pratiques condamnées par le prophète sont des pratiques instituées par la loi. Or, selon l'auteur, les seules lois au sujet de l'astrologie chez les païens n'étaient pas pour l'autoriser, mais pour l'interdire. Jérémie ne peut donc pas parler de la science des astres. Ce dernier argument, avancé sans justification, n'est en réalité qu'une conjecture extrapolée à partir du cas de la Rome républicaine et impériale : plusieurs écrivains latins comme Suétone ou Tertullien font mention de mise à mort ou de mesure de bannissement de *mathematici*. Sa réalité historique est d'ailleurs hautement douteuse, et aussi bien Scaliger que Saumaise soulignent l'important rôle politique des astrologues dans l'ancien Orient. Mais ici Condren ne fait probablement que répéter un préjugé que l'on retrouve chez plusieurs auteurs hostiles à l'astrologie, comme Pithois. Habilement, il l'emploie pour « sauver » l'astrologie, quitte à l'écorcher au passage : chez les païens, l'astrologie n'était pas illégale, car fondamentale mauvaise, mais surtout parce que la plupart des esprits du temps la jugeaient peu fondée.

Pour l'astrologie il n'y a jamais eu entre les Gentils des lois publiques pour l'autoriser, mais bien quelquefois pour la bannir : ç'a toujours été une science assez particulière, soit que la plupart des esprits ne l'aient pas estimée assez fondée, soit à cause de la

tels prodiges, auxquelles on pourroit rapporter ce que dit le texte. *Qui a leges populorum vanae sunt, et iuxta vias Gentium nolite discere.* Car on souloit [avait coutume d'] apprendre avec estude telles superstitions. »

difficulté qu'il y a de connoître la nature et la vertu particulière des astres, par de longues expériences, et du peu d'assurance à la fidélité, ou à la capacité des auteurs qui les rapportent, et qui se contrarient bien souvent. Comme ce ne peut estre une science vulgaire, car elle ne peut être traictée utilement qu'avec beaucoup de jugement et de prudence.

Cette interprétation de la situation de l'astrologie dans l'Antiquité reflète probablement, par similitude historique, le propre jugement de l'auteur sur la situation de l'astrologie à Paris dans les années 1640. Elle nous éclaire sur la position de Condren à propos de l'astrologie. Il reconnaît que celle-ci ne possède pas de fondements scientifiques satisfaisants, qu'elle est incertaine, et que ses auteurs se contredisent souvent ; néanmoins, il défend la légitimité de l'étude de cette science et l'utilité de l'astrologie pour prévenir (« user de provoyance ») les effets néfastes des astres – un thème qui est au centre de l'œuvre Jean-Baptiste Morin, et possède des implications théologiques.

En dernier lieu, quand les signes du ciel seroient les astres, le Prophete dit *A signis Coeli nolite metuere*. Il parloit donc des astres, et non pas des astrologues, ny de l'astrologie. Il voudroit donc dire, qu'il ne faudroit point craindre les effets ou les influences du Soleil et des autres astres, ce qui est faux ; car on peut raisonnablement craindre la chaleur du Soleil quand il est proche, et la froideur du temps quand il est éloigné, les aspects malins de Saturne et de Mars qui peuvent troubler l'air, et le rendre incommode, les constellations qui excitent les tempestes sur la mer, et celles qui apportent du dommage aux fruicts de la terre ; et user de prevoyance pour prévenir le mal qu'elles peuvent causer. L'Index du concile de Trente permet pour ce sujet l'usage de l'astrologie, pour les voyages sur mer, et pour le labourage. Il n'y a donc nulle apparence de s'appuyer sur l'autorité du Prophete en ce lieu contre l'astrologie, puisqu'elle est si esloignée de son intention, et du sens de ses paroles⁶⁴.

Les *signa coeli* ne sont que le premier élément d'une clarification générale du vocabulaire biblique au sujet de l'astrologie. Condren développe également en longueur la question des « augures du ciel » évoqués en Isaïe 47, 13 et, en s'appuyant sur le même type d'analyse philologique que pour Jérémie 10, 2, il rejette leur identification avec des astrologues pour en faire des prêtres chargés de l'interprétation des signes apparaissant dans le ciel, « l'art

⁶⁴ Condren, 196.

d'augurer », dont il détaille le rôle dans la religion antique⁶⁵. Condren s'intéresse également à l'interprétation du verset des Actes des Apôtres 19, 19 qui raconte comment les habitants d'Éphèse, après la prédication de l'apôtre Paul, brûlèrent leurs livres. Selon certains, il s'agissait de livres d'astrologie. « C'est sans fondement », répond Condren, qui explique que la version grecque du texte parle simplement de livres « inutiles », c'est-à-dire le terme utilisé pour désigner les idoles et les superstitions. Condren remarque que de façon générale, la Bible ne nomme pas les astrologues, pas plus qu'elle ne nomme les « autres sortes de philosophie naturelle et licite aux hommes⁶⁶ ». On n'en trouve d'ailleurs aucun. Si les mages conduits à la crèche pour la naissance du Christ étaient simplement des astrologues, ils n'auraient pas remarqué la nouvelle étoile qui ne trouvait pas dans les éphémérides⁶⁷. Les augures de la Bible sont toujours des sortes de devins qui ont besoin de l'inspiration de l'esprit malin pour interpréter les signes qui paraissent, et sans cette inspiration leur art ne suffit pas, « ce qui ne convient point à la science des astres où l'inspiration ne serviroit à rien, puis qu'elle agit par les reigles qui ne changent point⁶⁸ ».

4.4 Les deux astrologies

Condren introduit alors une distinction entre deux sortes d'astrologie. La première, appelée astrologie naturelle ou tout simplement astrologie, est une science naturelle, dépendant de la physique, qui emploie la raison et des « reigles qui ne changent point ». La deuxième, appelée improprement astrologie ou astrologie divinatoire, est un « art augural », une divination qui consiste à interpréter les signes qui paraissent dans le ciel sur la base d'une inspiration démoniaque. Cette dernière n'est pas fondée sur la raison, mais est simplement une « créance », et ne constitue donc une science naturelle.

L'art d'augurer estoit une religion profane et idolatre, l'astrologie est une science naturelle dépendante de la physique : les augures devinent sur les signes qui leur paroissent au ciel, ou en l'air de la part de leurs dieux, et les astrologues jugent des effects par leurs causes naturelles. Ceux-là estoient instruits, dirigez et appliquez par l'esprit malin auquel ils estoient consacrez par les superstitions profanes de la Gentilité pour apprendre sa volonté, qu'ils appeloient les conseils des dieux, par les auspices et autres augures qu'ils

⁶⁵ Condren, 196-207.

⁶⁶ Condren, 209.

⁶⁷ Condren, 210.

⁶⁸ Condren, 212.

remarquoient au ciel ; les astrologues diriges par la raison que Dieu a donnée à l'homme, considerent la nature des astres qu'il a créé pour la conservation, generation, et corruption des choses d'icy-bas, et en predisent quelques effects, parce qu'ils sçavent l'ordre de leurs mouvemens et quelle sera leur situation au ciel, et leur influence sur la terre : on ne peut croire à ceux-là sans adherer à l'esprit malin, et prendre part à leur religion impie ; et on ne peut mesme croire ceux-cy en plusieurs choses sans des-avoüer la raison, et dénier la vertu que Dieu a donnée à ses creatures, comme une ombre de la sienne que nous y devons reconnoistre.

L'introduction de cette distinction permet à Condren d'interpréter toutes les autorités scripturaires et magistérielles restantes, dans le sens d'une condamnation de l'art augural, mais sans toucher à la véritable astrologie. Par exemple, selon le pape, les livres mis au bûcher des Actes des Apôtres 19, 19 étaient des livres d'astrologie. Condren ne contredit pas la bulle, mais affirme que cela doit être entendu « de l'astrologie superstitieuse et auguratrice » et non de la véritable astrologie. Dans les conciles, les condamnations de l'*astrologia* et de la *mathesis* ne peuvent être que des condamnations de superstition ou d'une « theologie mystique ou secrette caballe » improprement appelée astrologie par les Grecs et Latins. Les saints Pères condamnent l'« astrologie infidelle et blasphematrice contre la majesté de Dieu, mais l'astrologie naturelle ne tient rien de cet erreur ».

Condren est conscient que l'introduction de cette distinction rompt avec la démarche de théologie positive qu'il a suivie jusque-là et qui consiste à interpréter le texte biblique par lui-même et à la lumière d'autres autorités historiques. En effet, les critères qu'il emploie pour définir l'astrologie licite (science naturelle dépendante de la physique, usage de la raison) n'ont pas de fondements bibliques : il s'agit des critères utilisés par les astronomes-astrologues du 17^e siècle, en particulier Morin, pour définir l'astrologie réformée, c'est-à-dire une science dépendante de la physique, fondée sur la raison et des règles invariables. Néanmoins, au lieu d'avoir recourt à la théologie scolastique pour fonder sa définition de l'astrologie, Condren défend la légitimité des sciences profanes sur la question et l'illégitimité pour la théologie de se prononcer sur le sujet.

4.5 Les liens entre raison et autorité de l'Église sur la question de l'astrologie

Condren justifie cette façon de procéder en affirmant la séparation des domaines propres de la raison et de l'autorité. « Un chacun sçait la différence entre croire et sçavoir⁶⁹ ». La raison régit sur l'ordre du savoir, tandis que l'autorité régit l'ordre de la croyance. Or l'Église n'est pas en « la chaire de vérité » pour « juger des sciences humaines ». L'infailibilité lui est donnée pour la foi et les mœurs qui concernent l'honneur de Dieu et la sanctification des âmes. Elle laisse à la dispute des hommes le monde et la philosophie. Dès lors, elle ne possède pas d'autorité dans la définition de ce qu'est l'astrologie. Elle peut simplement condamner certaines « croyances » qui aboutissent à considérer les astres de façon idolâtre ; dès lors c'est à la philosophie qu'il faut faire appel pour définir les limites de l'astrologie.

Cette conception s'inscrit dans une réflexion générale du 17^e siècle sur la question des domaines propres de la science et de la théologie. On peut toutefois identifier chez lui des accents de la distinction similaire introduite par Pascal dans la « Préface pour un traité du vide » de 1651. Cette similitude n'est pas un hasard. Condren possède des liens forts avec Port-Royal : il a assuré la direction spirituelle des religieuses pendant leur séjour à Paris et a été longtemps proche de Saint-Cyran. On retrouve d'ailleurs dans sa façon d'argumenter la distinction entre le droit et le fait. Cependant, à la différence de l'usage qu'en fait Antoine Arnault contre les Cinq Propositions que les adversaires du jansénisme estimaient contenues dans l'*Augustinus*, Condren emploie cette distinction dans une perspective concordiste : de fait, la Bible, les canons, les canons et le Magistère ne parlent pas de l'astrologie licite ; de droit, ils n'ont pas autorité pour en parler.

C'est dans cette perspective que Condren défend la position thomiste sans faire appel en quel que lieu que ce soit à l'autorité de Thomas. Il considère que cette formulation ne tire pas son autorité de Thomas lui-même, mais du fait qu'elle est la formulation employée par des textes magistériels : les règles de l'Index et le bulle de Sixte V. Il reste néanmoins une question importante ? Que faire de la lecture des sciences dans la Bible ? Peut-on dire que Condren fait une lecture historique du texte biblique, comme cela est fait au 18^e siècle ? En réalité, l'oratorien ne se pose pas la question du lien en Bible et histoire, car elle n'est pas nécessaire. Sa posture est concordiste : une étude précise du texte biblique montre que celui-ci ne se

⁶⁹ Condren, 221.

préoccupe pas de sciences ; il n'y a donc pas de conflits. Pour reprendre la distinction janséniste de droit/de fait, la Bible n'a pas à parler de philosophie naturelle de droit, et de fait elle n'en parle pas. Il n'y a donc aucun souci à utiliser l'érudition historique, car elle ne peut que confirmer que la juste conformité de la Bible. Vraisemblablement, Condren n'aurait pas condamné Copernic.

Ainsi, son argument ne cherche pas à défendre la vérité de l'astrologie, mais plutôt l'autonomie du discours savant par rapport au discours théologique. Pour Condren, l'astrologie en tant que science naturelle n'entre pas dans l'ordre de la connaissance régi par l'autorité de l'Église. Il est donc possible, tant que l'astrologie se fonde sur des principes et des règles, d'affirmer la validité des prédictions individuelles. Au contraire, si l'astrologie s'avance sur le domaine de religion, en mettant en œuvre l'action des démons, alors dans ce cas, et ce cas seulement, sa condamnation par les autorités s'applique. On trouve dans le texte une affirmation sur le fait que l'Église n'a pas à juger ce qui est de l'ordre des savoirs, mais uniquement ce qui est de l'ordre de la croyance.

L'Église n'est point en la terre pour décider des sciences humaines, et l'infaillibilité luy est donnée pour la Foy⁷⁰ [...].

Néanmoins, on peut également l'interpréter dans un sens concordiste. De fait, Condren retrouve dans les Écritures saintes ce qu'il présuppose : la Bible ne parle pas de la philosophie naturelle, et donc ne parle pas de l'astrologie naturelle. Dans tous les cas, il incarne un retrait des théologiens de la controverse sur l'astrologie, désormais laissée aux philosophes.

5 Conclusion : une discipline sans théologie ?

L'institution ecclésiale et le monde théologique français semblent donc tenir une position ambivalente à l'encontre de l'astrologie et des prédictions individuelles.

En premier lieu, les prises de position institutionnelles de l'assemblée du clergé, des conciles locaux et de la Faculté de théologie de Paris convergent toutes dans le sens d'une condamnation de l'astrologie et des prédictions individuelles, considérées au mieux comme une curiosité malsaine, au pire comme une pratique de divination démoniaque. En second lieu, les prises de position individuelles des théologiens sont beaucoup plus nuancées et

⁷⁰ Condren, 230.

diverses, y compris parmi les représentants officiels de l'orthodoxie catholique. Certains, comme André Duval, défendent une attitude augustinienne et condamnent sans appel toute forme de prédictions astrologiques. Néanmoins, la plupart s'en tiennent à la lettre de la position thomiste et de la règle 9 de l'Index, et ne condamnent les prédictions individuelles qu'en tant qu'elles s'affirment déterministes ou sortent du cadre de l'astrologie naturelle. Selon certains théologiens, comme Charles de Condren ou Yves de Paris, l'astrologie ptoléméenne, purgée de certains éléments trop polémiques comme les jours égyptiens, pourrait être considérée comme naturelle.

La diversité des positions individuelles permet de jeter une nouvelle lumière sur l'univocité des positions institutionnelles. Celle-ci semble résulter d'un consensus pragmatique visant à décourager les astrologues de façon générale afin d'éviter les dérives, quitte à autoriser certains astrologues présentant des garanties d'orthodoxie et se revendiquant du thomisme. En somme, il s'agit d'une approche prudente et au cas par cas, qui fait écho à l'attitude générale du monde théologique à l'égard des nouveautés philosophiques dans la première moitié du 17^e siècle : les condamnations *a priori* des nouveautés ne visent pas tant à limiter l'investigation scientifique qu'à s'en assurer le contrôle, et la sévérité des discours officiels masque souvent une plus grande tolérance à l'échelon individuel. Elle permet de comprendre comment Jean-Baptiste Morin a pu continuer d'exercer au Collège royal, dont les membres prêtent serment de fidélité entre les mains du Grand aumônier, tout en étant un astrologue de notoriété publique. Le fait que Morin n'enseigne ni ne publie sur l'astrologie judiciaire de son vivant, tout en militant de façon intensive pour l'orthodoxie catholique apparaissait donc comme une caution suffisante au regard des théologiens.

Du point de vue doctrinal, le problème de l'astrologie demeure non tranché en théologie scolastique. Le discours thomiste laisse la porte ouverte à différentes interprétations puisqu'il affirme la licéité d'une astrologie naturelle et l'illicéité d'une astrologie divinatoire sans préciser exactement le contenu ni de l'une ni de l'autre. C'est cette souplesse, conjuguée au poids de l'autorité de Thomas, qui explique vraisemblablement pourquoi celui-ci reste la référence principale parmi les théologiens scolastiques au sujet de l'astrologie jusqu'au 18^e siècle en France, y compris parmi les protestants⁷¹. Sa position modérée respecte la hiérarchie

⁷¹ David Derodon, Thiers *Traité des superstitions*

et les domaines propres des discours théologiques et des discours scientifiques – une question au cœur de la théologie du 17^e siècle – et permet au théologien d'imposer une norme au discours astrologique sans pour autant avoir à entrer dans le détail des théories scientifiques, ce dont il n'est bien souvent plus capable. Mais cela à un coût : la position thomiste affirme l'existence d'une astrologie naturelle.

Il est néanmoins intéressant de regarder que c'est parmi les principaux défenseurs de la théologie positive que l'on va trouver les attitudes les plus radicales au sujet de l'astrologie. La première, illustrée par André Duval, condamne sans réserve toute forme de prédiction astrologique. La seconde, illustrée par Condren affirme l'indécision de la doctrine chrétienne sur la question des prédictions individuelles, du moment qu'elles ne se revendiquent pas déterministes.

Partie 6

La science et la foi contre l'astrologie :
L'exemple de Marin Mersenne
(1623-1634)

Partie 4

Au début des années 1620, la lutte menée par les théologiens contre l'astrologie est en quête d'un second souffle. La lecture apocalyptique des événements des Guerres de Religion et l'angoisse d'un complot diabolique fomenté par devins ont pu motiver le combat pendant les années 1560-1610, mais maintenant le royaume jouit d'une paix relative de tels motifs ne sont plus d'actualité. Les faiseurs d'almanachs sont devenus bon gré mal gré les hérauts du camp catholique, et désormais l'Église de France n'a plus la même nécessité d'encadrer leur discours : elle en laisse la police aux juges civils. Dans les campagnes, les missions d'évangélisation initiées par les évêques rendent leurs premiers résultats et montrent que les superstitions les plus présentes parmi le bas peuple ne sont pas des pratiques divinatoires, mais des pratiques culturelles. C'est désormais sur elles que va se porter l'attention des évêques.

Parmi les théologiens, le contexte intellectuel a également changé. L'argumentation théologique fondée sur l'autorité conjointe de la Bible, des conciles et des Pères de l'Église n'est plus acceptée par une nouvelle génération de savants désireuse de fonder le discours sur la nature non plus sur l'autorité d'Aristote ou de la Bible, mais sur l'observation de la nature elle-même. En théologie même, le renouveau du thomisme incite les jeunes étudiants à se montrer attentifs aux preuves philosophiques de la compatibilité entre la foi et la raison.

À l'aube du grand renouveau intellectuel et spirituel des années 1620-1650, la lutte catholique contre l'astrologie en France a besoin de nouvelles motivations et de nouveaux arguments que seule une nouvelle génération de théologiens conscients des évolutions sociales et scientifiques de leur temps va pouvoir inventer. Parmi eux, le religieux minime Marin Mersenne en est certainement un des plus éminents. Formé à l'aristotélisme réformé des Jésuites qui l'a rendu sensible aux liens entre philosophie naturelle et orthodoxie religieuse, il voit dans les scandales des années 1615-1625 la preuve du caractère

intrinsèquement athée de la doctrine astrologique. Dans son œuvre apologétique, celle-ci est l'une de ses cibles principales.

L'intérêt de Mersenne pour notre étude ne tient pas seulement à son statut d'exemple type illustrant l'évolution du monde savant catholique dans son rapport à l'astrologie. Il repose aussi sur l'importante à titre individuel du minime dans l'histoire de l'analyse philosophique et théologique et l'astrologie. Il est en effet l'un des premiers théologiens à diagnostiquer avec lucidité l'insuffisance de l'argumentation par les autorités contre l'astrologie. Il est également l'un des premiers à mettre en place une critique de l'astrologie centrée sur l'étude de ses fondements rationnels et empiriques. Mersenne propose ainsi la première véritable confrontation de l'astrologie avec les nouvelles conceptions des sciences qui apparaissent en France dans la première moitié du 17^e siècle. Il inaugure le tournant des argumentations « toutes physiques » écrites contre l'astrologie par plusieurs théologiens catholiques, notamment jésuites. Enfin, son œuvre se caractérise par la radicalité de son propos : Mersenne, en effet, non seulement rejette les prédictions individuelles, mais il remet également en cause l'influence des astres sur les phénomènes météorologiques, celle de la Lune sur les marées, et toute forme d'influence des astres sur les humeurs – une position que l'on retrouvera bientôt chez Gassendi, puis dans la majorité du monde savant français à la fin du 17^e siècle.

Tous ces aspects expliquent vraisemblablement pourquoi Mersenne, avec Pierre Gassendi, est considéré par ses contemporains et ses successeurs immédiats comme l'une des grandes figures de la réfutation de l'astrologie au 17^e siècle. Deux témoignages l'attestent en particulier¹. En premier lieu celui de Gabriel Naudé qui, dans le *De fato et fatili vitae termino* (1639), se justifie de ne pas s'attaquer outre mesure à la réfutation de l'astrologie en avançant qu'il lui est suffisant d'avoir « montré par des raisons probables, ce que Marin Mersenne et Pierre Gassendi, hommes nés pour le bien public et l'accroissement des sciences les plus nobles, ont prouvé par de nouveaux et solides arguments : à savoir que tout ce qui est contenu

¹ On peut également mentionner Fabricius, qui le place parmi les auteurs clé sur la question astrologique : Johann Albert Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, deistas seu Naturalistas, idololatrias, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt* (Hambourg : Theodor Christoph Felgner, 1725), 402.

dans l'art des astrologues n'est appuyé sur aucune raison ou observation² ». Ensuite, près d'un demi-siècle plus tard, celui de l'abbé Furetière qui, à l'entrée « Astrologue » de son dictionnaire (1690), ne retient que quatre noms parmi ceux qui « ont fortement écrit contre les Astrologues » : Pic de la Mirandole, Sextus ab Heminga, Alessandro de Angelis, et enfin Mersenne³.

Voilà pourquoi il est nécessaire de nous intéresser à celui qui fut considéré par ses contemporains comme la première grande personnalité savante française opposée à l'astrologie, et dont le fort militantisme, couplé à une position influente dans la République des Lettres, n'a pas peu contribué à donner au 17^e siècle français l'image d'un siècle hostile à l'astrologie.

Pourtant, en dépit des nombreuses études sur le minime, son œuvre anti-astrologique, qui s'étend des années 1620 à 1635, n'a pas suscité l'attention des historiens. Thorndike y consacre quelques lignes dans son *History of magic and experimental science*, et Robert Lenoble, dans sa volumineuse étude *Mersenne ou la naissance du mécanisme* mentionne brièvement l'argumentaire anti-astrologique des *Quaestiones in Genesim* (1623) du minime, dans lequel il voit l'incarnation de la lutte entre la modernité scientifique et la superstition, dans une perspective positiviste⁴. Selon lui, Mersenne, qu'il interprète comme un cartésien avant l'heure, saisit « ce hiatus qui existe entre l'astrologie et la raison religieuse et scientifique⁵ » et cherche à sauver « l'astrologie positive (astronomie) » du danger que présente « la forme de pensée radicalement différente⁶ » qu'est l'astrologie judiciaire. Si de telles affirmations présentent aujourd'hui leurs limites, en particulier à cause de leur projection téléologique d'une attitude positiviste opposant astrologie et rationalité sur l'argumentation de Mersenne, d'autres pages de Lenoble conservent leur pertinence,

² Gabriel Naudé, « De fato et fatali vitae termino », in *Epistolica quaestio, de vitae termino, fatali, an mobili?*, éd. par Jan van Beverwyck (Leiden : Ex officina Joannis Maire, 1639), 50. Ces propos repris par Hilarion de Coste dans sa biographie de Mersenne (pages ?).

³ Antoine Furetière, « Judiciaire », in *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts* (La Haye et Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690). *Idem* pour l'entrée « Astrologue ».

⁴ Marin Mersenne, « Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623); Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 7 (New York : Columbia University Press, 1958), 433-37; Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., L'histoire des sciences (Paris : J. Vrin, 1971).

⁵ Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 128.

⁶ Lenoble, 132.

notamment lorsqu'il met en lien la critique de l'astrologie du minime avec sa réception des doctrines de Pomponazzi et Cardan, et sa volonté de « sauver le miracle orthodoxe » contre « l'idée d'une nature miraculeuse⁷ ». En outre, Thorndike et Lenoble commettent plusieurs contresens à propos de l'adhésion de Mersenne à l'astrologie naturelle en lui attribuant des pages où il ne fait que décrire la position de ses adversaires. Après eux, ce point de l'œuvre du minime n'a pas été réévalué par les spécialistes, qui se sont concentrés plutôt sur sa critique de l'alchimie ou celle de la kabbale⁸. Chez les historiens de l'astrologie, Mersenne est rarement mentionné lorsqu'il s'agit de nommer les opposants français à la science des jugements pendant le 17^e siècle, en particulier dans l'historiographie anglophone qui retient principalement (si ce n'est pas seulement) le nom de Gassendi, dont la réfutation de l'astrologie, à la différence de celle de Mersenne, a été traduite en anglais dès le 17^e siècle⁹. Dès 1958, Thorndike avait pourtant émis l'hypothèse d'une parenté possible entre les deux philosophes sur ce point – sans justification particulière, il est vrai¹⁰. Seul René-Guy Guérin, dans sa thèse sur la pratique des horoscopes au 17^e siècle, souligne l'importance de Mersenne dans le débat français, mais sans étudier les spécificités de son argumentation¹¹.

Notre étude va donc analyser les objectifs et les arguments des propos anti-astrologiques de Mersenne, en particulier ceux développés dans les *Quaestiones in Genesim*, en les replaçant dans la perspective du double projet à la fois apologétique et scientifique du minime. À partir de là, nous identifions deux argumentations, réunies dans les *Quaestiones in*

⁷ Lenoble, 133.

⁸ Notons la brève étude de la critique des *Préludes de l'Harmonie universelle* dans : Dominique Descotes, « Mersenne polémiste », *Littératures classiques* 59 (2006) : 93-115. Sur Mersenne et l'alchimie, dans les *Quaestiones in Genesim*, voir : Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625* (Genève : Droz, 2007), 463-70, 549-56, 579-82. Sur Mersenne et la kabbale : François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, 2^e éd. (Milano : Archè, 1985); Claudio Buccolini, « Un testo sconosciuto di Mersenne contro la Cabala : la Responsio a Jacques Gaffarel », in *Lexicon philosophicum : quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, vol. 12 (Firenze : Leo S. Olschki, 2010), 1-50; Catherine Goldstein, éd., « Premiers Contacts de Mersenne avec les "Combinaisons" », in *Œuvres d'Ernest Coumet (T. 2)*, Sciences : concepts et problèmes (Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2020), 65-100, <http://books.openedition.org/pufc/14983>.

⁹ Stanley Jim Tester, *A History of Western Astrology* (Woodbridge : The Boydell Press, 1987), 235. Sur la réception en France et en Angleterre de la critique par Gassendi de l'astrologie : Jacques Halbronn, « The Revealing Process of Translation and Criticism in the History of Astrology », in *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, éd. par Patrick Curry (Woodbridge, Suffolk/Wolfeboro, N.H. : Boydell & Brewer, 1987).

¹⁰ Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 7 : 436. Osler tient une position similaire en soulignant la place qu'occupe la réfutation de Pomponazzi dans les attaques contre l'astrologie de Gassendi et Mersenne : Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge : Cambridge University Press, 1994), 96-97.

¹¹ Notons que René-Guy Guérin a publié un mémoire de recherche de master sur Mersenne et l'astrologie, à partir des *Préludes de l'Harmonie universelle*, mais celui-ci n'est pas accessible au public.

Genesim, mais originellement pensées pour être publiées séparément. La première, issue de la lecture par Mersenne des œuvres de Vanini dans le contexte de lutte contre l'athéisme et le libertinage des années 1620-1625, est centrée sur la question de l'explication astrologique des prodiges, dans la continuité des critiques jésuites contre les philosophies naturalistes de Pomponazzi et Cardan. La deuxième, relevant d'un projet plus ancien et plus général d'analyse et de critique de la science des astres, renouvelle l'argumentation anti-astrologique en la détachant du débat sur les autorités pour se concentrer sur la question des fondements épistémologiques de la science des astres. Dans ce cadre, le minime développe une nouvelle critique de l'astrologie, qui met en évidence les erreurs de sa justification par la raison et l'expérience, ainsi que l'impossibilité fondamentale d'en faire une science à cause de la diversité de ses principes.

14

Mersenne et l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* (1623)

Ce chapitre présente l'œuvre anti-astrologique de Mersenne, en particulier la réfutation qui paraît dans ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (abrégées en *Quaestiones in Genesim*) publiées à Paris en 1623. Il s'agit de la principale réfutation de l'astrologie écrite en France dans la première moitié du 17^e siècle, tant par sa longueur que par le caractère novateur de son argumentation. Après avoir reconstruit la genèse de cette œuvre complexe dont nous montrons les objectifs apologétiques et scientifiques, nous présentons les différentes attaques que Mersenne y développe contre la science des astres.

1 L'œuvre anti-astrologique de Mersenne

Pour les historiens des sciences, Mersenne est une figure familière¹. Au centre d'un des plus importants réseaux de correspondants de la République des Lettres depuis les années 1620 jusqu'à sa mort en 1648, fondateur de l'académie « toute mathématique » de Paris, créée en 1635 et qui réunit les plus importantes personnalités scientifiques de l'époque, il œuvre sans cesse à l'échange et la diffusion des savoirs, prodiguant généreusement livres et conseils, et participant à la propagation des nouvelles théories de Descartes, Galilée, Hobbes ou Roberval, qu'il connaît personnellement². On retient surtout de lui cette image irénique du « bon père », selon les mots de Descartes, conjuguant la bienveillance à l'ouverture, et dont les travaux sur la physique et les mathématiques mixtes, l'*Harmonie universelle* (1636-1637),

¹ Pour la biographie de Mersenne, nous renvoyons aux deux principaux exposés sur le sujet : Marin Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, vol. 1, Bibliothèque des archives de philosophie (Paris : G. Beauchesne, 1932), XIII-LV; Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., L'histoire des sciences (Paris : J. Vrin, 1971), 15-59.

² Jean-Robert Armogathe, « Le groupe de Mersenne et la vie académique parisienne », *Dix-septième siècle* 44 (1992) : 131-39; René Taton, « Le Père Mersenne et la communauté scientifique parisienne du XVII^e siècle », in *Quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne, Colloque Scientifique Internationale à l'Université du Maine*, éd. par Jean-Marie Constant et Anne Fillon (Le Mans : Université du Maine, 1994), 13-25.

les *Cogitata physico-mathematica* (1644) ou les *Reflexiones physico-mathematicae* (1647), tout en s'inscrivant dans la réforme des savoirs caractéristique du milieu du 17^e siècle, ne montrent pas un goût particulier pour la polémique et la querelle³.

Il existe une autre partie de l'œuvre de Mersenne, beaucoup plus vindicative et condamnatrice, celle qui s'attaque à ce qu'il considère comme de fausses sciences et de fausses croyances. Elle apparaît dans ses ouvrages qualifiés d'« apologétiques », publiés dans les années 1623-1625, notamment les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée* (1624), et *La Vérité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), où il appelle à sévir « par le fer et par le feu » contre les athées, et se répand en diatribes contre les arts divinatoires, la kabbale et les philosophies des *novatores*⁴. Il est courant d'opposer ces deux périodes de la vie de Mersenne, séparées par une sorte de « conversion à la douceur » qui aurait eu lieu dans les années 1628-

³ Marin Mersenne, *Traité de l'Harmonie universelle où est contenu la Musique théorique et pratique des Anciens et des modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de raisons prises de la philosophie et des mathématiques* (Paris : Guillaume Baudry, 1627); Marin Mersenne, *Traité de l'Harmonie universelle*, éd. par Claudio Buccolini (Paris : Fayard, 2003); Marin Mersenne, *Cogitata physico-mathematica. In quibus tam naturae quam artis effectus admirandi certissimis demonstrationibus explicantur* (Paris : Antoine Bertier, 1644); Marin Mersenne, *Novarum observationum physico-mathematicarum* (Paris : Antoine Bertier, 1647).

⁴ Marin Mersenne, « Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623); Marin Mersenne, *L'impie des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la théologie, ensemble la réfutation du Poème des Déistes*, 2 vol. (Paris : Pierre Bilaine, 1624); Marin Mersenne, *L'impie des déistes*, éd. par Dominique Descotes (Paris : Honoré Champion, 2005); Marin Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens* (Paris : Toussaint du Bray, 1625); Marin Mersenne, *La vérité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, éd. par Dominique Descotes (Paris : Honoré Champion, 2003).

1630⁵. Néanmoins, il faut noter la continuité dans l'œuvre du minime qui voit dans le développement des sciences un moyen de ramener les égarés à la vraie foi⁶.

L'œuvre anti-astrologique de Mersenne apparaît principalement dans la partie « apologétique » de son œuvre, même si elle reste pour le minime un sujet de préoccupation jusqu'à sa mort. En ce sens, elle illustre la continuité entre sa production apologétique et ses travaux plus tardifs sur la physique et les mathématiques. À la différence de ses confrères en religion les jésuites Nicolas Caussin et Jean François, auteurs respectifs des deux principales synthèses anti-astrologiques du milieu du siècle, la *Domus Dei* (1650) et le *Traité des influences célestes* (1660), Mersenne n'a jamais consacré d'ouvrage dédié uniquement à la question de l'astrologie. Elle constitue néanmoins un thème récurrent dans son œuvre imprimée.

Sa critique est développée pour la première fois dans les années 1623-1625 avec les *Quaestiones in Genesim*, qui traitent en détail de la question, puis *L'Impiété des déistes* et *La Vérité des sciences*, qui reviennent brièvement sur certains points déjà abordés dans les *Quaestiones in Genesim* comme la notion d'âme du monde. Le minime y réagit aux scandales des années 1615-1625, en particulier l'affaire Vanini dont il réfute en long l'interprétation

⁵ La brutalité de la transition de style entre la partie apologétique de l'œuvre du minime, volontiers condamatoire, et ses œuvres plus tardives appelant à l'écoute et la conciliation a suscité différents commentaires de la part des historiens. Sylvie Taussig, insiste particulièrement sur la rupture dans les objectifs et la façon d'écrire du minime, voyant en lui un « homme de la crise » au sens de Koselleck, qui aurait vécu une forme de conversion personnelle en 1628-1629 qui expliquerait l'abandon de ses appels à sévir « par le fer et le feu » contre toute forme d'irrégion : Sylvie Taussig, « Entre Gaffarel et Mersenne : Gassendi et le poison de l'amitié », in *Alchimie et philosophie mécaniste: expérimentateurs et faussaires à l'Age classique*, éd. par Sylvain Matton, Textes et travaux de Chrysopoeia 16 (Paris Milan : S.É.H.A. Archè, 2015), 33-105; Sylvie Taussig, « La crise de Marin Mersenne : de la censure à la critique », *Mag Philo*, n° 24 (2009). Néanmoins, il conviendrait de remarquer que cet « adoucissement des mœurs » n'est pas propre à Mersenne et s'observe de façon générale dans la littérature religieuse du 17^e siècle, aussi bien les sermons que les traités polémiques : la rhétorique baroque a vécu et les succès de la Réforme catholique apaisent pour un temps le sentiment de victoire de l'irrégion caractéristique des années 1615-1625. Il faut également noter que Mersenne, désormais membre de la République des Lettres, doit s'efforcer d'en suivre les règles de sociabilité, dont on sait qu'elles sont observées avec scrupule, en particulier dans le cabinet des frères Dupuy (René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 2^e éd. (Genève : Slatkine, 2000), 98-101.)

⁶ La longue durée du projet apologétique de Mersenne a fait l'objet de nombreuses discussions parmi les historiens entre ceux qui soutiennent que le minime a abandonné les objectifs de conversion de sa jeunesse dans les années 1630 et ceux qui considèrent qu'il les a simplement poursuivis par d'autres moyens. Lenoble estime que l'œuvre scientifique des années 1627-1648 est simplement pour le minime un moyen plus efficace d'accomplir son projet de réfutation de l'athéisme exposé dans ses premières œuvres, une interprétation que reprend Descotes qui souligne son souci permanent, même dans ses œuvres tardives, de montrer comment l'investigation scientifique permet de progresser dans la foi : Dominique Descotes, « Mersenne polémiste », *Littératures classiques* 59 (2006) : 93-115. Armogathe observe au contraire qu'à partir de 1625, le minime délaisse la question des preuves de l'existence de Dieu dans ses exposés philosophiques, et qu'après 1634, il se montre sceptique face à la possibilité d'établir des preuves évidentes pour tous : Jean-Robert Armogathe, « An sit deus : les preuves de Dieu chez Marin Mersenne », *Les Études philosophiques*, n° 1/2 (1994) : 161-70.

astrologique des prodiges. Il réagit également aux propos de plusieurs figures importantes du monde astrologiques : le professeur de mathématiques de Francfort David Origanus, l'homme d'État, astrologue et humaniste danois Heinrich Rantzau, les médecins italiens Jérôme Cardan et Giovanni Antonio Magini, le mathématicien de Rodolphe II Kepler, les dominicains italiens Tommaso Campanella et Giordano Bruno, ou encore le médecin anglais Robert Fludd⁷.

À partir de 1625, le minime étend son réseau savant et devient familier avec de nombreux médecins et mathématiciens, dont plusieurs sont connus pour être des partisans de l'astrologie, comme le médecin et professeur royal de mathématique Jean-Baptiste Morin, le médecin de Vilvoorde Jean-Baptiste Van Helmont, le médecin lyonnais Lazare Meyssonier, l'homme de guerre et ingénieur Blaise François Pagan, comte de Merveilles, ou encore le courtisan Nicolas Bourdin, marquis de Villennes⁸. Malheureusement, il ne reste quasiment rien des échanges entre Mersenne et ces différents savants. L'astrologie est également un sujet de discussion avec Pierre Gassendi, que le minime connaît probablement depuis fin 1624⁹. Tous deux partagent sur le sujet la même attitude critique, même si Gassendi qui, à la différence de Mersenne, s'est intéressé à l'astrologie pendant sa jeunesse en connaît aussi bien la théorie que la pratique. C'est peut-être grâce à Gassendi que le minime entre en contact avec Morin¹⁰.

Ses contacts de plus en plus nombreux avec des partisans de l'astrologie qui sont en même temps des chrétiens sincères n'atténuent pas sa volonté de la réfuter. Il revient sur la question dans deux ouvrages parus en 1634, les *Questions inouyes ou recreation des sçavans* et les *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, qui traitent parmi diverses « questions curieuses » de la question des influences célestes. Il y attaque notamment, quoique sans jamais faire référence à son auteur, la théorie des talismans et de l'action à

⁷ Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*, 31-32.

⁸ Ces noms apparaissent dans la liste des « amis » de Mersenne dans la biographie d'Hilarion de Coste, dont on suppose qu'elle a été dressée directement à partir de sa correspondance telle qu'elle subsistait peu de temps après sa mort, mais dont une bonne partie a été égarée : Hilarion De Coste, *La vie du R. P. Marin Mersenne, théologien, philosophe et mathématicien de l'ordre des Minimes* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1649), 79-80, 108. Il nous reste quelques restes de la correspondance avec Jean-Baptiste Morin, Jean-Baptiste Van Helmont et Lazare Meyssonier, mais plus rien de celle avec Blaise de Pagan ou Nicolas Bourdin.

⁹ La rencontre de Mersenne avec Gassendi date vraisemblablement de son second séjour à Paris fin 1624, mais cela n'est pas assuré. Voir la discussion à ce sujet dans : Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : 192-93.

¹⁰ Gassendi et Morin ont tous deux étudié auprès du mathématicien d'Aix Joseph Gaultier de la Valette. C'est là qu'ils ont connu Peiresc.

distance des astres élaborée par Jacques Gaffarel dans les *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles* (1629)¹¹. La place de l'astrologie dans la théorie musicale, un sujet qui le préoccupe depuis au moins 1626, est également un prétexte à une nouvelle réfutation de l'astrologie dans les *Préludes de l'Harmonie universelle* (1634) : il y décrit avec luxe de précision trois horoscopes du « parfait musicien », sujet sur lequel il avait déjà interrogé le jésuite Jean François par lettres en 1626, pour ensuite attaquer les principes de l'astrologie horoscopique¹².

Toutes ces attaques n'empêchent pas le minime de constamment se montrer curieux des nouveautés qui paraissent au sujet de l'astrologie. Il s'intéresse à tous types de travaux. Ceux de Kepler retiennent particulièrement son attention : il a lu *l'Astronomia nova* (1606) et le *De stella nova* (1609) dont il attaque les thèses sur *l'anima mundi* dans les *Quaestiones in Genesim* ; il s'intéresse ensuite à *l'Harmonices mundi* (1619) dont il réfute la conception animiste de l'harmonie du monde dans son *Harmonie universelle*. Il continue de s'intéresser, pour les réfuter, à la cosmologie kabbalistique de Robert Fludd ainsi qu'aux travaux érudits de Jacques Gaffarel sur les liens entre l'astrologie et la kabbale. On le voit même, en 1634, interroger Gassendi au sujet d'un certain « M. de Seves » de Beaucaire, demeuré inconnu, qui prétend avoir trouvé une nouvelle méthode pour prédire les maladies à partir des natiuités¹³.

À partir de 1635, Mersenne, désormais l'une des personnalités majeures du monde savant parisien, cesse alors de polémiquer par écrit sur l'astrologie. Est-ce par lassitude de la polémique ? De fait, entre 1635 et sa mort en 1648, le minime se consacre entièrement à ses travaux sur la musique et la mécanique, abandonnant la plupart des polémiques de sa

¹¹ Jacques Gaffarel, *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles* (Paris : Hervé du Mesnil, 1629). Le fait que les *Questions théologiques* de Mersenne répondent aux *Curiositez* s'observe non seulement dans la symétrie des titres des ouvrages, mais également dans celles des chapitres, les questions 17, 18, 20 et 22 des *Questions théologiques* répondant aux chapitres 3 à 7 des *Curiositez*.

¹² [Marin] [Mersenne], *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* (Paris : Henri Guénon, 1634), 1-109. Jean François à Mersenne, janvier 1626 : Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : 369-78.

¹³ Marin Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, vol. 4, Bibliothèque des archives de philosophie (Paris : Presses Universitaires de France, 1955), 269. « J'ay icy vu un Mr de Seves de Baucaire qui dit sçauoir merueille en l'astrologie, et qui fait la natiuité d'un chacun, en sçachant seulement le quantiesme du moys auquel il est nay sans se soucier ni de l'année, ni du jour de la semaine, c'est par un calcul qui va jusques aux tierces minutes plus viste que celuy de Ticho. Je ne sçay si vous le connoissez il dit qu'il predit infailliblement ce qui arrivera de chaque maladie par la science astrologique des jours critiques et qu'il en va faire imprimer la science qu'il cultive depuis 35 [ans]. » Cet ouvrage n'est jamais paru.

jeunesse. Toutefois, la véritable raison de ce silence semble plutôt tirer son origine de la forte impression que font sur lui les arguments composés contre l'astrologie par Gassendi dans sa première version manuscrite du *Syntagma philosophicum* terminée en 1633. La fin des *Préludes de l'Harmonie universelle* fait en effet référence à « l'Apologie [...] en faveur des atomes d'Épicure » de Gassendi, dont il fait l'éloge et y confesse reprendre plusieurs des arguments contre l'astrologie¹⁴. Mersenne a l'habitude lorsqu'il estime qu'un auteur a exposé des arguments plus convaincants que les siens, de s'effacer en sa faveur, et de fait, il cède la place à Gassendi qui s'affirme progressivement à la fin des années 1630 comme la principale figure de l'opposition à l'astrologie en France. Dans *l'Harmonie universelle* (1636), Mersenne rappelle les théories astrologiques sur l'harmonie musicale, mais à titre purement informatif, et il ne les discute pas ni ne les critique. Son effacement de la polémique publique sur le sujet ne l'empêche pas de continuer de s'investir à titre privé. Il s'attaque de vive voix aux défenseurs de l'astrologie, comme le moine Tommaso Campanella, sorti des geôles italiennes de l'Inquisition et fraîchement débarqué à Paris, avec lequel il a un échange vif à ce propos en mai 1635 dans sa demeure parisienne¹⁵. Sa correspondance mentionne également ses discussions, plus cordiales, avec Gassendi et Morin, avant que les relations entre ces deux personnages ne se dégradent progressivement¹⁶. Il ne manque pas de diffuser parmi ses correspondants les ouvrages s'attaquant à celle-ci : par exemple, en janvier 1648, soit quelques mois avant sa mort, on le voit envoyer au savant néerlandais Constantijn Huygens le

¹⁴ [Mersenne], *Les Préludes de l'Harmonie universelle*, 66, 67-106. Mersenne parle vraisemblablement d'une ancienne version manuscrite du *Syntagma philosophiae Epicuri* que Gassendi ne publie qu'en 1649 dans les *Animadversiones in Librum X Diogenis Laërtii*. Le texte contient en effet une importante réfutation de l'astrologie dans la partie sur la *Meteorologia Epicuri* : Pierre Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii, qui est De vita, moribus, placitisque Epicuri*, vol. 2 (Lyon : Guillaume Barbier, 1649), 910-79.

¹⁵ Mersenne à Peiresc, 17 mai 1635 : Marin Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, vol. 5, Bibliothèque des archives de philosophie (Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1959), 202. « Quant à l'autre R.P. [Campanella], qui m'a mis sur l'astrologie judiciaire et auquel j'ay maintenu qu'elle n'avoit rien de certain, assurez-vous que je l'estime autant que qui que ce soit, mais quand on me dist qu'il avoit assuré que tous les esprits de France n'estoient rien, de tous ceux du moins qu'il avoit veus (de cela je vous cite Mr Bourdelot, homme d'honneur, pour mon auteur), je m'estonne qu'en discourant deux ou trois heures avec luy de choses differentes, je ne trouve pas qu'il eust eu fondement de dire cela, puisque estant le moindre de toute la France, je ne trouvois pas qu'il eust un si grand ascendant sur tous nos esprits. »

¹⁶ Sur les relations entre Gassendi et Morin voir : Monette Martinet, « Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin », *Corpus : Revue de philosophie* 20 (1992) : 47-64; Rodolfo Garau, « Gassendi's Critique of Astrology », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 143-74. Notons que, dans *Astrologia Gallica*, Morin désigne le minime comme faisant partie « autrefois de mes amis les plus proches [*mihi olim amicissimi*] » (Jean-Baptiste Morin, *Astrologia Gallica* (La Haye : Adriaan Vlacq, 1661), 353B.), mais je ne sais si le *olim* exprime le fait que Mersenne est mort, ou au contraire la détérioration tardive de leur amitié.

De annis climactericis de Claude Saumaise pour en obtenir son avis, et, n'ayant pas de retour sur le sujet, le presser de lui répondre.

Du point de vue argumentatif, Mersenne incarne la transition entre une argumentation traditionnelle appuyée sur l'autorité et une argumentation nouvelle centrée sur la raison et l'expérience. Dans les *Quaestiones in Genesim*, *l'Impiété des déistes*, et la *Vérité des sciences*, il y développe les deux, en se plaçant dans la continuité des réfutations jésuites de l'astrologie, notamment celle de Pereira, tout en privilégiant la seconde à la première. Dans les *Curiositez* comme dans les *Préludes*, il abandonne presque totalement l'argumentation par les autorités, ne conservant que la censure contre l'astrologie publiée par la Sorbonne en 1619, pour se concentrer sur celle par raison et par expérience. Toutefois, tous ses principaux arguments contre l'astrologie sont déjà exposés dans les *Quaestiones in Genesim*, auxquelles il renvoie fréquemment lorsqu'il aborde la question. Sur cette question, sa volumineuse correspondance est inutile, très peu de lettres évoquant le sujet nous étant restées. Elles ont été probablement perdues¹⁷. C'est pourquoi nous proposons de les étudier comme un laboratoire dans lequel Mersenne a développé une nouvelle forme d'argumentation sur l'astrologie, qu'il déploie ensuite librement à partir de 1627.

2 Les *Quaestiones in Genesim* : la genèse complexe d'un ouvrage apologétique et scientifique

2.1 Les *Quaestiones in Genesim* dans l'œuvre apologétique de Mersenne

Intéressons-nous maintenant à l'ouvrage où paraissent les premiers et plus importants textes de Mersenne contre l'astrologie, les *Quaestiones in Genesim*, parues à Paris chez Sébastien Cramoisy en 1623. C'est dans cet ouvrage encyclopédique que le minime analyse le plus en détail la question, et c'est à lui que se réfèrent plus tard des lecteurs quand il s'agit de mentionner sa réfutation de l'astrologie. Cette œuvre peu étudiée par l'historiographie est

¹⁷ Cela correspond à l'état des fonds, où la période pré-1630 est sous-représentée, en volume de lettres comme en diversité de correspondants, alors qu'il s'agit du moment où Mersenne écrit le plus sur l'astrologie. Notons également qu'il ne nous reste que très peu de lettres des personnes avec lesquelles le minime aurait eu le plus de chance de discuter de l'astrologie, comme Jean-Baptiste Morin ou Lazare Meyssonier. La même observation peut être faite à l'égard de Gassendi, avec lequel des recoupements auraient été possibles, vu qu'ils côtoient les mêmes personnes : néanmoins, les lettres conservées du chanoine de Digne ne couvrent principalement la période qui suit la mort de Mersenne. C'est le cas également de la correspondance de Boulliau avec laquelle les recoupements se sont révélés infructueux.

complexe d'approche¹⁸. Nous voulons ainsi en reconstruire la genèse afin de montrer ses objectifs apologétiques et scientifiques. Cela nous permet ensuite d'identifier derrière l'apparente unité de l'ouvrage les différents sous-traités qui le composent, et qui contiennent chacun une réfutation propre de l'astrologie.

2.1.1 La genèse de l'ouvrage

Le contexte de parution de l'ouvrage est connu dans l'ensemble, même si les zones d'ombres sont encore nombreuses. En 1620-1623, Mersenne est un jeune religieux de l'ordre des Minimes, particulièrement brillant, mais encore ignoré du monde savant. Après des études de rhétorique et de philosophie au collège jésuite de La Flèche, deux années de théologie à la Sorbonne et une fréquentation du Collège royal, il prend l'habit des Minimes en 1611, enseigne la philosophie et la théologie dans leur couvent de Nevers à partir de 1614, puis est appelé fin 1619 au couvent de la Place royale à Paris¹⁹.

Cette mutation à Paris est déterminante pour la carrière intellectuelle et sociale du jeune religieux. Les raisons qui la guident ne sont pas bien connues : il est probable que les Minimes parisiens, à l'image de ce qui se fait chez leurs confrères jésuites, veulent se doter de figures capables de porter le combat de la Réforme catholique sur le champ des idées, et voient en Mersenne leur futur « champion ». De fait, dès son arrivée à Paris, le religieux se consacre entièrement à l'activité intellectuelle et polémique, et cette mission l'occupe toute sa vie, n'ayant aucune autre charge pastorale ou responsabilité dans l'ordre, sauf un temps, en 1621, où il est nommé supérieur de sa communauté. Son intégration dans le monde savant parisien est rapide, comme le montrent les restes de sa correspondance pour les années 1620-1625 : ses études passées favorisent ses liens avec les Jésuites et les professeurs de la Sorbonne, et

¹⁸ Les *Quaestiones in Genesim* n'ont jamais été étudiées de façon exhaustive. Pour une introduction générale à l'ouvrage, voir : Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 25-26. Plusieurs études s'attaquent des points précis abordés dans ce texte à vocation encyclopédique ; sur la réfutation des fausses sciences et du « naturalisme » : Lenoble, 83-167; William Hine, « Marin Mersenne: Renaissance naturalism and Renaissance magic », in *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, éd. par Brian Vickers (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), 165-76. sur la réfutation de Vanini : William Hine, « Mersenne and Vanini », *Renaissance Quarterly* 29, n° 1 (1976) : 52-65; Francesco Paolo Raimondi, « Vanini et Mersenne », *Kairos* 12 (1998) : 181-254. sur les preuves de Dieu : Armogathe, « An sit deus : les preuves de Dieu chez Marin Mersenne »; Claudio Buccolini, « "Rem totam more geometrico... concludas" : La recherche d'une preuve mathématique de l'existence de Dieu chez Marin Mersenne » (Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2003). sur la cosmologie de Copernic : William L. Hine, « Mersenne and Copernicanism », *Isis* 64, n° 1 (1973) : 18-32.

¹⁹ Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : XXIII-XXXI; Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 22-28.

il entre rapidement en contact avec la robe érudite à travers Peiresc et Pierre Le Loyer²⁰ ; il fréquente Claude Mydorge, issu d'une famille de grands parlementaires parisiens, trésorier de France et mathématicien renommé, et rencontre vraisemblablement Descartes avant le départ de celui-ci pour l'Italie en 1623.

On ignore beaucoup de choses des milieux et personnes que Mersenne fréquente pendant ses premières années dans la capitale et qui permettraient de comprendre les sources intellectuelles où le minime a puisé l'abondante matière de ses *Quaestiones in Genesim*. Par exemple, on ne sait pas s'il est déjà introduit auprès du cabinet Dupuy, le centre de l'activité savante parisienne ; on est sûr qu'il le fréquente dans les années 1630, mais il est très possible qu'il n'ait pas été accepté auparavant : son adhésion enthousiaste à la Contre-Réforme et sa verve polémique contre les hérétiques ne s'adaptent guère à la réserve et au gallicanisme du cercle parisien²¹. On ne sait pas non plus quels sont ses liens avec le jésuite François Garasse, un des instigateurs de la cabale contre Théophile de Viau, qui réside alors à la Maison professe des Jésuites (actuelle église Saint-Paul–Saint-Louis) à deux pas du couvent des Minimes de la Place Royale. Les nombreux parallèles entre les analyses des *Quaestiones in Genesim* et celles du monument anti-libertin de Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1624), incitent à penser que les deux hommes agissent de concert dans leur lutte contre l'athéisme et le libertinage, mais nous n'avons aucune preuve qu'ils se connaissent réellement²².

²⁰ Sur les contacts avec Peiresc : Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : 106-7. Sur ceux avec Pierre le Loyer : Mersenne, 1 : 517.

²¹ Sylvie Taussig, « "L'Examen de la philosophie de Fludd" de Pierre Gassendi par ses hors-texte », Bruniana & Campanelliana, 15, n° 1 (2009) : 258.

²² François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, et aux bonnes moeurs, combattue et renversée* (Paris : Sébastien Chappelet, 1623). Le rapprochement a été effectué par plusieurs historiens. L'édition moderne de la *Correspondance* de Mersenne note ainsi : « [La *Doctrine curieuse*] est une critique des ouvrages de Pomponace, de Paracelse, de Machiavel, de Cardan et de Charron, ce « bréviaire des incrédules », et se rapproche, pour l'intention, de l'ouvrage de Mersenne. Mais, abandonnant au Minime le goût, la mesure, et la charité, Garasse cherche à réduire ses adversaires moins par sa dialectique que par la menace du bûcher » : Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : 153. Taussig estime que la *Doctrine curieuse* et l'*Impiété des déistes* sont « également virulents, également infondés, également lourds de conséquences, tous les deux en français pour pouvoir atteindre un plus large public et gagner l'oreille des politiques, sont parus à une année de distance, et les deux font la paire » : Taussig, « "L'Examen de la philosophie de Fludd" de Pierre Gassendi par ses hors-texte », 271 n. 1. Descotes souligne au contraire la plus grande bienveillance du minime à l'égard de ses adversaires, et le moindre recourt aux attaques *ad hominem* : Descotes, « Mersenne polémiste », 97, 104-6.

Après son arrivée au couvent de la Place royale, Mersenne compose deux petits ouvrages de vie spirituelle, *l'Analyse de la vie spirituelle* (perdu) et *L'Usage de la raison* (1623), de faible diffusion et probablement destinés à un usage interne dans son ordre. C'est également dans ces années qu'il commence à travailler sur les *Quaestiones in Genesim*, qui paraissent début 1623.

Les *Quaestiones in Genesim* sont de loin la plus monumentale des œuvres de Mersenne. Elles sont dédiées au tout nouvel archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, nouveau héraut de la Réforme catholique à Paris. L'ouvrage est curieux, voire monstrueux. Il s'agit à la fois d'un commentaire de la Genèse, d'un traité apologétique contre les athées et les déistes, d'une réfutation des *novatores*, des arts divinatoires, ainsi qu'une encyclopédie des savoirs. Le tout dans un énorme in-folio de plus de mille pages en double colonne, imprimé avec soin, assorti de passages en grec et en hébreu, de multiples gravures dont plusieurs pages de partitions. Du simple point de vue éditorial, l'entreprise est démesurée, et on peut légitimement s'interroger sur ce qui a poussé un imprimeur réputé comme Sébastien Cramoisy à prendre un tel risque pour un religieux alors quasiment inconnu²³. Malgré tout, l'ouvrage jouit d'une bonne réception dans la communauté savante. Certes il n'a jamais rivalisé avec les classiques commentaires bibliques de Pereira ou Cornelius a Lapide : sa rareté en bibliothèque indique que l'ouvrage a été imprimé en petit volume (vraisemblablement moins de 500 exemplaires). Néanmoins, les références qu'y font des lecteurs de choix comme John Selden, Robert Burton, Isaac Vossius ou Giovanni Battista Riccioli montrent qu'il a été lu (ou du moins consulté) aussi bien en France qu'à l'étranger, en particulier en Angleterre et dans les Provinces-Unies²⁴.

²³ Est-ce là le fruit d'un accord entre l'imprimeur et l'ordre des Minimes, celui-ci acceptant une entreprise hasardeuse économiquement en échange d'une prise en charge financière ? Ou bien est-ce tout simplement le signe d'un désir sincère de la part de l'imprimeur catholique de soutenir un grand ouvrage contre l'impiété alors que Paris s'effraie des affaires Vanini, Fontanier et bientôt Théophile de Viau ? Dans l'état des sources, on ne peut trancher.

²⁴ L'ouvrage des *Quaestiones in Genesim* est cité par Selden dans les *Marmora Arundelliana* à propos des terminologies musicales antiques (John Selden, *Marmora Arundelliana sive Saxa Graece incisa* (Londres : Ioannem Billium, 1629), 77, 80.); par Vossius dans sa célèbre *Theologia gentili* et par Riccioli dans *l'Almagestum novum* à propos des théories cosmologiques (Gerardus Vossius, *De theologia gentili et physiologia christiana*, vol. 1 (Amsterdam : Iohannes et Cornelius Blaeu, 1641), 463, 495; Giovanni Battista Riccioli, *Almagestum novum, astronomiam veterem novamque complectens, observationibus aliorum et propriis, novisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam, in tres tomos distributam*, vol. 1a (Bologne : Haeredis Victorii Benatii, 1651), 52, 727. *Idem*, vol. 1b, pp. 237, 495, 514, 533, 669.), et par le dominicain Hyacinthe Chalvet dans la *Cosmopoeia sive physiologia sacra* à propos des propriétés de la lumière (Hyacinthe Chalvet, *Cosmopoeia, sive Physiologia sacra* (Lyon : Jean Radisson, 1656), 127-28.) Robert Burton, dans l'édition de 1628 de *The Anatomy of melancholy*,

Quelque temps après leur parution, les *Quaestiones in Genesim* déclenchent une polémique suite aux propos très hostiles que Mersenne y tient contre la kabbale et le savant anglais Robert Fludd. Jacques Gaffarel s'en insurge dans un ouvrage apologétique envers la kabbale, les *Abdita divinae cabalae mysteria*, parues à Paris en 1625 où il accuse le minime d'être incompetent, de ne pas maîtriser la langue hébraïque et d'avoir l'esprit porté à la calomnie²⁵. Puis c'est Fludd lui-même qui prend la plume contre le minime. Il en résulte une polémique par ouvrages interposés, bien connue de l'historiographie, qui dure jusqu'au milieu des années 1630 et pousse Gassendi à s'impliquer finalement aux côtés de Mersenne contre Fludd.

Notons qu'en dehors de cette polémique, les *Quaestiones in Genesim* n'auront pas une grande influence en histoire des sciences, l'ouvrage étant plutôt un recueil encyclopédique de connaissances extérieures qu'un texte où sont exprimées des idées nouvelles. À ce titre, le traitement de l'astrologie par le minime fait figure d'exception : c'est l'un des rares sujets sur lequel le minime cherche à s'éloigner de la tradition érudite et développe une réflexion réellement originale. Est-ce donc à travers les *Quaestiones in Genesim* que les idées de Mersenne sur l'astrologie ont été connues du public savant parisien ? On peut en discuter vu la réception limitée de l'ouvrage. Il est probable que l'échange oral et l'échange épistolaire ont joué un rôle tout aussi important, même si peu de traces nous en sont restées. Dans le Paris de la première moitié du 17^e siècle, où les cercles de sociabilité savante sont en plein essor, l'échange oral et la discussion restent encore un des principaux moyens d'échange des idées, comme l'ont montré les travaux de Françoise Waquet qui insiste sur la place de l'oralité dans la République des Lettres²⁶. Or, il est bien plus probable que Mersenne ait publicisé dans les cercles qu'il fréquente les éléments originaux contenus dans les *Quaestiones in Genesim* plutôt que ses reprises conventionnelles des travaux d'autres savants. De même, ce qu'il nous

emprunte à Mersenne sa condamnation de l'explication astrologique des miracles et des œuvres de Pomponazzi et Vanini. Notons que Burton cite le *Colophon adversus atheos* des *Quaestiones in Genesim* dans sa première version non censurée (Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy: What It Is, with All the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Severall Cures of It*, 3^e éd. (Oxford : Henry Cripps, 1628), 619-21. L'ouvrage paraît pour la première fois en 1621. Nous n'avons pas pu consulter les éditions précédentes.)

²⁵ Sur la controverse Mersenne-Gaffarel : Claudio Buccolini, « Un testo sconosciuto di Mersenne contro la Cabala : la Responsio a Jacques Gaffarel », in *Lexicon philosophicum : quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, vol. 12 (Firenze : Leo S. Olschki, 2010), 1-50. Sur la position de Gaffarel à propos de l'astrologie, nous renvoyons à notre article : Jean Sanchez, « Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes* (1629) de Jacques Gaffarel », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 89-117.

²⁶ Françoise Waquet, *Parler comme un livre: l'oralité et le savoir, XVIe-XXe siècle, L'évolution de l'humanité* (Paris : A. Michel, 2003).

reste de l'importante correspondance du minime, près de 1900 lettres, dont on sait qu'elles ne représentent qu'une partie seulement de tout ce qu'il écrit au cours de sa vie, nous permet de deviner le rôle que l'échange épistolaire a pu jouer dans la diffusion des idées du minime sur l'astrologie. C'est ce qui explique pourquoi, au milieu de la masse d'information contenue dans l'ouvrage, les positions du minime sur le sujet ont retenu l'attention du public : elles font certainement partie de celle dont il a le plus parlé dans un cadre informel. Dès lors, pour nous, la valeur de l'ouvrage n'est pas seulement due à son rôle spécifique dans la diffusion des idées de Mersenne sur l'astrologie, mais elle tient également du fait qu'il révèle le contenu de réflexions développées à travers d'autres canaux, comme sa correspondance ou l'échange oral, dont il nous reste aujourd'hui que des fragments.

2.1.1.1 *La mission apologétique*

Quelle est la visée de l'ouvrage ? Les *Quaestiones in Genesim* s'inscrivent très clairement dans le mouvement apologétique qui traverse la France dans la première moitié du 17^e siècle²⁷. Réaction aux multiples scandales d'athéisme, de magie et de libertinage qui troublent le règne d'Henri IV et plus particulièrement la régence de Marie de Médicis, mais aussi au sentiment plus diffus que les troubles religieux ont entraîné l'augmentation du scepticisme et de l'incroyance à travers le pays, ce mouvement se traduit par l'engagement littéraire de plusieurs personnalités du monde savant français, aussi bien des catholiques que des protestantes, contre ce qui leur semble être les sources de l'athéisme, notamment du point de vue doctrinal. Mersenne, membre de l'un des ordres les plus investis dans la Contre-Réforme, et positionné aux premières loges de l'affaire Vanini, est particulièrement alarmiste à propos de la montée de l'athéisme : dans le « *Colophon* contre les athées²⁸ » placé dans la version non censurée de l'ouvrage, il affirme ainsi qu'il existe près de 60 000 athées en France,

²⁷ Ce mouvement apologétique a été étudié par une historiographie ancienne et toujours pertinente : Julien Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs* (Paris : Nouvelles éditions latines, 1954), 29-46 (35); Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 61-74.

²⁸ Mersenne, « *Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur* », col. 669-676. Cette version se trouve dans l'exemplaire de *Quaestiones in Genesim* conservé à la BNF. Selon Buccolini, seuls quatre exemplaires de l'ouvrage contiennent encore cette version. Dans les autres, elle a été remplacée par une autre version, intitulée « *Primae quaestionis adversus Atheos Colophon. Deistarum impietas, et errores aperiuntur, atque refelluntur ; ubi de recta ratione, casu et fato* », expurgée de ses statistiques sur le nombre des athées et de ses références à des livres interdits comme le *De tribus impostoribus*, le *Fléu de la foi* de Geoffroy Vallée ou le *Cymbalum mundi* de Bonaventure des Périers. Pour l'histoire du colophon, on pourra se référer à l'étude que lui a consacré Buccolini : Claudio Buccolini, « *Dal De Tribus impostoribus ai Quatrains du Déiste. Metamorfosi dell'ateismo nella doppia redazione del colophon di Mersenne* », *Bruniana & Campanelliana* 13, n° 1 (2007) : 167-75.

dont 50 000 pour la seule ville de Paris, un chiffre impressionnant quand l'on sait que cela représente près d'un quart de la population. Une estimation probablement très exagérée, mais qui traduit le climat de catastrophe dans lequel évolue le clergé français à la sortie des guerres de religion. Le minime est particulièrement troublé par un poème surnommé les *Quatrains du déiste*, remettant en cause la Révélation, et plus généralement l'émergence de philosophies venant saper les fondements de la religion, qu'il a vu circuler dans les rues de Paris, et qui témoigne selon lui de l'urgence du problème de l'impiété et du libertinage.

Face à ce qu'il considère comme un déchaînement des forces hostiles à la religion, Mersenne voit la nécessité de développer une nouvelle forme d'apologétique²⁹. Celle-ci est principalement fondée sur les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, une méthode que l'on retrouve chez ses maîtres parisiens en théologie, Philippe de Gamaches, André Duval et Nicolas Ysembert, chez qui elles viennent remplacer les cinq voies thomistes traditionnellement enseignées³⁰. Le minime, même s'il rappelle toutes les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, accorde une place particulière aux preuves fournies par les sciences et les arts dans lesquels il voit le moyen de renouveler une apologétique qui ne s'adresse plus aux païens, aux juifs ou aux musulmans, mais doit faire face à de nouveaux adversaires qui sont extérieurement perçus comme des chrétiens

Dans la première partie des *Quaestiones in Genesim*, après avoir exposé les preuves de Dieu trouvés chez les autorités scolastiques, comme l'argument du consensus entre toutes les créatures, l'argument de l'âme rationnelle d'Hugues de Saint-Victor, l'argument métaphysique de Jean Damascène, les arguments de saint Anselme, les cinq voies thomistes, les arguments des degrés de l'être, de Dieu comme lumière se manifestant lui-même, de la production *de nihilo*, de la beauté des créatures, de la loi naturelle, de l'harmonie et du

²⁹ Sur l'attribution à Mersenne d'un projet apologétique, nous nous référons en priorité aux travaux de Lenoble : Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 168-281. Sur l'objet particulier de la lutte contre l'athéisme, voir : Buccolini, « Dal De Tribus impostoribus ai Quatrains du Déiste »; Hine, « Mersenne and Vanini »; Raimondi, « Vanini et Mersenne ».

³⁰ Armogathe, « An sit deus : les preuves de Dieu chez Marin Mersenne ». Sur la transformation des preuves de Dieu au 17^e siècle, on peut consulter : Jean-Robert Armogathe, « Proofs of the existence of God », in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, éd. par Daniel Garber et Michael Ayers, vol. 1 (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), 305-30.

gouvernement de l'univers, le minime finit par présenter ce nouveau type de preuve comme l'axe principal de son œuvre³¹ :

Même si nous semblons avoir apporté suffisamment de preuves que non seulement Dieu existe, mais qu'il est également unique et omnipotent, et immense en chacune de ses parties, il convient néanmoins [d'exposer] une autre voie peu rabattue – puisque je ne l'ai jamais vue mise en lumière – qui montre tout cela à partir des divers sciences et arts : ceux-ci peuvent contraindre aussi bien les volontaires que les récalcitrants, afin que quiconque reconnaisse que Dieu existe³².

Considérant que l'observation de la nature est un chemin sûr vers Dieu et que « Le monde est un livre de Dieu dans lequel nous devons continuellement lire³³ », il estime que la solution contre l'incroyance passe par la restauration d'une *philosophia christiana*, c'est-à-dire une philosophie de la nature accordée avec les principes de la foi révélée, qui sert de sous-bassement rationnel à l'exposé de la foi chrétienne. Reprenant le principe thomiste d'une communion harmonieuse entre vérité de science et vérité de foi, qui concilie l'affirmation de la supériorité et de la vérité de la religion catholique avec l'étude de la nature, le minime voit dans la réfutation des erreurs scientifiques un moyen de combattre l'hérésie : l'hérésie, qui est une erreur en matière de foi, peut également être réfutée par la raison, le mensonge ne pouvant s'empêcher de corrompre l'une et l'autre.

Il choisit pour cadre de ce projet un commentaire du livre de la Genèse – un genre florissant entre les années 1550 et 1630 – qui permet l'exposition commune des vérités scientifiques avec les vérités de foi, l'œuvre créatrice des six jours étant, selon une tradition exégétique remontant aux Pères de l'Église, la fondation même de tout discours sur la nature. Pour Mersenne, il ne s'agit pas pourtant d'interpréter une philosophie de la nature à la lumière du

³¹ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 25-46.

³² Mersenne, col. 45. « Tametsi satis superque probasse videamur non tantum esse Deum, sed et unicum et omnipotentem, et ex omni parte immensum esse, libet tamen alia via parum trita idem commonstrans, quandoquidem mihi nova lux non semel oriri visa est ex pluribus scientiis et artibus, quae volentem nolentem cogere possint, ut quilibet Deum esse fateatur »

³³ Marin Mersenne, « Praefatio, et prolegomena ad lectorem », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), f^o év. « mundus codex est Dei, in quo iugiter legere debemus »

texte biblique, mais plutôt l'inverse, c'est-à-dire commenter l'Écriture sainte à partir de l'étude rationnelle de la nature³⁴.

2.1.2 L'édition complexe des *Quaestiones in Genesim*

Avant d'entrer dans le détail des propos des *Quaestiones in Genesim* sur l'astrologie, il nous faut faire un avertissement important. L'ouvrage, même s'il semble constituer un ensemble cohérent, est en réalité formé à partir de différents traités conçus indépendamment³⁵. On sait, grâce aux manuscrits qu'il nous reste du minime, que Mersenne a l'habitude de travailler « par dossier », c'est-à-dire qu'il traite les questions qui l'intéresse indépendamment les unes des autres, réagissant au fil de la plume aux traités qu'il vient de lire sur un sujet, puis, dès qu'il possède une quantité suffisante de texte sur un sujet, rassemble tous ses articles épars dans un traité sans forcément prendre garde aux incohérences et aux manques³⁶. On peut ainsi identifier dans l'intégralité des *Quaestiones in Genesim* deux sous-parties qui correspondent à deux traités différents : une partie que l'on appelle « apologétique » et une partie que l'on qualifie de « commentaire ». Ces parties nous intéressent plus spécifiquement, car la première nous permet de montrer les motivations de Mersenne dans sa lutte contre l'astrologie, et la deuxième nous permet de montrer les innovations scientifiques de son argumentation.

2.1.2.1 Partie apologétique

La première partie apologétique (col. 15 – 668) ou « traité apologétique » est inséré dans le commentaire du premier verset de la Genèse. Il faut se rendre de la démesure de l'œuvre de Mersenne : alors que l'essentiel des commentaires théologiques de la Genèse, le commentaire du premier verset occupe au mieux une page, chez le minime il occupe près de 650 colonnes de texte écrit en petit caractère, ce qui représente peut-être 1300 pages en format in-octavo. Le fait que Mersenne insère son traité apologétique à cet endroit

³⁴ Jean-Robert Armogathe, « La Vérité Des Ecritures et La Nouvelle Physique », in *Le Grand Siècle et La Bible*, éd. par Jean-Robert Armogathe (Paris : Beauchesne, 1989), 52-53.

³⁵ Il n'existe pas encore d'étude extensive des *Quaestiones in Genesim*. La composition hétéroclite de la partie apologétique a notamment été mise en évidence par Raimondi : Raimondi, « Vanini et Mersenne ».

³⁶ Cette méthode de rédaction apparaît dans le manuscrit de la seconde partie des *Quaestiones in Genesim*, resté non publié (BNF, MS Latin 17261-17262). Sur ce manuscrit voir : Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, XIII-XIV. Donnons un exemple d'incohérence parmi d'autres : à propos de la nature solide ou liquide du firmament, Mersenne penche pour l'hypothèse hybride où la sphère des étoiles fixes est solide mais la région planétaire est liquide. Il défend le premier point en reprenant un argument exégétique du jésuite Adam Tanner qui explique que dans la Bible, le terme hébreu utilisé pour désigner la création du ciel est *Rakiah*, le firmament, qui implique une nature solide (col. 845). Néanmoins, dans un autre article, il reprend la discussion sur l'usage du mot *Raquia* à partir des textes de Conrad Asclacus, un disciple de Tycho Brahé, qui aboutit à conclusion opposée (Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, 833-40.)

précisément s'explique par le fait qu'il s'agit du lieu où la tradition scolastique place habituellement la question « An deus sit ».

La partie est introduite par la question « Est-il possible de prouver que Dieu existe contre les Athées [An Deum esse contra Atheos probari possit] ? ». Elle est constituée par le regroupement de ce qui semble être trois traités rédigés indépendamment. Le premier est une succession de 35 preuves *a priori* et *a posteriori* de l'existence de Dieu (col. 15-236). Le deuxième est une réfutation d'une première série de 24 objections « d'athées » (col. 237-456). Le troisième est constitué par l'objection 25 seule, intitulée « [Obiectiones] Atheorum, quod nullus sit effectus, qui Deum esse probet, in qua obiectione robur omne collocant », elle-même divisée en 44 chapitres (col. 457-668). Même si l'auteur ne le dit pas, et qu'il ne fait quasiment jamais mention du nom de Vanini, le deuxième traité est en fait une réfutation linéaire de l'*Amphitheatrum aeternae Providentiae* (1615) du religieux italien, et le troisième une réfutation linéaire du *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (1616)³⁷.

2.1.2.2 Partie commentaire

La deuxième partie est le commentaire de la Genèse à proprement parler (col. 669 – 1828) qui, malgré sa longueur, commente seulement les 6 premiers chapitres de la Genèse. Il est composé d'une façon curieuse, qui témoigne du fait que l'auteur n'a pas réussi à correctement concilier les objectifs divergents qu'il a voulu donner à son texte. Il s'agit en effet d'un commentaire linéaire de la Genèse, avec tout l'apparat théologique et exégétique attendu pour ce genre d'exercice, et en même temps un traité de philosophie naturelle qui aborde, à la façon des cours prodigués à l'Université, les différentes thématiques de la physique en partant du ciel pour aller vers la terre.

Le commentaire de chaque verset est structuré de la façon suivante : tout d'abord, Mersenne recopie le texte de la Bible en latin, hébreu et grec ; il fait ensuite de brèves remarques philologiques et exégétiques sur le verset ; puis il introduit une série de « *Problemata* », des problématiques en lien avec le contenu du texte biblique : certaines soulèvent des difficultés d'interprétation pour certains termes, la plupart des questions de

³⁷ Dans l'*Impiété des déistes*, Mersenne revendique de façon plus explicite cette réfutation : « Si vous désirez savoir les impuretés, et les tours de souplesse de Vanin, lequel a été brûlé à Toulouse pour ses opinions brutales, et remplies d'Athéisme, vous pourrez facilement les trouver dans la première Question de la Genèse, dans laquelle j'ai renversé la plus grande partie de ses Maximes » (Mersenne, *L'impie des déistes* (2005), 175.) Pour la citation originale, voir : Marin Mersenne, *L'impie des déistes*, vol. 1 (Paris : Pierre Bilaine, 1624), 236-37.

philosophie naturelle en lien avec l'actualité savante ; ensuite, après avoir formulé le problème, il les reformule sous forme de « *Quaestiones* », des questions thématiques, référencées dans le sommaire, auxquelles il répond dans une série d'articles. Pour chaque verset, on a donc une structure verset-remarques-problèmes-questions-articles. Certains versets sont commentés sur une cinquantaine de pages, soit la quantité de texte d'un traité in-octavo de deux cents pages.

Dans la première partie du commentaire (Genèse 1 et 2), ces questions suivent le schéma classique d'un commentaire scolastique sur « l'œuvre des six jours », où le discours sur la création permet d'introduire des thématiques propres à la physique. On commence ainsi par des questions sur la Trinité et l'action créatrice de Dieu, puis on enchaîne sur les thèmes de la lumière, du ciel, de la Terre, des astres, des plantes et de la géographie. Ensuite, l'auteur aborde la question d'Adam et de la nature humaine. Puis, à partir de Genèse 3, le propos devient plus hétéroclite, et on devine que l'auteur s'est surtout concentré sur les sujets qui retenaient son attention. On a alors des questions sur les noms des choses, sur le goût et la saveur, ou encore sur la musique.

2.1.2.3 *La composition des Quaestiones in Genesim*

On dispose de peu d'éléments sur la façon dont ces parties ont été conçues et agencées³⁸. Dans sa biographie de Mersenne parue en 1709, le minime René Thuillier explique que Mersenne a d'abord eu le projet, dès son arrivée à Paris (fin 1619), d'écrire une réfutation des arts magiques et divinatoires. C'est ensuite que, suivant les conseils de son confrère le religieux minime Claude Ranguel, il aurait décidé d'enrober ce traité dans un commentaire de la Genèse, afin de le soustraire aux mauvais curieux, tentés de ne s'intéresser qu'aux doctrines condamnées et non à leurs réfutations³⁹. Toutefois, l'analyse du texte des *Quaestiones in*

³⁸ Il existe une brève mention de l'ouvrage dans la biographie de Mersenne par Hilarion de Coste : De Coste, *La vie du R. P. Marin Mersenne, théologien, philosophe et mathématicien de l'ordre des Minimes*. Il existe également des indices dans la table des matières : les objections n'y figurent pas, entraînant un saut de la colonne 236 à la colonne 462. Cela montre que les objections ont probablement été ajoutées alors que le commentaire était en cours d'impression.

³⁹ René Thuillier, *Diarium patrum, fratrum et sororum ordinis Minimorum, provinciae Franciae, sive Parisiensis, qui religiose obierunt ab anno 1506 ad annum 1700*, vol. 2 (Paris : Pierre Giffart, 1709), 95-96. « Parisios redierat eo animo ut divinatrices et magicas artes caeteraque portenta doctrinarum ejus generis ex professo refutaret. Cum enim aggressus esset Atheismum a radicibus revellere, ut et serpigines illas quoque reseccaret opus esse intellexit. Per amicos quidem nactus fuerat illarum artium libros plerosque omnes opusque digesserat quod edere moliebatur. At cum Parisiis invenisset R. Patrem Claudium Rangolium magnat eruditionis ac maturi judicii virum, ab illo consilio revocatus est. Ex eo enim consecuturum vir sapiens arguebat ut et damnatae memoriae libri per ejus operam reviviscerent et a curiosis refutationes ejus quantuncumque accuratae et graves, erroribus

Genesim montre que l'explication de Thuillier ne rend pas exactement compte de sa composition⁴⁰. En réalité, le commentaire est sans doute le projet initial, entamé dès 1617, lorsque Mersenne sollicite plusieurs de ses amis savants de Nevers à propos de problèmes mêlant exégèse et philosophie naturelle comme l'interprétation du passage de l'Exode à propos du serpent de bronze façonné par Moïse réputé guérir des morsures vénéneuses des serpents ceux qui le regardaient⁴¹. Fin 1619, à la suite du scandale provoqué par la condamnation pour athéisme de Vanini, Mersenne commence à se renseigner sur les doctrines des athées, notamment auprès de son ami Claude Bredeau ; il commence vraisemblablement à composer à cette période les trente-cinq preuves de l'existence de Dieu qui constitueront le noyau dur de la partie apologétique des *Quaestiones in Genesim*⁴². Le 3 septembre 1620, une première version des *Quaestiones in Genesim* reçoit l'approbation du supérieur général des Minimes, Francisco de Mayda. L'ouvrage doit alors se limiter aux commentaires des quatorze premiers versets de la Genèse, sans les parties contre Vanini, c'est-à-dire les colonnes 15-236 et 675-1010, même si Mersenne a déjà probablement rédigé plusieurs éléments des parties suivantes. Malgré cette première autorisation, le manuscrit ne passe pas immédiatement la censure de la faculté de théologie de Paris : l'approbation des docteurs de la Sorbonne [Henri ?] Bachelier et [Jean ?] Bandel n'est en effet obtenue que plus

infirmiores ac leviores judicarentur; et ita futurum esse, augurabatur, ut curiosos plerosque ac male feriatos ad librorum suorum lectionem accenderet, paucis quidem fructum afferret, multos vero conjiceret in periculum. Assentit haud difficulter homini amico, prudenti ac bene consulenti, et re demum inter se deliberata convenerunt ut per causant Commentarii in aliquem historiae sacrae librum ea quae neminem offendere possent, ex iis quae apparaverat, publicarentur. Ita delatus ab utroque liber Geneseos, ut in eam rem opprime opportunus et idoneus »

⁴⁰ On ne sait pas à quoi le traité sur les « arts magiques et divinatoires » commencé fin 1619 dont parle Thuillier. Le seul art divinatoire abordé en détail dans le commentaire est l'astrologie, et Mersenne parle également de chiromancie par endroits. Une lettre du 3 octobre 1619, adressée au minime par le jésuite Jacques de Saint-Rémy de La Flèche, montre effectivement que celui-ci se renseigne dès cette époque sur ces questions, mais, de toute évidence, le commentaire sur la Genèse n'est pas un « enrobage » qui aurait été apposé autour de sa discussion sur ces sujets qui représente moins de 5% de son contenu total. L'explication la plus vraisemblable est que Thuillier a confondu un des traités apologétiques avec un traité sur « les arts divinatoires ».

⁴¹ Plusieurs lettres échangées en 1617 entre Mersenne et ses correspondants de Nevers l'avocat Claude Bredeau, et les médecins Naquert et Bernard, se portent déjà sur des thématiques mêlant exégèse et philosophie naturelle, comme l'interprétation du passage du serpent d'airain dans le livre de l'Exode : Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, 1932, 1 : 1-7, 14-39. Notons également que la composition d'un commentaire, un exercice scolaire, correspond bien avec le statut de professeur de philosophie et théologie qu'a Mersenne à cette époque.

⁴² Bredeau à Mersenne, 31 décembre 1619 : Mersenne, 1 : 46-49 (46). Bredeau y explique son projet d'un écrit apologétique nommé *Epistola adversus atheos*. Les auteurs qu'il vise, Pomponazzi, Pietro d'Abano et Henricus Cornelius Agrippa, sont ceux que l'on retrouve dans les *Quaestiones in Genesim*. Mersenne veut plus tard ajouter le texte de l'*Epistola* de Bredeau aux *Quaestiones*, mais l'*Epistola* n'est achevée qu'en 1625 et n'est finalement pas publié : Mersenne, 1 : 215, 319.

d'un an et demi plus tard, le 14 février 1622, suivie de peu par l'octroi du privilège royal, daté du 17 février 1622. On ne connaît pas les raisons d'un tel retard, mais il permet à Mersenne d'augmenter et de réécrire son ouvrage : il y ajoute notamment ses réfutations de l'*Amphitheatrum* et du *De admirandis* de Vanini, le commentaire des versets suivants de la Genèse (jusqu'à Genèse 6, 22), et réécrit certains passages⁴³. Ce délai lui permet également d'ajouter un long traité contre la cabale, les *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti « Problemata »*, rédigé à l'occasion de réédition à Paris en 1622 des *Problemata in Scripturam Sacram* du franciscain vénitien Francesco Giorgio, ou Zorzi. L'impression est achevée un an après l'approbation, le 1^{er} février 1623⁴⁴. Toutefois, les tribulations ne sont pas finies pour l'ouvrage. Au dernier moment, la conclusion de la partie apologétique, où Mersenne dresse un constat très pessimiste de la montée de l'athéisme en France, est censurée, et le minime doit faire paraître une version beaucoup plus édulcorée où il supprime notamment son chiffre pessimiste de 50 000 athées rien qu'à Paris⁴⁵.

2.2 L'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* : résumé des différentes argumentations

Il est temps maintenant d'aborder le contenu des différentes discussions sur l'astrologie présentes dans les *Quaestiones in Genesim*. Nous employons le terme « discussions » au pluriel, car l'astrologie ne fait pas l'objet d'un traitement unique dans l'ouvrage. Celle-ci est discutée dans une quinzaine d'articles répartis à travers tout l'ouvrage. Ils sont de longueur variable, allant de quelques colonnes à plusieurs dizaines de pages, certains dédiés à des problèmes très spécifiques, comme la possibilité d'expliquer les oracles par l'astrologie,

⁴³ Plusieurs indices vont dans ce sens : 1) la table des matières garde les traces de ces changements intervenus alors que l'impression a déjà commencé (par exemple la question 11, dédiée à la théorie de l'âme du monde Kepler et Campanella, n'a pas le même titre dans la table et dans le texte) ; 2) il y a également des mentions de dates post-1621, par exemple, dans la partie apologétique, lorsqu'il attaque le déterminisme astral (objection 13), Mersenne fait mention du fait qu'il écrit alors « Dominica Quinquagesimae anni 1622 », c'est-à-dire le dimanche 6 février 1622 (col. 386) (les ouvrages destinés à la censure étant remis à l'Université plusieurs semaines avant l'approbation pour laisser aux docteurs le temps de les lire, ce passage n'a pu être rédigé qu'après le rendu de la première copie) ; de même, dans la partie commentaire, lors de réfutation de la dixième maison astrologique (q. 13, art. 4), il parle de « hoc anno 1622 » pour ses observations de la précession des équinoxes (col. 998) ; il fait de même lorsqu'il parle des propriétés du Soleil et de la Lune contre la chiromancie (col. 1025) ; col. 657, il recommande aux athées d'observer les futures éclipses, et il commence à partir de 1623 et non 1622 ; col 945, pour les observations des influences célestes sur le climat, il mentionne comme date future le 28 octobre 1622 ; 3) dans la préface et les « paralipomena » placés en fin des *Quaestiones in Genesim*, Mersenne fait également un éloge de l'*Apologia pro Galilaeo* de Campanella, parue en 1622.

⁴⁴ Cette note est placée juste après le privilège d'impression, dans les premières pages des *Quaestiones in Genesim*.

⁴⁵ Sur la censure, voir : Buccolini, « Dal De Tribus impostoribus ai Quatrains du Déiste ».

d'autres à des questions plus générales comme la fonction signifiante des astres ou la condamnation théologique de l'astrologie judiciaire. Même si l'ouvrage ne brille pas par sa clarté et son organisation, le lecteur de l'époque a la possibilité de retrouver toutes ces discussions grâce à l'index détaillé qui se trouve en fin d'ouvrage : il référence tous les passages dispersés aux entrées *astra* ou *astrologiae*. Si l'on considère les articles dans leur ensemble, le tout représente plus d'une centaine de colonnes de textes, soit l'équivalent de 250 pages in-octavo, ce qui fait de la discussion des *Quaestiones in Genesim* sur l'astrologie l'une des plus longues du 17^e siècle. Il existe également d'autres discussions en lien avec l'astrologie dans des chapitres dédiés à des sujets comme la perfection du monde, la chiromancie ou la musique des anciens Hébreux, mais nous ne les traitons pas en détail puisqu'elles ne sont pas au cœur de la réflexion de Mersenne et qu'un lecteur intéressé par le sujet de l'astrologie n'aurait pu les retrouver que par hasard. En particulier, les critiques du minime contre les théories astrologiques exposées dans *Utriusque cosmi historia* de Fludd ne peuvent être considérées comme reflétant l'avis général du minime sur l'astrologie – un raccourci emprunté par plusieurs historiens⁴⁶.

La plupart des textes consacrés à l'astrologie par le minime sont réunis dans trois grandes discussions. La première se trouve dans la partie commentaire : il s'agit des questions 11 à 13. Les deux autres se trouvent dans la partie apologétique : il s'agit de l'objection 13 et des chapitres 21 et 22. La première est celle où Mersenne systématise le plus ses arguments contre l'astrologie, tandis que les deux autres sont celles où il expose le plus explicitement ses motivations.

⁴⁶ Le nom de Robert Fludd apparaît de façon prioritaire et souvent exclusive lorsqu'il s'agit de décrire les attaques formulées par Mersenne contre l'astrologie ou, plus généralement, contre la magie et la divination : Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 7 (New York : Columbia University Press, 1958), 435-36. Cela est probablement dû à l'importance de Fludd dans l'historiographie de langue anglaise, et à projection rétrospective du débat entre Mersenne et le savant anglais pour comprendre les objectifs des *Quaestiones in Genesim*. Lisa Sarasohn est vraisemblablement tributaire de Thorndike lorsqu'elle établit un lien entre l'opposition de Gassendi à l'astrologie et sa participation à la controverse Mersenne-Fludd dans laquelle l'astrologie est pourtant un point secondaire, ce qu'elle reconnaît elle-même : Lisa T. Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe* (Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2018), 103. Dans ses textes dédiés à l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim*, Mersenne ne mentionne Fludd que deux fois et sur des points marginaux. La première fois se trouve dans la discussion sur l'attribution des prodiges aux intelligences célestes à propos du nom des anges (col. 569), la deuxième lors de la réfutation de la neuvième maison astrologique (col. 996) lors d'une remarque à propos des incantations magiques. On le retrouve également cité avec Kepler à propos de la perfection et de l'harmonie du monde (col. 1102), puis sur la chiromancie où le minime le met au défi d'interpréter le dessin imprimé d'une paire de mains. Mersenne a des propos extrêmement durs contre le savant anglais, il le traite notamment d'*haereticomagus* (col. 1743-1744).

Même si ces discussions possèdent de nombreuses similarités et se recoupent en partie, elles ne sont pas forcément cohérentes entre elles, ce qui s'explique, comme nous l'avons vu précédemment, par le fait que ces textes n'ont pas été rédigés au même moment et appartiennent à deux projets distincts. De plus, il faut noter la présence de « trous » dans l'argumentation qui sont la conséquence de remaniements hasardeux. Le manque de soin dans la retouche est un défaut général du minime : son traitement de l'astrologie n'y fait pas exception.

2.2.1 La première argumentation : la réfutation générale de l'astrologie

2.2.1.1 *Les questions 11 à 13 : Une critique de l'astrologie dans le cadre d'un exposé sur le cosmos*

Présentons maintenant la principale argumentation de Mersenne contre l'astrologie. Celle-ci se trouve en milieu de l'ouvrage (col. 937-1002) et correspond aux questions 11, 12 et 13. C'est la seule qui apparaît dans le sommaire, et il s'agit vraisemblablement de la première rédigée par Mersenne. Elle s'insère dans le développement général du commentaire de l'œuvre divine des six jours, dans lequel Mersenne aborde successivement, à la façon d'un cours de physique aristotélicienne, diverses questions traitant de la nature, des propriétés et relations réciproques des objets de la Création en partant du ciel pour aller vers la Terre. Elle trouve sa place au milieu du commentaire biblique du récit de la Création, à cheval entre le commentaire de l'œuvre du troisième jour avec la création de la végétation (q. 11), et le commentaire de l'œuvre du quatrième jour, avec la création des luminaires (q. 12 et q. 13)⁴⁷.

Dans les parties situées avant la question 11, Mersenne aborde l'œuvre du premier jour à travers le thème de la lumière (q. 5), l'œuvre du deuxième jour à travers celui du ciel (q. 7-8) et l'œuvre du troisième jour à travers celui de la Terre (q. 9-11). Cela lui permet de discuter différents problèmes de la cosmologie aristotélicienne alors en débat dans les universités européennes comme la forme et la mesure de l'Univers, la nature solide ou liquide des sphères célestes, la corruptibilité des cieux, les hypothèses géocentriques et héliocentriques, ou encore l'animation du ciel et de la Terre. Il y montre une excellente connaissance des problématiques contemporaines, exposant à chaque fois les arguments pour et contre chaque

⁴⁷ Genèse 1, 12-13 : « Et protulit terra herbam virentem, et facientem semen iuxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies tertius. » Genèse 1, 14 : « Dixitque autem Deus. Fiant luminaria in firmamento coeli, et dividant diem, ac noctem, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos »

thèse, et apportant dès que possible des données issues d'observations récentes. De façon générale, il se place du côté de l'aristotélisme réformé professé par les Jésuites, n'hésitant pas à corriger Aristote au nom de l'expérience, tout en restant fidèle aux orientations doctrinales fixées par Rome. Par exemple, dans la question 9 « De terra », il critique l'hypothèse de Copernic dont le *De revolutionibus* vient d'être condamné par décret de la Congrégation de l'Index le 5 mars 1616. Toutefois, alors que la Congrégation qualifiait la proposition « que le Soleil est le centre du monde, et par conséquent immobile de mouvement local » de « stupide et absurde en matière de philosophie et formellement hérétique⁴⁸ », le minime considère que le caractère d'hérésie ne s'applique pas à l'hypothèse héliocentrique. Il estime en outre que la question n'est pas définitivement tranchée du point de vue scientifique. Son rejet de cette hypothèse est d'ailleurs une marque de prudence plus que de conviction. Dans ses ouvrages postérieurs, comme l'a montré William Hine, Mersenne ne critiquera plus les thèses du savant polonais ; au contraire, il fait tout pour diffuser les travaux de Galilée, et lorsque Jean-Baptiste Morin souhaite publier un ouvrage en faveur du géocentrisme en 1631, le minime sera le premier à essayer de l'en décourager⁴⁹.

2.2.1.2 La question 11 : la critique de l'astrologie en lien avec l'animation du monde

Dans la question 11 intitulée « Si la Terre possède une quelconque âme⁵⁰ » (col. 937-950) Mersenne aborde la question de l'animation de la Terre. L'existence d'une *anima mundi* est alors défendue par une cohorte de philosophes de diverses obédiences, Jérôme Cardan, Giordano Bruno, Francesco Patrizi, Johannes Kepler ou Tommaso Campanella qui trouvent dans cet héritage de la philosophie platonicienne l'une des clés permettant de comprendre les effets des astres sur l'âme humaine. Le minime s'attaque en particulier à la thèse pythagoricienne sur la résonance harmonique de l'âme sous l'influence du mouvement des astres exposée dans le *De stella nova* (1606) de Kepler et au panpsychisme du *De sensu rerum et magia* (1620) de Campanella⁵¹. Si l'astrologie n'est pas la question principale discutée ici, elle demeure un enjeu primordial, car le minime présente comme l'une des principales

⁴⁸ Michel-Pierre Lerner, « L'«hérésie» héliocentrique : du soupçon à la condamnation », *Publications de l'École Française de Rome* 260, n° 1 (1999) : 86-87.

⁴⁹ Hine, « Mersenne and Copernicanism », 28-30.

⁵⁰ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 937. « An terra aliquam animam habeat ». Un titre alternatif, « An terra sit animata », apparaît dans la table des matières.

⁵¹ Johannes Kepler, *De Stella nova in pede serpentarii, et qui sub ejus exortum de novo iniit, trigono igneo* (Prague : Paulus Sessius, 1606); Tommaso Campanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort : Egenolphus Emmelius, 1620).

preuves de l'existence de l'âme du monde l'argument avancé par Kepler de la correspondance entre les aspects astrologiques et les mutations du monde sublunaire⁵². Ainsi, Mersenne, pour réfuter la thèse de l'animation du monde, doit réfuter l'argument de l'efficacité des aspects astrologiques : il explique que ses observations de la nature lorsque le ciel présente des aspects astrologiques majeurs n'ont pas montré une quelconque modification d'activité, et il propose un programme d'observations au lecteur pour qu'il puisse se rendre compte lui aussi par lui-même que les aspects astrologiques n'ont pas d'effets sur le monde sublunaire. En outre, il propose une explication alternative des causes des mutations des éléments du monde sublunaire en les reliant aux changements de luminosité dus à l'évolution de la distance entre la terre au Soleil au cours de l'année. Ainsi, Mersenne expose dans cette question une réfutation de l'astrologie circonscrite aux phénomènes climatiques. Elle demeure néanmoins importante, car c'est ici que le minime expose le plus clairement sa méthodologie pour une réfutation de l'astrologie par l'expérience.

2.2.1.3 Problème 68 et question 12 et 13 : le cœur de la réfutation

Le minime parvient ensuite à la question du lien entre la Terre et le ciel avec les questions 12 et 13 (col. 957-1002) qui sont entièrement dédiées à la réfutation de l'astrologie. C'est à ces deux questions que les contemporains font généralement référence lorsqu'ils font référence à la réfutation de Mersenne⁵³. Le choix de Genèse 1, 14, c'est-à-dire l'œuvre du quatrième jour, pour introduire une discussion sur l'astrologie n'est pas le plus courant dans la scolastique parisienne, les discussions liées à l'astrologie étant plutôt réservées au commentaire de l'œuvre du sixième jour (une fois l'homme créé), comme on le voit dans la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. Ici Mersenne imite Pereira (et Cornelius a Lapide) qui intègre la discussion sur l'astrologie dans le commentaire de l'expression biblique présente au v. 14 de la Genèse : « et sint in signa »⁵⁴.

⁵² Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 938-939.

⁵³ Johann Albert Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, deistas seu Naturalistas, idololatrias, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt* (Hambourg : Theodor Christoph Felginer, 1725), 402.

⁵⁴ Benito Pereira, *Prior Tomus Commentariorum et Disputationum in Genesim, continens historiam Mosis ab exordio mundi usque ad Noeticum diluvium* (Rome : Georgius Ferrarius, 1589), 162-92. L'ouvrage est régulièrement imprimé dans les grands centres d'impression jusqu'en 1622. Le texte contre l'astrologie est repris tel quel dans *Adversus fallaces et superstitiosas artes* : Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres* (Ingolstadt : David Sartorius, 1591), 163-256. Cet ouvrage connaît lui aussi de multiples impressions jusqu'en 1612. Cornelius a Lapide, *Commentaria In Pentateuchum Mosis* (Anvers : Martinus Nutius et Ioannes Meursius, 1616), 20-21.

Selon la méthode employée pour les autres versets dans les *Quaestiones in Genesim*, ces deux questions sont introduites par une série de problèmes (Pb. 63 à 68) en lien avec les différents termes du verset en discussion. En particulier, le problème 68 se pose la question : « dans quelle mesure les luminaires sont-ils les signes des époques, des jours et des années⁵⁵ ? ». Mersenne distingue deux réponses opposées : ou bien les astres servent simplement à distinguer le jour de la nuit et les différentes saisons, ou bien ils sont réellement les signes des événements futurs⁵⁶.

Selon son approche habituelle dans les *Quaestiones in Genesim*, encore marquée par la méthode scolastique d'argumentation *pro* et *contra*, Mersenne expose d'abord les arguments en faveur de l'opinion qu'il veut réfuter, c'est-à-dire celle où les astres sont signes des événements futurs. Il énonce une longue liste d'autorités bibliques, patristiques et scolastiques qui semblent soutenir que les astres sont non seulement le signe des événements météorologiques, mais aussi de la volonté divine⁵⁷. C'est à cette argumentation par l'autorité en faveur de l'astrologie que Mersenne s'attaque dans les questions 12 et 13, et il y répond en distinguant deux thématiques : l'action des astres dans les événements qui dépendent uniquement des causes naturelles, c'est-à-dire sur les météores et les humeurs ; et l'action des astres sur les événements qui dépendent du libre arbitre, c'est-à-dire sur les destinées humaines. Le schéma est classique : le minime reprend l'opposition scolastique entre astrologie naturelle et judiciaire (au sens de non naturelle), même s'il n'utilise pas explicitement cette terminologie.

⁵⁵ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 955. « quomodo luminaria sunt in signa, et tempora, et dies, et annos ? »

⁵⁶ Mersenne, col. 955-956. « An facta sunt in signa significantia rerum futurarum eventum, ut pluvias, tempestates, et similia, vel distinguuntia diem a nocte, et ver ab autumno, sicque de caeteris ? »

⁵⁷ Mersenne, col. 956-957. « Sic enim Chartusian. art. 12 in Genes. ex D. Bon. in 2. d. 14. Quo fere recidunt, quae Philo, D. Basil. hom. 6. hex. Tostat. et alii habent, dum fatentur stellas esse signa prognostica ; unde Christus ex eo, quod coelum rutilaret, futuram tempestatem praenuntiauit. An etiam facta sunt in signa futurum iudicium praesignantia ? *nec enim luna dabit lumen suum, et sol uertetur in sanguinem* Matth. 24, quo reduce possunt miracula, quae facta sunt in astris, ut cum sub Iosue stetit, et Ezechiae tempore retrocessit : ita D. Basil. hom. 6. et Procop. An sunt in signa futurarum calamitatum ut idem Procop. habet, uel ut in pelago, et arenosis locis, ut Chrysost. hom. 6 et Iunil. aiunt nautae, uiatoresque dirigantur ? Nunquid optime loquitur Vielmus lect. 21, dum ait esse signa rememoratua diuinae omnipotentiae, demonstratiua eius bonitatis, et sapientiae, prognostica uero rerum, quas efficiunt, ut imbrium, uentorum, caritatis annonae, uel abundantiae, diuersarumque ueris, aestatis, autumnus, et hyemis qualitatum ? [...] »

2.2.1.4 La question 12 : la critique de l'astrologie naturelle

Mersenne s'attaque à la question de la causalité naturelle dans la question 12 intitulée « Quel est donc le futur signifié par les astres⁵⁸ ? » (col. 957-964). Traditionnellement, en physique aristotélicienne, cette question s'organise autour de plusieurs lieux communs : le gouvernement divin et la réalisation des causes secondes par l'intermédiaire des astres, la supériorité ontologique des cieux, leur causalité universelle ou spécifique, ou encore la nature des rayons célestes et des influences des planètes. Ici, le minime choisit une approche originale : plutôt qu'entrer dans la discussion sur la causalité, il porte le débat sur le domaine de l'observation et de la prédiction, il critique les aphorismes d'astrométéorologie, qu'il attaque au nom de l'expérience.

2.2.1.5 La question 13 : la critique de l'astrologie judiciaire

Ensuite, dans la question 13 intitulée « Si les astres sont les signes de tous les [événements] passés et futurs⁵⁹ » (col. 965-1002), Mersenne aborde la question plus générale de l'astrologie judiciaire. On est là au cœur de la réfutation du minime : ce texte est le plus travaillé et, à la différence de nombreux autres passages des *Quaestiones in Genesim*, il n'a pas été écrit en réaction à un auteur particulier. Il a peut-être même été initialement pensé pour être publié indépendamment : l'article 1, avec son argumentation « par l'autorité » pourrait facilement être le premier chapitre d'un ouvrage écrit contre l'astrologie puisque Mersenne y critique l'astrologie en général et non l'astrologie judiciaire uniquement, contrairement à ce qu'il annonce dans son plan au problème 68. Nous soupçonnons Mersenne d'avoir d'abord pensé placer le contenu de la question 12 dans la question 13, ce qui respecterait l'ordre de l'argumentation « à la Pereira » : d'abord les autorités, puis la théologie, puis la philosophie naturelle. Cependant, après avoir défini la méthode des *Quaestiones in Genesim*, qui consiste à partir d'abord du discours sur la nature pour remonter aux vérités théologiques, il était plus logique pour le minime de s'attaquer d'abord à la philosophie naturelle pour ensuite en arriver aux autorités. D'où le fait de placer le contenu de la question 12 avant la question 13. Néanmoins, l'argumentation garde encore les traces de ces remaniements.

⁵⁸ Mersenne, col. 957. « Quaeenam futura significantur ab astris »

⁵⁹ Mersenne, col. 965-966. « Quod astra non sint signa rerum omnium tam praeteritarum, quam futurarum ». Titre alternatif dans la table des matières : « Quod astra non sint signa praeteritorum, et futurorum omnium »

La question 13 est divisée en quatre articles. Le premier (col. 965-968), intitulé « Ô combien obstinés sont les astrologues, qui ne croient ni en l'autorité, ni en la raison⁶⁰ », est introduit par une longue liste d'autorités contre l'astrologie tirées de la Bible, du droit canon, des conciles, des Pères de l'Église, des théologiens anciens et modernes, des canonistes, des casuistes, des jurisconsultes, des médecins, des philosophes, des historiens et des poètes. Il s'agit d'une véritable « bibliothèque des autorités », dans la même veine que celles publiées au même moment dans le *De tota ratione divinationis adversus Genethliacos* du jésuite Boulenger ou dans le *Le thresor du droict françois* du jurisconsulte Bouchel. Cette liste est suivie d'un long réquisitoire contre les astrologues où Mersenne énumère les raisons que ces derniers invoquent pour s'opposer à l'avis de tant d'autorités : à savoir l'autorité des auteurs anciens et des écrits hermétiques, le fait que les prédictions se vérifient souvent, et l'approbation de plusieurs théologiens et de l'Écriture sainte⁶¹. Mersenne exprime son intention de répondre à ces objections en s'appuyant principalement sur la raison plutôt que sur les autorités. En outre, il annonce, reprenant une affirmation de Thomas Erastus, que sa réfutation sera totale, sans distinguer une bonne astrologie d'une mauvaise astrologie, mais en la condamnant entièrement⁶². En réalité, dans les articles suivants, Mersenne ne développe pas cette réfutation totale, et s'attaque seulement à l'interprétation astrologique de l'histoire et à la théorie des maisons astrologiques.

Le deuxième article (col 967-974) intitulé « que l'astrologie est condamnée, quelle est [la sorte d'astrologie] contre laquelle nous nous élevons⁶³ » est une discussion sur la

⁶⁰ Mersenne, col. 965-966. « Quomodo pertinaces sint astrologi, qui neque authoritati, nec rationi credunt »

⁶¹ Mersenne, col. 966. « Unde sit ergo, ut aduersus tanta tam receptorum authoritatum momenta insurgere audeant, ut non solum in privatis, aedibus, sed palam suas divinationes ex astris aperiant, quas obsecro causas afferunt ? quibus ducuntur motiuis ? qua ratione fulciuntur, ut tam libere leges omnimodas infringant, aut eludant ? An quia Chaldeos sequuntur, a quibus divinationes istae suam originem accepisse videntur, ut pote omnium mortalium antiquiores, ut tradit Arist. 2 de Coelo t. 60, et in Meteor. et principio Metaph. ubi affirmat Aegyptios omnium vetustissimos haberi, mathematicae studia tractare, et colere coepisse, itaut iam ab antiquis temporibus sumatur Chaldaeus pro Astrologo, ut Samaritanus pro malefico, pro quo etiam mathematicus sumitur in *rubr. C. de maleficis et mathematicis* etc. 2 Daniel Chaldaeos inquam, Zoroastrem, Trismegistum, ac nescio quos saepius fictos authores omnibus testimoniis antea relatis praeferunt ? An potius aestimandum est eos ad has diuinationes adduci, quod saepius multa uera praedicant, imo, ut uolunt, semper nisi vel aliqua vis superior astrorum influxus impediatur, quam, si de minus perperam sentientibus loquimur, astris praeesse libenter agnoscunt ; vel in calculo, caeterisque praeuuis operationibus ad erigendam figuram coelestem necessariis, aberrant. An forte sibi favere putant iura, Scripturam sacram, et Theologos, caeterosque, quos nuper attulimus, cum Astrologia naturalis permittatur, ac laudetur c. *si quis Grammatic. 37. d. c. ex tuarum. De Sortil.* et partem revelativam approbet Villapand. » (Col 966)

⁶² Mersenne, col. 968.

⁶³ Mersenne, col. 967-968. « quae astrologia condemnata sit, quae est eadem, contra quam agimus »

condamnation théologique de l'astrologie. Elle commence par une analyse des propos des Pères de l'Église (en particulier Origène et Augustin), qui suit logiquement, à la façon de Pereira, l'exposé sur les autorités de l'article précédent. Assez rapidement néanmoins, le minime fait dériver l'argumentation patristique vers une critique de la théorie des grandes conjonctions et de l'horoscope des religions. Sur le sujet, Mersenne vise nommément Pierre d'Ailly et Albumasar, et recopie l'horoscope du Christ présent dans le *Speculum astronomiae* attribué à Albert le Grand, mais sa véritable cible est vraisemblablement Cardan et son horoscope du Christ, sur lequel il revient dans *L'Impiété des déistes*⁶⁴. Assez curieusement, il ne parle pas de Pomponazzi, et ne fait pas mention du *De incantationibus*, ce qui indique qu'il a probablement rédigé cette partie avant d'avoir lu Vanini. Son choix de Pierre d'Ailly et Albumasar est dû au fait que sa principale source pour cette partie, Pereira, les présente comme les cibles principales sur la question de l'horoscope des religions⁶⁵. Sans surprise, Mersenne rejette totalement l'idée d'un lien entre les mouvements des astres et les grands événements de l'histoire sainte ou, dans ses mots, « le parallèle entre l'astrologie divinatrice et la théologie chrétienne⁶⁶ ». Sa réfutation est copiée de l'astrologue Pedro Ciruelo dans son commentaire sur le *Centilogue* de Ptolémée (1521), où il oppose au lien entre les comportements religieux et l'action des astres différentes objections, à savoir : les comportements religieux dépendent fondamentalement du libre arbitre qui n'est pas sujet aux astres, les inclinaisons humaines à l'échelle d'un peuple sont régies par les constellations qui influent localement sur la région où il habite, enfin les grandes conjonctions peuvent effectivement prédire une inclinaison générale pour les lettres, le commerce ou la religion, mais non l'espèce et le mode de cette inclinaison, ni qui y est sujet en particulier⁶⁷. Ensuite, Mersenne annonce qu'il va réfuter Ciruelo et D'Ailly, en montrant que Dieu n'a pas disposé les astres de telle sorte qu'ils signifient le futur par leurs aspects et dispositions, mais en réalité il y a un trou dans l'argumentation et la question n'est pas traitée ici⁶⁸. Nous pensons que

⁶⁴ Mersenne, *L'impie des déistes*, 1624, 211-28; Mersenne, *L'impie des déistes* (2005), 164-72.

⁶⁵ Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 211-12.

⁶⁶ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 970. « divinatricis Astrologiae cum Theologia Christiana parallelismus »

⁶⁷ Mersenne, col. 972-973. Le passage est tiré de : Pedro Ciruelo, « Centilogium resolutorium totius sue artis iudicarie », in *Apotelesmata astrologiae Christianae* (Madrid : Arnao Guillén de Brocar, 1521), Ar-Ciiiv, secunda pars, conclusio 18.

⁶⁸ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 973. « [Ciruelus addit :] Et, (ut Dominus Cardinalis Petrus Aliacensis ait) probabile est, quod diuina prouidentia, quae omnia nobis futura sibi praesentia habet, ab ipsa mundi creatione taliter ordinauerit motus coelestium corporum, ut certis temporibus ad mysteria sua, quae per homines agenda disposuerat, non deessent etiam naturales inclinationes ad talia opera melius exercenda⁶⁸. Nobis

Mersenne avait placé à cet endroit sa réfutation des astres-signes, qu'il a ensuite déplacée dans la question 11. Le paragraphe immédiatement suivant aborde un nouveau sujet, l'horoscope du Christ, que le minime attaque simplement sur la question du calcul : la datation de l'événement et la longitude utilisée pour établir cet horoscope est fautive comme le montre les travaux de Kepler et Denis Pétau sur la nativité.

Les articles 3 et 4 (col. 973-1002) s'attaquent à la théorie des maisons astrologiques, à la base de l'établissement des nativités. L'idée de base est originale : Mersenne s'attaque au principe même de la domification, qu'il considère comme bâti sur des correspondances symboliques et non des arguments physiques. Il met en avant son absence de fondement physique ou empirique, l'ambiguïté qui gouverne son usage, les désaccords entre les autorités de l'astrologie à son sujet. Le minime fait feu de tout bois, oscillant entre les attaques *ad hominem* et les réflexions épistémologiques. Son traitement de la question est extrêmement rébarbatif (lui-même le reconnaît) : le minime s'attaque à l'intitulé de chacune des douze maisons astrologiques, se répandant en insultes contre ses adversaires, et répétant quasiment les mêmes arguments pour chaque maison.

2.2.2 La seconde argumentation : contre l'explication astrologique des miracles

2.2.2.1 *La critique de l'astrologie dans l'argumentation apologétique*

Le deuxième endroit où Mersenne aborde l'astrologie est dans la partie apologétique des *Quaestiones in Genesim*. Après avoir abordé 36 preuves de l'existence de Dieu (col. 24-226), le minime expose et réfute 24 objections des athées (col. 226-456) puis plusieurs autres arguments réunis en 44 chapitres (col. 455-654), parmi lesquelles l'attribution aux astres de l'origine des prodiges. Même si Mersenne ne mentionne pas sa source, il s'agit d'une réponse à l'*Amphitheatrum* et au *De admirandis* de Vanini⁶⁹. D'après nos hypothèses sur la rédaction des *Quaestiones in Genesim*, ces discussions, bien que situées avant les questions 11, 12 et 13 dans l'ordre de l'ouvrage, ont été rédigées après, et reflètent donc une position plus tardive de Mersenne sur l'astrologie qui insiste particulièrement sur son lien avec l'athéisme⁷⁰.

igitur strenue, prout Deus Optimus Maximus dederit, aduersus hanc opinionem dimicandum est, quae uult signa coelestia, eorumque uarios aspectus, et dispositiones omnia futura significare ; »

⁶⁹ Pour la reconstruction précise des différentes correspondances avec les œuvres de Vanini, nous renvoyons à l'article de Raimondi : Raimondi, « Vanini et Mersenne ».

⁷⁰ Mersenne lui-même annonce dans l'objection 13 qu'il examine ailleurs plus longuement et avec plus d'attention l'astrologie judiciaire : Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 381. « Caetera nunc, quae ex astrologia solent afferri, libens omitto, quia fusius et alibi contra ludicarios sunt agitanda »

2.2.2.2 *L'objection 13*

Dans l'objection 13 (col. 379-390) « Contre la divinité réduite à des causes naturelles, où nous voyons [les athées] ramener toute chose aux influences des astres⁷¹ », Mersenne attaque l'identification de la Providence au mouvement des astres. La question est introduite par une présentation des arguments des « athées » (Machiavel, Pomponazzi et Cardan) attribuant aux miracles une causalité astrologique. Ils sont copiés de l'*Exercitatio* 6 de l'*Amphitheatrum* de Vanini, à laquelle le minime a ajouté des citations tirées du *Tetrabiblos* de Ptolémée.

Après avoir fait un éloge de la grandeur de Dieu et de la vérité du christianisme, Mersenne répond aux arguments de Pomponazzi : celui-ci s'appuie sur les témoignages des anciens lorsqu'il traite des propriétés extraordinaires des herbes et des plantes, ou lorsqu'il prend des exemples d'individus acquérant des pouvoirs grâce aux influences célestes ; or, ces témoignages ne sont pas fiables, car ils sont fondés sur des rumeurs déformées par le goût du sensationnel. En outre, le minime oppose le témoignage de l'expérience récente. Il dit avoir effectué ses propres expériences au sujet des vertus extraordinaires des pierres et n'avoir rien constaté des effets prédits. Il critique aussi, plus fondamentalement, le raisonnement qui consiste à déduire des conclusions sur la vertu de la pierre à partir de l'observation de ce phénomène. Et dans le cas où l'on assiste à un véritable phénomène extraordinaire, l'origine est sûrement démoniaque.

Dans la dernière section de l'objection 13, Mersenne explique que les arguments de Vanini et des athées ont pour fondement l'affirmation que les astres sont les signes des choses futures. On retrouve le thème abordé dans la question 12 que le minime traite différemment ici. Il présente le problème sous l'angle théologique en s'inspirant du traitement similaire de la question par Pereira. Néanmoins, l'argumentation théologique du minime suit un chemin original. Mersenne affirme que la seule restriction théologique recevable à la thèse des astres-signes est l'existence du libre arbitre. Or, s'il considère comme unimaginable le fait qu'absolument tous les événements humains soient inscrits dans les cieux, il affirme également que l'argument de l'existence du libre arbitre ne s'oppose pas plus à la possibilité

⁷¹ Mersenne, col. 379-380. « Contra divinitatem ex causarum naturalium sufficientia, ubi videbis eos omnia in astrorum influxus refundere »

que le futur soit entièrement décrit par les combinaisons des astres qu'il ne s'oppose à la nécessité d'une prescience divine.

Mersenne se tire de cette impasse théologique en avançant une objection qui porte sur la possibilité d'une connaissance rationnelle de la lecture des étoiles : étant donné qu'il est impossible de connaître empiriquement les paramètres importants qu'il faut choisir pour décrypter la signification du ciel, on ne peut considérer qu'une telle lecture est accessible aux hommes. Même s'il ne le précise pas, sa conception de la « lecture des étoiles » semble tirée de l'astrologie kabbalistique, qui assimile les étoiles à des lettres de l'alphabet hébraïque (ou d'un autre alphabet secret) dont l'association crée des mots décrivant de façon allusive ce dont sera constitué le futur⁷². Mersenne oppose à cette méthode des remarques de mathématiques combinatoires : il existe un nombre quasi infini de combinaisons possibles entre les étoiles. On retrouve des remarques similaires en d'autres lieux des *Quaestiones in Genesim*, dans les *Observationes et emendationes* et dans la *Vérité des sciences* à propos des méthodes d'exégèse kabbalistique, qui s'appuient sur la permutation des lettres des mots hébreux dans la Bible et leur association symbolique avec des nombres, en remarquant que ce procédé appliqué strictement amène à des résultats absurdes⁷³.

2.2.2.3 Les chapitres 21 et 22

Dans les chapitres 21 et 22, Mersenne revient sur la question de l'astrologie, en abordant cette fois-ci les vertus des astres et leur capacité à occasionner des guérisons sur les individus. Ces chapitres s'insèrent dans une succession de chapitres (17 à 24, col. 537 à 579) sur les guérisons miraculeuses et des résurrections, qui répondent aux chapitres 57 et 58 du *De admirandis* de Vanini. Le minime y réfute tout d'abord l'explication des miracles par les vertus occultes des herbes, des plantes, des animaux, il s'intéresse aux propriétés de l'aimant (ch. 18), aux faiseurs de miracles (ch. 19) et aux puissances de l'imagination (ch. 20). Il parvient

⁷² On retrouve un exposé précis de ce procédé dans les *Curiositez inouyes* de Gaffarel (Paris, 1629), mais dans le cas de Mersenne, celui-ci l'a probablement découvert dans le *De occulta philosophia* de Cornelius Agrippa (Henricus Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, 1533, 273, l. 3, c. 30.) ou dans le commentaire du *Sefer Yetsirah* de Guillaume Postel (Guillaume Postel, *Abrahami patriarchae Liber Iezirah, sive Formationis mundi* (Paris, 1552).) que le minime critique en détail dans les *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti « Problemata »* (col. 260-264).

⁷³ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 701-702, 1390; Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*, 439. Sur la critique par Mersenne de la combinatoire kabbalistique : Catherine Goldstein, éd., « Premiers Contacts de Mersenne avec les "Combinaisons" », in *Œuvres d'Ernest Coumet (T. 2)*, Sciences : concepts et problèmes (Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2020), 65-100, <http://books.openedition.org/pufc/14983>.

enfin à la causalité céleste : les astres et les intelligences célestes associées (ch. 21 et 22). Ici Mersenne suit l'ordre de Vanini, qui suit lui-même celui du *De incantationibus* de Pomponazzi : la causalité céleste est à la fois une cause directe de miracles, et la source des propriétés extraordinaires des objets sublunaires, qui reçoivent leurs vertus des astres eux-mêmes.

Dans le chapitre 21 (col. 567-572) « La façon dont ils [les athées] peuvent rapporter les miracles aux intelligences motrices⁷⁴ », Mersenne attaque le fait de rapporter les miracles à l'action des intelligences célestes qui gouvernent le mouvement des astres. Tout en ne niant pas l'existence de ces intelligences, il rejette le fait de leur attribuer des capacités d'altération ou de génération dans le monde sublunaire sur la base d'arguments physiques ou d'une tradition d'angélologie issue de l'hermétisme ou de la kabbale. Dans le chapitre 22 (col. 571-574) « Que les astres ne sont pas la cause des guérisons miraculeuses⁷⁵ », Mersenne réfute l'action des astres sur le corps humain, que ce soit en attribuant aux planètes la domination sur certains membres ou organes ou en ramenant les différences de tempéraments (l'idiosyncrasie) à l'horoscope de naissance. En particulier, Mersenne rejette l'attribution par les astres de capacités thaumaturgiques à certains individus en montrant que cela contredit les bases de la physique des qualités.

Après avoir présenté les principales discussions sur l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim*, il nous faut maintenant étudier la façon dont elles s'insèrent dans le projet apologétique et le projet de réforme scientifique défendus par Mersenne.

⁷⁴ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 567-568. « Quomodo miracula in intelligentias motrices referri possint »

⁷⁵ Mersenne, col. 571-572. « Astra non esse causas miraculosarum curationum »

15

L'astrologie, une source de l'athéisme

« Les dieux des philosophes sont le Soleil, la Lune, les astres et les autres créatures excellentes ; [...]. Les dieux du peuple étaient leurs princes, leurs gouverneurs, leurs capitaines ; [...]. Les dieux des poètes sont les passions, les vices et les débauches [...]»¹. »

Léon de Saint-Jean, *L'œconomie de la vraie religion chrestienne* (1643)

Voyons maintenant la façon dont Mersenne renouvelle le combat de la Réforme catholique contre l'astrologie en défendant une nouvelle position doctrinale radicale : présenter la science des pronostications comme l'un des fondements philosophiques de l'athéisme.

L'assimilation de l'astrologie et de l'athéisme est une importante nouveauté doctrinale du début du 17^e siècle, et le minime en est l'un de ses principaux promoteurs. Depuis les années 1570, les théologiens français s'accordent pour considérer l'astrologie judiciaire comme une pratique immorale et superstitieuse dont la disparition est l'une des conditions de la réforme catholique du royaume. Néanmoins, l'accusation d'athéisme est d'un autre niveau, plus grave encore, puisque la négation de Dieu est considérée comme le crime suprême contre la religion. On assiste ainsi à un phénomène de surenchère dans les condamnations théologiques de l'astrologie qui est l'un des symptômes les plus caractéristiques du déclassé intellectuel dont elle fait l'objet. Désormais, il ne suffit plus de diviser le monde théologique en deux catégories, entre partisans et opposants aux prédictions individuelles, mais en plusieurs fractions, car le clan des opposants grandit et se divise en chapelles de plus en plus nombreuses.

¹ Léon de Saint-Jean, *L'œconomie de la vraie religion chrestienne, catholique, devote. Par un raisonnement naturel, moral, politique.*, vol. 1 (Paris : Jean Guillemot, 1643), 200-201.

Dans les années 1600-1620, l'athéisme est encore perçu comme un mal nouveau dont les intelligences chrétiennes, qui en dénoncent l'existence, peinent à en identifier l'origine. La plupart y voient la conséquence des désordres religieux et de l'opiniâtreté stérile des querelles théologiques qui ont vu s'opposer dans la plus grande violence catholiques et protestants. Le protestant La Noue déclare ainsi que « ce sont nos guerres pour la religion qui nous ont fait oublier la religion », et Charron attribue le nombre et l'obstination des impies au dégoût « de tant et si villaines, opiniastres, sanglantes divisions et disputes interminables » qu'on a vu « comme se nourrir et multiplier en la Chrestienté »². Pourtant, certains théologiens se demandent s'il n'y aurait pas des sources plus profondes, notamment philosophiques. Le premier siècle de la Contre-Réforme insiste particulièrement sur l'origine savante de l'hérésie, ce qui s'est notamment traduit par la mise en place d'un contrôle plus resserré de la production scientifique et le soupçon porté sur toute forme d'innovation philosophique par les institutions ecclésiastiques de censure. Plusieurs *novatores* en ont d'ailleurs fait les frais, en particulier Giordano Bruno et Galilée³. De la même façon que certains des premiers humanistes, comme Érasme, sont soupçonnés d'avoir donné naissance à l'hérésie protestante en encourageant une critique de la Bible hors de l'autorité ecclésiastique, les théologiens du début du 17^e siècle soupçonnent les discours des philosophes du siècle précédent de dissimuler des idées qui favoriseraient l'athéisme. Ainsi, on attribue à Machiavel d'avoir insufflé aux « politiques » le dangereux relativisme et l'athéisme moral qui rends ces politiques partisans

² René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2^e éd. (Genève : Slatkine, 2000), 5.

³ Nous rejoignons sur ce point les analyses de Maria Pia Donato, qui insiste sur le fait que le contrôle exercé par les institutions ecclésiastiques sur la pratique savante, dont il ne faut pas surestimer l'homogénéité intellectuelle, est sujet à d'importantes variations selon les périodes historiques et les zones géographiques. L'historienne voit dans la seconde moitié du 16^e siècle un moment de transition où l'intérêt des censeurs passe des questions dogmatiques aux questions philosophiques et idéologiques : Maria Pia Donato, « Les doutes de l'Inquisiteur : Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, n^o 1 (2009) : 15-43. Dans le cas précis de la superstition, il faut néanmoins remarquer que le paradigme de son origine savante coexiste avec celui de son origine populaire dès la Renaissance. Même s'il faut attendre les dernières années du 17^e siècle pour voir s'imposer l'idée caractéristique des Lumières que les superstitions savantes, comme l'astrologie, résultent d'une contamination des anciennes élites intellectuelles par les erreurs et les préjugés du peuple, il faut également remarquer que dès les premières années du 17^e siècle, de nombreux responsables ecclésiastiques ont vu dans l'ignorance du peuple un danger beaucoup plus grand que celui de la corruption des élites dans l'essor des pratiques superstitieuses. Ainsi, en France, dès les années 1620, on observe dans les statuts synodaux de plusieurs diocèses un changement dans les priorités : le contrôle de l'écrit et des discours passe au second plan face à la répression des pratiques culturelles populaires. Il convient donc de ne pas sous-estimer le sentiment de solidarité qui réunit élites scientifiques et ecclésiastiques de toutes origines pendant l'âge baroque, dont la République des Lettres est une illustration caractéristique.

d'une inféodation de la religion aux intérêts de l'État. Ne trouverait-on pas également, dans certaines théories philosophiques sur la nature, les germes de l'athéisme philosophique ?

En effet, on peut voir l'assimilation de l'astrologie à l'athéisme comme le résultat de deux démarches intellectuelles distinctes qui convergent en un même point : la première, qui hérite d'un débat dont l'origine remonte aux *Disputationes* de Pic de la Mirandole, recherche les arguments permettant de déclasser l'astrologie dans l'ordre des savoirs ; la seconde, issue d'un débat caractéristique de la première moitié du 17^e siècle, tente d'identifier les origines intellectuelles de l'athéisme. La conjonction des deux est pourtant inattendue. L'astrologie est en effet l'un des outils privilégiés du discours apologétique traditionnel. À la différence de ce qui se fait dans la littérature morale où la critique d'inspiration augustinienne de la vaine curiosité pour l'avenir est un passage obligé pour tout moraliste, la littérature apologétique invoque volontiers la domination exercée par les astres comme une « image » au sens rhétorique du terme – c'est-à-dire une analogie révélant une vérité cachée – de la domination exercée par la Providence divine sur les événements humains⁴. « Les cieus proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains » (Psaume 18) proclame le psalmiste ; et plusieurs théologiens depuis Thomas d'Aquin jusqu'au capucin Yves de Paris, l'un des grands « convertisseurs de libertins » de la cour de Louis XIII, présentent la causalité céleste comme l'une des manifestations les plus évidentes du gouvernement divin exercé par Dieu sur le monde. Dans cet état d'esprit, les astrologues du *Mantice* de l'ouvrage éponyme de Pontus de Tyard à Jean Taxil, accusent régulièrement leurs opposants d'être des « épicuriens », refusant de reconnaître en l'astrologie l'une des manifestations les plus explicites de l'ordre imposé par Dieu à la nature.

Cependant, on peut s'interroger sur les raisons qui poussent Mersenne non seulement à rejeter un allié traditionnel de l'apologétique catholique, mais également à en faire un ennemi, reléguant ainsi l'astrologie au plus bas de la hiérarchie des savoirs. Pour cela, nous nous appuyons sur l'objection 13 et les chapitres 21 et 22 des *Quaestiones in Genesim*, c'est-à-dire les chapitres issus de la partie « apologétique » de l'ouvrage. Dans un premier temps, il

⁴ José Maria Da Cruz Pontes, « Astrologie et apologétique au Moyen Âge », in *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, éd. par Christian Wenin (Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986), 631-37. L'importance de ce thème à la fin du 16^e siècle et du début du 17^e siècle est notamment due à l'influence des œuvres de Philon d'Alexandrie sur la tradition rhétorique, surtout en apologétique. Le philosophe juif du 1^{er} siècle fait en effet de l'organisation du astres, reflet de la souveraineté divine, le modèle de toute souveraineté humaine.

s'agit de montrer comment, chez le minime, le rôle de la science de la nature est de révéler l'existence du Dieu transcendant, en analysant la mise en lumière de la régularité des lois de la nature, qui permet d'établir par contraste la véracité des miracles. Puis, dans un second temps, nous verrons comment les œuvres du religieux italien Vanini incitent Mersenne à voir dans l'astrologie un élément constitutif de la « philosophie des athées » qui, en offrant une interprétation des prodiges par des causes naturelles, aboutit à nier toute forme d'intervention du divin dans le monde.

1 Les miracles : le meilleur allié de l'apologétique post-tridentine

Avant toute chose, afin de comprendre les enjeux apologétiques qui sous-tendent la réflexion qu'opère Mersenne sur l'astrologie, il convient de rappeler le contexte intellectuel caractéristique du début du 17^e siècle qui voit les miracles s'imposer comme un élément majeur du discours apologétique catholique.

Le concile de Trente, qui se tient entre 1545 et 1563, se penche à de nombreuses reprises sur la question des miracles. Réagissant aux thèses calvinistes et luthériennes qui soutiennent que ceux-ci se sont arrêtés à la fin des temps évangéliques, il réaffirme leur possibilité dans le temps présent et leur caractère surnaturel dont il délègue l'examen et la confirmation à l'ordinaire du lieu, généralement l'évêque. L'enjeu est non seulement la possibilité du miracle de la transsubstantiation, au cœur des discussions du concile, mais aussi celle des miracles des saints, ante-mortem et post-mortem, par intercession ou par l'action de reliques, doctrine dont Calvin s'est fait l'adversaire acharné. Les Pères conciliaires s'efforcent de rebâtir la confiance dans le caractère probant des miracles, effort s'illustrant notamment par la mise en place de procédures rigoureuses d'examen, et la refonte totale du système de la cause des saints entrepris par Sixte V puis Urbain VIII. Le miracle est validé dans son statut de preuve dans les procédures juridiques de canonisation, et il fait l'objet d'un examen méticuleux, où différents experts, généralement des médecins, sont convoqués⁵. Par ailleurs, les miracles ont aussi une portée apologétique, et à partir de la fin du XVI^e siècle, ils deviennent un véritable outil de controverse contre les « huguenots » : les récits se multiplient au sujet de statues miraculeusement préservées de saccages protestants, de guérisons par l'intercession de la

⁵ Fernando Vidal, « Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making », *Science in Context* 20, n° 3 (2007) : 481-508.

Vierge ou des saints, de miracles eucharistiques, etc., tous ces phénomènes témoignant de la primauté de l'Église du pape⁶. Dans les *Disputationes de controversiis* publiées entre les années 1580 et les années 1590, le célèbre polémiste jésuite Bellarmin soutient ainsi que la continuité des miracles catholiques et leur manque chez leurs homologues protestants est un signe divin désignant la véritable Église⁷.

Le monde protestant montre sur ce point une attitude très disparate. Certes, Luther affirme que les miracles opérés sur les corps n'étaient plus nécessaires depuis la fin des temps évangéliques, et Calvin soutient la même thèse afin de discréditer les miracles catholiques et expliquer leur manque chez les protestants⁸. D'ailleurs, les publications de récits de miracles catholiques donnent généralement lieu à de violentes réfutations par les apologistes protestants, comme lors des exorcismes catholiques à Denham en 1585-1586, ou lors de la publication d'un traité sur les miracles mariaux par Juste Lipse en 1604-1605⁹. Cependant, ces affirmations ne sont pas exclusives et laissent la porte ouverte à la Toute-puissance de Dieu. En revanche, sur des points précis, l'opposition est formelle, comme sur les reliques ou les miracles des saints. Mais sur l'action du démon, les divergences sont nombreuses, par exemple en Angleterre, où les années 1590 sont l'occasion d'une controverse entre puritains et anglicans sur la réalité des possessions et la possibilité d'expulser des démons¹⁰. Dans la même lignée, en France, la période qui suit les années 1570 montre un réinvestissement des protestants français dans le monde du miraculeux, interprétés comme des signes manifestes de la Providence de Dieu¹¹. Et, malgré les condamnations des conciles protestants locaux, les fidèles continuent de fréquenter les lieux de pèlerinage et de dévotion mariale à la recherche de guérison. Tandis que parmi les polémistes, la thèse de la fraude des prêtres pour expliquer les miracles catholiques laisse peu à peu place à l'action manifeste du démon. D'un autre côté,

⁶ Willem T. M. Frijhoff, « La Fonction Du Miracle Dans Une Minorité Catholique : Les Provinces-Unies Au XVIIe Siècle », *Revue d'histoire de La Spiritualité* 48, n° 2 (1972) : 151-77; Robert Sauzet, « Miracles et Contre-Réforme en France au XVIIe siècle », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 95, n° 1 (2009) : 35-43.

⁷ Robert Bellarmin, *Disputationes... de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (Ingolstadt : D. Sartorius, 1587). Autres éditions révisées par l'auteur en 1588 et 1595. Voir particulièrement l'édition de 1605 (Ingolstadt) : Robert Bellarmin, *Disputationes...*, vol. 2 (Ingolstadt : D. Sartorius, 1605), c. 14, 348-362, nota Ilma « gloria miraculorum ».

⁸ Daniel Pickering Walker, « The Cessation of Miracles », in *Hermeticism and the Renaissance*, éd. par Ingrid Merkel et Allen G. Debus (Washington, London, Toronto : Folger, 1988), 111.

⁹ Walker, 112-13.

¹⁰ Daniel Pickering Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (London : Scolar press, 1981) pp. 66-73.

¹¹ Nicolas Balzamo, « L'impossible désenchantement du monde : Les protestants face au miracle (XVIe -XVIIIe siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 156 (2010) : 393-413.

la vérité des miracles du Christ est elle aussi soutenue par les théologiens protestants, et certains, comme Erastus, n'hésitent pas à voir dans la réfutation du caractère surnaturel des miracles proposée par Pomponazzi, une réfutation du caractère surnaturel des miracles du Christ.

La nouvelle apologétique française qui naît dans les années 1620, celle de Du Perron, François de Sales, Richelieu, Jean Boucher ou Pascal fait des miracles l'une des preuves les plus sûres de la vérité de l'Église catholique et de l'existence de Dieu ; cela non seulement contre les protestants, mais aussi contre les libertins¹². Il s'agit alors de se confronter aux arguments sceptiques affirmant le caractère fondamentalement irrationnel de la foi et à la thèse de l'« imposture des religions » attribuée à un *Traité des trois imposteurs*, un ouvrage clandestin sûrement fictif supposé démontrer que Moïse, Jésus et Mohamed n'étaient que des imposteurs manipulant le peuple par de faux prodiges. Mersenne, qui adhère au projet de lutte contre l'athéisme, le scepticisme et le protestantisme fait de la défense de la valeur argumentative du miracle l'un des points centraux des *Quaestiones in Genesim*. Dans *l'Impiété des déistes*, il affirme en citant Augustin que les miracles constituent l'une des principales preuves de la vérité de la religion chrétienne. La vérité de la foi chrétienne est non seulement illustrée par le fait qu'une grande quantité de personnes l'ont embrassée de façon désintéressée, n'hésitant pas à sacrifier leur vie par le martyre, mais aussi par la quantité de miracles qui montrent que la puissance divine à l'œuvre dans le Christ se retrouve dans l'Église primitive :

Bon Dieu en quel siècle somme-nous ! qu'il faille qu'on prouve la parole de Dieu, et qu'il y ait des hommes si aveuglés qu'il leur faille montrer qu'il fait jour en plein Midi. Est-il

¹² Il existe de nombreuses études sur la place des miracles dans l'apologétique post-tridentine en France. Néanmoins, celles-ci se concentrent généralement sur des enjeux locaux et sur les pratiques populaires, plutôt que les controverses intellectuelles. Jean de Viguerie note qu'en France « le XVII^e siècle tout entier est un jardin de miracles », en particulier pendant la période 1600-1620 : Jean de Viguerie, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France* (Paris : Nouvelles Editions Latines, 1988), 39-40. Sur les débats intellectuels, nous renvoyons une littérature principalement centrée sur la France, mais qui est loin d'être exhaustive: Peter Harrison, « Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion », *Church History* 75, n° 3 (2006) : 493-510; Vidal, « Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making »; Sauzet, « Miracles et Contre-Réforme en France au XVII^e siècle »; Balzamo, « L'impossible désenchantement du monde »; Nicolas Balzamo, *Les Miracles dans la France du XVI^e siècle* (Paris : Les Belles Lettres, 2014). Sur la place des miracles dans l'apologétique de Pascal : Julien Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs* (Paris : Nouvelles éditions latines, 1954), 181-85; Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles* (Paris : A.-G. Nizet, 1977). Sur le cas Richelieu : Stéphane-Marie Morgain, « Une grande œuvre théologique de Richelieu : La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église », *Dix-septième siècle* n° 230, n° 1 (2006) : 141-43.

donc possible qu'après une si grande multitude de Martyrs, qui ont répandu leur sang, et donné leur vie pour témoigner la vérité de la Religion Chrétienne, vous puissiez en douter ? Certainement il n'y a considération aucune, sur laquelle je puisse jeter les yeux, qui ne soit capable de me persuader qu'il n'y a point d'autre religion que la Catholique, soit que je contemple la quantité d'hommes savants de toutes sortes, les nations, qui l'ont embrassée sans espérance d'aucune utilité temporelle, ce qui a été suffisant pour arrêter ce grand Aigle des Docteurs saint Augustin, comme il témoigne par ces paroles : *Tenet me in Ecclesia consensus populorum, atque gentium* [le consensus des peuples et des races me retient dans l'Église] ; soit que je considère les miracles, *tenet autoritas miraculis inchoata, spe nutria, charitate aucta, vetusta formata* [l'autorité fondée par les miracles, nourrie par l'espérance, accrue par la charité, consolidée par l'antiquité me retient] : par lesquels Justin le Martyr dit en sa 1. apol[ogie] Au Sénat de Rome, qu'il a été conduit à la foi de Jésus Christ¹³.

Les liens entre l'épistémologie et l'apologétique de Mersenne ont été mis en évidence par une historiographie déjà ancienne¹⁴. Dans *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Lenoble, que nous rejoignons sur ce point, explique ainsi que l'œuvre de refondation des sciences par le minime vise à assurer au miracle un statut particulier en permettant d'établir des critères qui justifient qu'un phénomène soit inexplicable d'un point de vue naturel. Préoccupé par la volonté de réfuter les doctrines naturalistes et magiques, qui semblent menacer le principe d'une nature régulière et ordonnée selon des lois qui empêchent de considérer les miracles comme d'authentiques ruptures de l'ordre naturel par une intervention divine, le minime a ainsi élaboré pendant les années 1620-1630 une nouvelle philosophie de la nature, que Lenoble qualifie de « mécanisme positif », qui permet de donner le caractère de certitude aux miracles en octroyant ce caractère à la science de la nature. L'historien en résume la motivation ainsi : « seule une science certaine nous permettra de définir ce qui est phénomène naturel, et par conséquent ce qui mériterait d'être appelé surnaturel¹⁵ ». Mersenne n'est pas le seul savant de son temps à voir dans le projet de refondation des sciences de la nature un moyen de refonder l'apologétique. Néanmoins, l'intérêt qu'il porte à la notion de miracle est plus atypique, puisqu'il aboutit à la critique de l'interprétation causale

¹³ Marin Mersenne, *L'impiété des déistes*, vol. 1 (Paris : Pierre Bilaine, 1624), 241-42. (éd. 2005, pp. 177-178).

¹⁴ Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., L'histoire des sciences (Paris : J. Vrin, 1971).

¹⁵ Lenoble, 95.

des phénomènes. C'est dans ce cadre que le minime s'intéresse à l'astrologie qui constitue alors l'une des principales théories expliquant les phénomènes naturels exceptionnels.

1.1 L'astrologie face à l'interprétation miraculeuse des phénomènes

Lenoble fournit une interprétation téléologique du point de vue de l'histoire des sciences du combat du minime contre l'astrologie. Reprenant une lecture positiviste répandue dans les années 1950 assimilant l'astrologie à une manifestation anhistorique d'irrationalité, l'historien explique que Mersenne aurait identifié dans l'astrologie une « forme de pensée radicalement différente » qu'il aurait estimée incompatible avec « l'astrologie positive » seule capable de définir un ordre de la nature¹⁶. Cette position serait née de la lecture des œuvres de ceux que Lenoble qualifie, à la suite d'Ernest Renan, des « averroïstes Padouans », c'est-à-dire des philosophes formés à l'université de Padoue entre la fin du 15^e siècle et le début du 17^e siècle, parmi lesquels Pomponazzi et Cardan, qui seraient les promoteurs d'une interprétation symbolique de la nature, une « religion animiste¹⁷ », dans laquelle la nature est à la fois cause et finalité de la vie humaine. Ainsi, Mersenne aurait découvert dans ces auteurs les fondements irrationnels de l'astrologie, ce qui l'aurait naturellement mené à la combattre dans son projet de refondation des sciences sur des principes plus rationnels.

Il est évident que l'explication de Lenoble ne peut plus être reprise comme telle. Même son interprétation de l'astrologie comme « religion animiste », qui aurait pu être pertinente chez d'autres théologiens qui condamnent l'astrologie comme « contre-religion », ne s'applique pas dans le cas précis de Mersenne qui, comme on le voit dans les parties spécifiquement dédiées à l'astrologie des *Quaestiones in Genesim*, ne s'intéresse ni à la question des cultes astraux, ni à celle des diverses magies célestes de Ficin ou Agrippa ; le minime n'utilise pas non plus le lexique de l'idolâtrie pour condamner l'astrologie malgré son emploi généralisé chez d'autres auteurs. Cette absence s'explique par le fait que, pour le minime, l'attribution des phénomènes à des substances spirituelles amène toujours à reconnaître l'existence de Dieu pourvu que le raisonnement soit mené avec rigueur. C'est pourquoi il cherche à attaquer le manque de religion plutôt que la mauvaise religion.

¹⁶ Lenoble défend une interprétation psychologisante de l'astrologie, en parlant notamment de sa « structure mentale » opposée à celle de l'astronomie : Lenoble, 126.

¹⁷ Lenoble, 124.

Pour Mersenne, si l'astrologie constitue une menace pour la religion, ce n'est pas parce qu'elle introduit un culte astrolâtre qui vient parasiter la vraie religion, mais parce qu'elle s'attaque aux fondements de la religion elle-même. À plusieurs reprises dans les *Quaestiones in Genesim*, il affirme ainsi que l'astrologie aboutit à confondre les œuvres surnaturelles avec les œuvres naturelles, de telle sorte que l'action surnaturelle de Dieu n'est pas distinguable de celle de la nature. Il accuse ainsi les « nouveaux astrologues » de faire « des étoiles et des planètes les signes des choses futures non seulement naturelles, mais aussi surnaturelles¹⁸ ». Dans *l'Impiété des déistes*, Mersenne insiste sur ce point dans lequel il voit l'un des fondements de la distinction entre l'ordre du Salut et l'ordre naturel : « C'est en quoy tous les Astrologues ignorans font naufrage, manque de faire distinction entre les oeuvres naturelles, et les surnaturelles, entre la grace, et la nature¹⁹ ». Comment l'astrologie s'y prend-elle ? En sapant les preuves les plus évidentes de l'existence de Dieu et de la vérité de la foi catholique, en offrant une explication des miracles d'autant plus acceptable qu'elle semble compatible avec la physique aristotélicienne.

1.2 Le scandale de Vanini et l'exposition des « doctrines des athées »

D'où Mersenne tire-t-il cette idée que l'astrologie fournit un élément d'invalidation des miracles ? Pas des écrits des astrologues de son temps, qui ne parlent pas des miracles et ne tiendraient pas sur le sujet des propos si hétérodoxes. En réalité, sur ce point, le minime s'appuie sur un auteur unique et tendancieux, le religieux italien Giulio Cesare Vanini, dont il interprète les ouvrages des années 1615-1616 dans le sens d'une philosophie crypto-athéiste.

L'affaire Vanini est fondamentale dans la construction de l'argument de Mersenne sur le caractère fondamentalement athée de l'astrologie. Le minime s'intéresse aux ouvrages du religieux italien vers 1621, c'est-à-dire peu de temps après sa condamnation à mort en 1619. On ne connaît pas précisément les raisons qui l'ont poussé à s'intéresser à la question. Très

¹⁸ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 970. « Facessant ergo novi isti Astrologi, qui faciunt rerum futurarum non tantum naturalium, sed etiam supernaturalium signa stellas, et planetas »

¹⁹ Marin Mersenne, *L'impieété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la théologie, ensemble la réfutation du Poème des Déistes* (Paris : Pierre Bilaine, 1624), 212; Marin Mersenne, *L'impieété des déistes*, éd. par Dominique Descotes (Paris : Honoré Champion, 2005), 165.

probablement, Mersenne a entendu parler de l'affaire qui a fait grand bruit dans les milieux dévots et s'en est indigné. Le religieux italien possède alors une réputation terrible, entretenue par les différents récits qui sont faits dans les années 1620-1622 de sa fin dramatique par des ouvrages de grande diffusion (comme le *Mercure françois* ou *La doctrine curieuse* de Garasse) qui le présentent comme le porte-parole de l'athéisme : dans la première version du *Colophon*, Mersenne reprend même à son compte, sans distance critique, une histoire rapportée par l'édition de 1621 de la *Table chronographique de l'estat du christianisme* du chroniqueur jésuite Jacques Gaultier selon lequel Vanini se serait entouré à Naples de treize apôtres, pour prêcher avec leur aide la parole de l'Antéchrist²⁰. Le projet apologétique du minime l'incite à porter son attention sur les textes de l'un des seuls représentants connus de l'athéisme, d'autant plus qu'il est considéré comme l'un de ses chefs de file. Toutefois, cette réfutation est peut-être aussi une œuvre de commande, demandée par l'ordre des Minimes à Mersenne pour camoufler la honte qu'a constituée pour eux le fait qu'un de leur membre ait approuvé la publication du *De admirandis* de Vanini : c'est en effet le portier du couvent de la Place royale, Edmond Corradin, qui a signé l'*approbatio doctorum* qui a permis l'impression légale du livre à Paris en 1616. Quoi qu'il en soit, il est certain que Mersenne voit dans l'œuvre de Vanini une occasion rare de révéler les doctrines secrètes des athées pourvu qu'il parvienne à ôter le masque philosophique qui les dissimule. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'un projet isolé : plusieurs apologètes à la suite du minime (Yves de Paris), puis plusieurs philosophes et historiens (depuis l'auteur du *Theophrastus redivivus* jusqu'aux historiens contemporains) se sont pareillement attaqués à l'œuvre du religieux italien afin de décrypter les fondements de l'athéisme moderne.

Cet ambitieux projet se heurte néanmoins à une difficulté majeure : Vanini ayant cherché à masquer ses convictions philosophiques en les exposant par truchement d'autres auteurs, (soit qu'il fasse semblant de les critiquer, soit qu'il enrobe leurs propos d'un verni orthodoxe), un travail important d'interprétation et de reconstruction est nécessaire pour identifier derrière cette philosophie en apparence orthodoxe une crypto-philosophie qui viserait à présenter les fondements de l'athéisme. Les théologiens Pereira, Del Rio et Thomas Erastus, qui dénoncent les philosophies naturalistes comme l'une des causes de l'irrégion, fournissent

²⁰ Jacques Gaultier, *Table chronographique de l'estat du Christianisme* (Lyon : Pierre Rigaud, 1621), 875-76. Marin Mersenne, « Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 674.

à Mersenne la clé de lecture dont il manque : si les miracles sont le fondement de l'apologétique, alors l'une des caractéristiques des doctrines des athées est le fait qu'elles cherchent à expliquer tous les miracles par des causes naturelles « pour rejeter Dieu hors du monde par la force²¹ ». Dès lors, le minime va identifier dans la façon dont Vanini utilise la causalité naturelle pour expliquer les prodiges, un des fondements de l'athéisme.

L'importance que Mersenne accorde à ce critère se reflète dans l'organisation de la partie apologétique des *Quaestiones in Genesim* : la plupart des chapitres sont dédiés à la réfutation d'un type d'explication naturelle des miracles. Cela commence à l'objection 13 intitulée « Contre la divinité réduite à des causes naturelles, où nous voyons [les athées] ramener toute chose aux influences des astres²² » qui réfute l'explication astrologique des miracles ; puis cela se poursuit dans les chapitres suivants où Mersenne s'attaque à différents exemples de prodiges qui ont reçu une interprétation naturelle par Vanini : les apparitions angéliques (ch. 3 à 16), les guérisons extraordinaires (ch. 17 à 22), la résurrection d'entre les morts (ch. 23 à 31, 37 à 41 et 43 à 44), les extases (ch. 32 à 36), ou encore la propagation de la foi (ch. 42). La plupart des interprétations étudiées impliquent directement ou indirectement une causalité céleste, mais on trouve aussi traitées les questions de la prestidigitation, des forces de l'imagination, ou des vertus occultes des pierres, des plantes et des corps.

2 Reconstruire la philosophie des libertins : l'exemple des fondateurs de religion

Sur cette base, la stratégie du discours apologétique de Mersenne est la suivante : identifier les « doctrines des athées » sur l'explication naturelle des prodiges en s'appuyant sur les textes de Vanini ; montrer l'insuffisance de telles interprétations pour prouver que l'explication des prodiges par l'action directe de Dieu est la plus vraisemblable. C'est ce qu'il explique notamment à propos des guérisons miraculeuses où il explique que s'il parvient à convaincre les athées qu'aucune des causes naturelles qu'ils avancent pour expliquer ces phénomènes n'est satisfaisante, alors ils seront forcés d'admettre qu'ils sont causés par une cause surnaturelle :

²¹ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 382. « ut Deum pro viribus e medio tollant »

²² Mersenne, col. 379-380. « Contra divinitatem ex causarum naturalium sufficientia , ubi videbis eos omnia in astrorum influxus refundere »

En vérité, je croirais qu' [un véritable miracle] s'est produit, si je peux prouver que ces miracles ne peuvent être occasionnés par les propriétés occultes des herbes, des pierres et des animaux, ou par les propriétés de la nature humaine, et qu'ils ne peuvent être rapportés à l'âme sensitive, à ses fantasmata ou à des fantômes, ou aux esprits et aux vapeurs exhalées par le corps, ni aux intelligences motrices, ni aux astres, ni à quelque autre cause naturelle : voilà toutes [les raisons] qui sont avancées par [les athées] pour [expliquer les miracles], si bien que si aucune d'entre elles ne peut être la cause de miracles, comme une guérison miraculeuse des maladies ou d'autres choses du même genre, il est nécessaire d'affirmer, ou bien que quelque chose placée très au-dessus de toute la nature en est la cause par qui procèdent de tels effets, ou bien que la plupart des effets sont sans cause efficiente, ce qui recèle une contradiction manifeste²³.

Nous ne voulons pas ici lister les différentes explications naturelles des miracles auxquelles Mersenne s'attaque, et qui ne sont pas forcément liées à l'astrologie. Le processus de lecture et d'interprétation qu'il accomplit pour chacune des « doctrines des athées » qu'il trouve dans *l'Amphitheatrum* et dans le *De admirandis* est complexe et occupe plusieurs centaines de pages. Nous allons nous concentrer sur un exemple, l'explication astrologique des miracles païens en montrant comment le minime reconstruit pour les réfuter, à partir du texte de Vanini, les thèses sur la causalité astrologique de Pomponazzi en leur donnant une orientation résolument anti-chrétienne.

2.1 Miracles païens et spécificités des miracles chrétiens

Expliquons tout d'abord le contexte du débat sur les miracles païens. Comme nous l'avons vu précédemment, dans l'apologétique chrétienne, en particulier celle du début du 17^e siècle, les miracles accomplis par le Christ constituent une preuve essentielle de sa divinité et de la supériorité de la religion chrétienne par rapport aux autres. Néanmoins, une objection importante à cet argument est que les récits de miracles ne sont pas une spécificité du christianisme. Les religions de l'Antiquité, ou la religion musulmane possèdent également des

²³ Mersenne, col. 541-542. « Id vero praestitisse credidero, si probem illa miracula nec a proprietatibus occultis herbarum, lapidum, et animalium, nec ab humanae naturae proprietatibus fieri, nec in animam sensitivam, aut eius phantasmata atque species, nec in spiritus, et vapores a corpore exhalatos, nec in motrices intelligentias, nec in astra, neque in ullam aliam causam naturalem referri posse : haec enim sunt, quae tantum obiiciuntur, quapropter si nihil ex istis miraculorum causa esse possit, quae vel in morborum curationibus miraculosis, vel in aliis rebus contingunt, necesse est asserere, vel aliquam esse causam supra totam naturam altissime collocatam, a qua tales effectus procedant, vel plurimos effectus esse sine causa efficiente, quod manifestam repugnantiam involuit. »

récits similaires, par exemple à propos des oracles et des sibylles prophétisant l'avenir ou à propos du néoplatonicien Apollonios de Tyane ressuscitant une jeune fille. Depuis les Pères de l'Église, la réponse de la majorité des théologiens chrétiens à cette objection est que ces miracles païens sont des impostures ou des actes du Démon, contrairement aux miracles chrétiens qui résultent de l'action de Dieu. Naturellement, le débat s'organise selon des distinctions plus subtiles que la brève présentation que nous en faisons. Mais, pour notre propos, il importe simplement de dire que c'est à cette dernière contre-objection que Vanini s'attaque en présentant l'explication alternative défendue par le philosophe de la Renaissance Pietro Pomponazzi dans le *De incantationibus*.

2.2 Reconstruire la philosophie des libertins à l'aune des critiques jésuites

Comme la plupart des savants parisiens, Mersenne découvre probablement l'œuvre de Vanini entre fin 1619 et début 1622, après que la nouvelle de sa condamnation et de sa mise à mort pour athéisme parvient à Paris. Sa réinterprétation de l'*Amphitheatrum* et du *De admirandis* du religieux italien se fait à travers le prisme de cet événement, et désormais le minime cherche dans ces textes les « doctrines athées » masquées sous des propos en apparence orthodoxes. C'est dans ce cadre que le minime identifie l'explication astrologique des miracles à l'une de ces doctrines. Il le fait en particulier dans l'objection 13, où il reprend plusieurs éléments des *Exercitationes* 6 et 7 de l'*Amphitheatrum*, auxquels il ajoute des citations de Ptolémée tirées du *De astrorum judiciis* de Cardan, pour les recomposer dans ce sens.

Pietro Pomponazzi, dans son ouvrage sur *Les enchantements*, affirme que [l'existence de] Dieu n'est pas démontrée par les prédictions des oracles, car ces dernières sont révélées par l'âme et le corps du ciel, et non par Dieu ou les démons. En outre, si nous en croyons les légendes, la pierre amandine, comme l'affirme Albert au deuxième livre du traité *Des Pierres*, confère à qui la porte [la capacité] de prophétiser et d'interpréter les signes et les énigmes. La pierre Quiritia révèle les secrets. La pierre Sélénite, pendant le premier quartier de Lune, favorise la divination. Ces pierres portent en elles ces vertus grâce aux influences des astres. Le ciel, avec son intelligence, pourrait faire de même et avec encore plus de puissance, dans les statues des idoles. C'est ainsi qu'Aly Abenragel a prédit à partir de la position des astres qu'un enfant se mettra à prophétiser aussitôt après sa naissance. Cela eut lieu vingt-quatre heures après sa naissance, et il prophétisa sa mort et [expliqua] le sens de sa venue dans le monde : pour prévenir son père qu'un grand malheur allait

frapper sa famille, comme le rapporte Abenzagel au ch. 7 de la 5^e partie du *Conciliateur* dans l'exposé du problème 27, et dans le *Traité pour la défense des astrologues* de Giuntini.

Sur ce point, ils [les astrologues] doivent faire référence au passage où Cardan, dans le livre 14 *De la variété des choses*, au ch. 68, a jeté les fondements de l'athéisme : en effet, il assigne aux prophéties des Sybilles trois causes, que l'on peut facilement ramener à une seule qui est la puissante influence céleste, à laquelle il ramène à peu près tout, et notamment les prophéties « par l'influence de Vénus avec le Soleil et Saturne », et dit encore, dans le 3^e livre du *Jugement des astres*, au chapitre sur les monstres, texte 20, que « Mercure [fait] les interprètes des oracles et des songes ». Il [Cardan] ajoute également au livre 4 ch. 4 tex. 18 [la parole de] Ptolémée qui dit que si la Lune se trouve ensemble avec Mercure en « Taureau, Cancer, et Capricorne, elle fait les devins (*vates*), les sacrificateurs, et ceux qui devinent dans les bassins des sacrifices (*pelvim*) ; en Sagittaire et Poissons, ceux qui prédisent d'après les morts, ou invoquent les démons ; en Vierge et Scorpion, les mages, les astrologues, et ceux qui, consultés sur l'avenir, sont savants en matière de prédictions ; en Balance, Bélier et Lion, ceux qui sont agités par des fureurs prophétiques, ceux qui interprètent les songes, et les conjurateurs, c'est-à-dire les exorcistes (*adjuratores*). » [...] Et l'on pourrait ajouter bien d'autres choses, qu'ils se permettent de ramener à l'astrologie, et que j'omets délibérément, car elles sont examinées plus en détail et de façon plus approfondie en un autre lieu [où j'écris] contre les Judiciaires²⁴.

²⁴ Mersenne, col. 379-382. « Petrus vero Pomponatius opusculo de incantationibus, ne Deum ex oraculorum responsis esse probetur, ea ab anima, et corpore coeli, non autem a Deo, vel daemone edita fuisse dicit ; Adde quod, si fabulis credimus, Amandinus lapis, ex Alberto 2 mineral. prophetiam gestanti, ac signorum, et aenigmatum interpretationem tribuat, Quiritia sit lapis secretorum proditor, Silenites autem sub 1. luna divinationi inserviat, quas virtutes syderum influxibus conceperunt, qui proinde cum sua intelligentia per statuam Idoli eadem facere, et longe plura valebunt ; hinc enim Haly Abenragel ex syderum positione praedixit infantem natum statim vaticinaturum, et ita evenit, 24 post ortum horis, nam mortem suam, et finem, ad quem natus erat, ut nimirum patri imminentes familiae calamitates denuntiaret, teste Abenzagele cap. 7. 5. part. Conciliatore in expositione 27 problem. et Iuntino tract. de defensione astrologorum. Huc referri debent multa Cardani loca in quibus Atheismi fundamenta iecit, nam 14 de rerum varietate cap. 68 Sibyllinas prophetias tribus adscribit causis, quae in unam facile redigantur, ut pote coelestem influxum, cui omnia propemodum attribuit, maxime vero *prophetiam Veneris influxus cum Sole, et Saturno*, licet in 3 l. de astrorum iudiciis cap. de monstribus tex. 20. dicat *Mercurium oraculorum, et somniorum interpretem* ; cui lunam adiungit Ptolemaeus l. 4. cap. 4. tex. 18 maxime quamdiu versantur ambo *in Tauro, Cancro, et Capricorno, in quibus vates, atque sacrificos per pelvim divinantes ; in Sagittario, et Piscibus ex mortuis vaticinantes, et daemonum provocatores : In Virgine, et Scorpione magos, astrologos, futurorum consultos, praescita edoctos : in Libra, Ariete, et Leone divinitus furore correptos, ex somniis coniectantes, coniuros, id est adiuratores efficit* ; In quem locum videri potest Cardanus : sicut et tex. 16 ubi nullum ordinem pauperem, perpetuum esse dicit, quod falsum est ; nam religio Christiana, quae in tanta paupertate fundamenta posuit, adhuc per Dei gratiam durat, cuius paupertatem significatam voluit per sortem desolatam sub terra in finibus Saturni lib. 2 cap. 9 tex. 54 et paulo post ait *naturaliter, seu ex solis astris cognosci*

Comment expliquer que Mersenne tranche les ambiguïtés de Vanini dans le sens d'un crypto-athéisme ? En apparence, cette démarche peut sembler fondamentalement subjective et aléatoire puisque le minime rompt avec l'un des principes de base de la lecture philosophique qui est de supposer la sincérité de l'auteur ; toutefois, elle gagne en objectivité si l'on considère que Mersenne applique aux textes de Vanini une grille de lecture qui s'est historiquement construite comme une clé d'interprétation légitime de l'œuvre de Pomponazzi. En effet, la définition de l'athéisme adoptée par le minime reprend les critiques formulées par plusieurs théologiens pendant les années 1570-1610, notamment des Jésuites, contre un aristotélisme limitant l'action des substances spirituelles ou donnant trop de puissance à la nature dont le philosophe de Padoue est l'un des représentants les plus éminents.

Il nous faut en outre signaler une caractéristique importante de la lecture de Mersenne qui nous permet de mieux comprendre pourquoi il est à ce point dépendant des travaux des autres théologiens : le minime n'a jamais lu Pomponazzi. Certes, il connaît Cardan – qu'il considère comme un athée – que Vanini invoque en soutien des thèses de Pomponazzi, mais pour ce qui est du philosophe Mantouan lui-même, le minime n'a jamais réussi à se procurer un de ses ouvrages, alors même que c'est autour de ses doctrines que s'articule l'essentiel de l'argumentation de Vanini. En effet, les œuvres de Pomponazzi sont alors rares et très difficilement accessibles en France, et seule une poignée de savants, généralement des médecins, possèdent un de ses traités²⁵. Cela n'empêche pas plusieurs voix françaises de

nostram religionem esse legem iustitiae, pietatis, fidei, simplicitatis, charitatis, nullumque habituram finem, nisi post reditum eclipticarum, in quo fiet novus status universi. Ptolom. 3 de astrorum iudicii cap. 16 tex. 8 ; ait Veneris stellam morbos efficere divinitus petitis mitigationibus curabiles, aut petitis curationibus mitigabiles, cum qua, tamen si congregiatur Saturnus, poena erit ignominiosa, et vulgo nota. Textu 78 ait, si malefica in Orientali angulo consistunt, beneficiis ad occasum repulsis, incurabilia, et illustria mal afferunt : epilepticus continuitatem morbi, vociferationes, et mortis terrores, et ad insaniam, ac stuporem adducunt, in domesticos in coercitam licentiam, denudationem crebram, et blasphemias, eis que cognata, postea. Solis et Martis loca ad insaniam efficacia imprimis sunt : Iovis et Mercurii ad comitiales. Veneris ad Numinis afflatus, et arcanorum revelationes. Saturni et Luna ad humorum copiam, ac Daemonoplexias, seu daemonum vexations Adde Cardanum 4. De ludic. tex. 18 ubi ait, Lunam in Libra positam efficere eos, qui ex somniis divinant propter vim Saturni, et Veneris contrariam ; in Ariete vere furore correptos ob vim Martis, in Leone exorcistas ob solis potentiam, quae lunae adversatur : ideo luna daemonis, sol exorcistae vim habet ; caetera nunc, quae ex astrologia solent afferri, libens omitto, quia fusius et exactius alibi contra ludiciarios sunt agitanda. »

²⁵ Ivan Jadin, « Pomponace mythique: La sincérité religieuse de Pietro Pomponazzi dans le miroir de sa réputation française », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 14-15 (87 1986) : 7-101; Giancarlo Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del « De incantationibus » di Pomponazzi*, Pubblicazioni del « Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza » del Consiglio nazionale delle ricerche 4 (Florence : La Nuova Italia, 1975).

s'élever contre le philosophe, mais ces critiques reposent essentiellement sur des citations de seconde main puisées dans une historiographie à charge²⁶. Même en dehors de milieux des théologiens, la réputation d'athée de Pomponazzi semble acquise. Gabriel Naudé, qui a fréquenté l'université de Padoue au milieu des années 1620, le range lui aussi à côté de Lucrèce, tout comme Cremonini ou Cardan, dans ses *Naudeana*²⁷. Guy Patin est du même avis²⁸.

Sur le *De incantationibus*, le minime ne possède qu'une note rédigée pour lui de son ami le médecin Claude Bredeau qui connaissait l'ouvrage : une matière insuffisante pour savoir si les propos de Pomponazzi rapportés par Vanini sont bien fidèles au maître italien ou s'il ne s'agit que d'une énième déformation d'une philosophie orthodoxe dans un sens hétérodoxe – une manœuvre dont Vanini fait bien souvent l'usage²⁹.

C'est ici que Mersenne va s'appuyer sur d'autres lectures de Pomponazzi, en particulier celles de ses références jésuites Pereira et Del Rio, qui sont parmi les rares théologiens de la fin du 16^e siècle à l'avoir lu et, surtout, à l'avoir attaqué sur sa philosophie naturelle³⁰. En effet, si Pomponazzi est attaqué aux 16^e et 17^e siècles, c'est surtout à cause de sa négation en philosophie aristotélicienne de l'immortalité de l'âme exposée dans le *Tractatus de Immortalitate Animae* (1516). C'est à ce titre qu'il est attaqué par Francisco de Toledo, Louis Richeôme, ou le pasteur Jean de Serres. Au contraire, Pereira et Del Rio visent aussi les thèses du *De incantationibus*. C'est leur description à charge du philosophe de Mantoue qui va

²⁶ Guillaume Postel traite Pomponazzi d' « athée » et d' « infâme charlatan *philosophus lucreticus*²⁶ » (Guillaume Postel, *De Orbis terrae concordia* (Bâle : Oporinus, 1544), 7-8.), en référence à ses thèses sur les démons, mais il n'a vraisemblablement pas lu le *De incantationibus*. De même, Charles de Bourgueville, dans son *Atheomachie* de 1564, voit dans le Mantouan le successeur de Lucrèce (Charles de Bourgueville, *Atheomachie* (Paris : Martin le Jeune, 1564), 7.) mais il est très probable qu'il copie Postel²⁶.

²⁷ Jean-Pierre Cavaillé, « L'athéisme des professeurs de philosophie italiens dans les *Naudeana* et *Patiniana* et leurs sources », *Les Dossiers du Grihl*, 3 février 2011, <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4542>.

²⁸ Guy Patin à André Falconet, 6 août 1670 : Loïc Capron, *Correspondance complète et autres écrits de Guy Patin [en ligne]* (Paris : Bibliothèque interuniversitaire de santé, 2018), www.biusante.parisdescartes.fr/patin/?do=pg&let=0992.

²⁹ Par exemple, Vanini déforme les propos de Jules-César Scaliger sur les questions de l'existence de Dieu et des attributs du premier moteur pour les tourner dans un sens athée qui n'était pas visé par l'auteur : Didier Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque: Giulio Cesare Vanini, 1585-1619* (Paris : Honoré Champion, 2003), 523-33.

³⁰ Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del « De incantationibus » di Pomponazzi*, 78-81. Parmi les autres commentateurs de Pomponazzi que Mersenne a lu, on compte également Giulio Sirenio qui l'attaque dans son *De Fato*.

pousser Mersenne à considérer Vanini comme un témoin fidèle de Pomponazzi, et surtout à considérer sa philosophie comme une source de l'athéisme.

Pereira a lu le *De incantationibus*. L'ouvrage est en effet l'une de ses sources à propos de l'existence d'une magie naturelle : dans le traité *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, à la partie du livre consacré à la magie, lorsque le théologien affirme qu'il n'est pas douteux qu'il existe une magie naturelle qui permet à ceux qui sont habiles de faire des merveilles que le vulgaire ignorant prend pour les œuvres du démon, autant parce que ces opérations sont rares que parce que leur cause est secrète et cachée, il ne fait que reprendre l'une des conclusions du *De incantationibus*³¹. Cependant, la seule fois où Pereira nomme Pomponazzi, c'est pour le condamner : dans le chapitre dédié aux causes non naturelles de la magie, le jésuite attaque en effet ceux qui nient l'action des substances incorporelles ; il donne alors trois noms, Pietro d'Abano, Cardan et, surtout, Pomponazzi³².

Pereira ne dit pas ce qu'il reproche à chacun de ces philosophes en particulier, et ne cite aucune source précise. Néanmoins, le fait que le *De incantationibus* constitue sa cible principale apparaît à travers de nombreux exemples qu'il donne de phénomènes magiques d'origine démoniaque qui sont en réalité les exemples de prodiges naturels donnés par Pomponazzi dans son ouvrage : au lieu de les interpréter comme étant le fruit d'une causalité astrologique ou magique, le jésuite les interprète en sens contraire, en leur donnant une origine diabolique.

Del Rio, de son côté, s'attaque surtout à l'attribution de vertus prodigieuses aux corps naturels. Il rejette la plupart des récits évoqués par Pomponazzi en leur faveur. Il nie le pouvoir naturel des incantations et des thaumaturges, considérant que les puissances de l'imagination ne s'exercent qu'à l'intérieur des corps et ne peuvent pas agir à distance sur d'autres corps. Mersenne a peut-être également reçu les théories de Pereira et Del Rio par une source indirecte qui partage ses idées : le magistrat-démonologue Le Loyer, qu'il connaît bien (en

³¹ Henri Busson, « Introduction », in *Les Causes des merveilles de la nature ou Les enchantements*, par Henri Busson (Paris : Rieder, 1930), 94.

³² Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres* (Ingolstadt : David Sartorius, 1591), 26. « Non me fugit, Petrum Apponensem, Cardanum, maxime vero Pomponatium in libro De Incantationibus, eiusmodi opera Magorum, exclusis daemonibus, ad solas causas naturales conatos esse referre ; sed frustra et infeliciter ». On pourra remarquer que dans le Q. 13 des *Quaestiones in Genesim*, Pietro d'Abano est l'un des seuls astrologues cités par Mersenne, ce qui tient probablement au rôle que lui attribue Pereira.

1635, le minime écrit à Peiresc qu'il possède « près d'une main de papier de ses lettres sur nos conférences³³ ») et qui reprend les propos des deux jésuites dans son *Discours et histoires des spectres* (1605 et 1608).

Deux autres sources sont encore possibles. La première est le médecin et théologien calviniste suisse Thomas Erastus, dont Mersenne a lu et apprécié les *De astrologia divinatrice epistolae*, et qui, dans ses *Disputationes de medicina nova* dédiées à la réfutation de Paracelse, consacre quelques pages aux « livres sacrilèges³⁴ » du *De incantationibus*, qu'il attaque en défendant le fait que les cieux ne peuvent conférer ni qualité, ni nature particulière. La deuxième est le médecin Thomas Feyens (ou Fienus) de Louvain, dont Mersenne reprend les arguments sur le caractère liquide du ciel, et qui attaque dans son traité *De viribus imaginationis* (1608) le fait que Pomponazzi attribue aux forces de l'imagination les guérisons opérées par les reliques³⁵.

Notre but n'est pas de lister tous les ouvrages dont Mersenne a hérité la conception d'un Pomponazzi athée, mais quand on connaît le faible nombre d'auteurs qui critiquent le *De incantationibus* avant 1620, on ne peut être que frappé qu'ils fassent tous partie des sources intellectuelles privilégiées du minime. Néanmoins, il faut noter qu'aucun de ces auteurs, hormis Le Loyer, ne condamne explicitement chez Pomponazzi sa doctrine de l'explication astrologique des miracles. On trouve bien chez eux des condamnations de l'astrologie ou de l'interprétation des miracles par des causes astrologiques, mais elles ne sont pas attribuées à un auteur particulier. Par exemple, Pereira, dans la partie dédiée à la réfutation de l'astrologie judiciaire de l'*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, fait mention de l'opposition entre ces thèses et la doctrine chrétienne, mais ne les attribue à aucun auteur plus qu'un autre³⁶. On

³³ Marin Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, vol. 1, Bibliothèque des archives de philosophie (Paris : G. Beauchesne, 1932), 517.

³⁴ Thomas Erastus, *Disputationes de Medicina nova Philippi Paracelsi, in qua, quae de remediis superstitiosis et magicis curationibus ille prodit, praecipue examinantur*, vol. 1 (Bâle : Pietro Perna, 1571), 162.

³⁵ William L. Hine, « Mersenne and Copernicanism », *Isis* 64, n° 1 (1973) : 21; Thomas Feyens, *De viribus imaginationis tractatus* (Louvain : Gerard Rivius/Elsevier, 1608), 97-99.

³⁶ Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 174-75. « Ad haec, maxima probatio et confirmatio fidei nostrae et clarissimum divinae providentiae argumentum illud est, quaecumque circa Christum Dominum et eius Ecclesiam evenerunt, ea multis ante saeculis fuisse per Prophetas, ad unum omnia proprie, distincte, expliciteque praedicta : si autem eiusmodi praedictio per astrologiam fieri posset, rueret funditus et ad nihilum recideret firmissimum nostrae religionis fundamentum. Ne multa, istiusmodi Astrologorum doctrina veram philosophiam moralem, ne dum sacram Scripturam et Theologiam, quantum in ipsa est, plane pervertit. Qui enim certum habet omnia pendere e caelo, ob idque cuncta hominum opera facta, casus et eventa ex caeli observatione praesentiri et praedici posse, huic quoque necessario persuasum esse debet, materialem et mortalem esse animum nostrum, nullumque esse liberum arbitrium, nec talem esse providentiam Dei qualem

peut également remarquer que dans les longues pages de De Angelis contre Cardan, la question des miracles n'apparaît quasiment jamais.

Ainsi, la focalisation sur le point précis de l'explication astrologique des miracles semble une spécificité de Mersenne. Bien sûr, elle n'est en aucun cas contraire aux intentions des Jésuites : dans sa lutte contre Pomponazzi et Cardan, le *Collegio Romano* retient ce grief contre ces deux auteurs. Les débats qui agitent la Congrégation de l'Index autour de la censure du *De incantationibus* dans les années 1575-1590 montrent que pour certains théologiens, ce n'est pas tant le problème de l'action des démons qui justifie le caractère hérétique de l'ouvrage, mais son explication des prodiges par l'intervention des intelligences célestes. Dans une missive anonyme conservée dans les archives et datée d'après 1576, un censeur remarque ainsi que l'ouvrage de Pomponazzi « montre qu'aucune œuvre ne peut être attribuée aux démons, et que toutes les choses merveilleuses que nous catholiques rapportons aux bons ou aux mauvais anges peuvent être rapportées aux corps célestes [ostendit nulla dari opera Daemonum, et omnia Admirabilia quae nos Catholici ad bonos, vel malos Angelos referimus, posse ad Coelestia Corpora referri]³⁷ ». Le censeur a également lu le *De fato* de Pomponazzi, qui est imprimé à la suite du *De incantationibus* dans l'édition qu'il possède (celle de 1567). Il en souligne le déterminisme et la négation du libre arbitre.

Fides nostra praedicat ; mysteria item christianae religionis pendere e caelo, cunctaque miracula tam in veteri quam in novo Testamento edita, licet dicantur, ut re vera sunt, supernaturalia, ad caelestes nihilominus causas et virtutes revocari. »

³⁷ « Protocolli » (s. d.), f^{os} 307r-315v, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index, Index, Protocolli, BB (Il.a.24). cité par : Ugo Baldini et Leen Spruit, *Catholic Church and modern science*, vol. 3, Fontes archivi sancti officii romani 5 (Roma : Libreria editrice vaticana, 2009), 2279-80. Voici le texte complet : « Petrus Pomponatius, celeberrimi Nominis Philosophus, Vir acerrimo ingenio, et profunda doctrina praeditus; scripsit, inter caetera librum unum de Incantationibus adversus incantat[io]res quo ostendit nulla dari opera Daemonum, et omnia Admirabilia quae nos Catholici ad bonos, vel malos Angelos referimus, posse ad Coelestia Corpora referri; quod multis rationibus probat esse verum, ex Principijs Aristotelis, et naturalibus rationibus, et quamvis protestetur se hoc dicere ex Aristotelis sententia et talem sententiam esse falsam, quia catholicae veritati repugnat, tamen liber est valde noxius, quinimo perniciosus, ob validissimas rationes, quas affert ad tuendam praedictam sententiam, et indiget confutat[io]ne. Alios quinque libros conscripsit, in quibus agit, de fato, Libero Arbitrio, et Praedestinat[io]ne, contra Aristotelis, et etiam Theologorum sententiam, statuens futura contingentia non dari, et confirmans opinionem Stoicorum; omnia pendere à fato inevitabili, quod probat multis, et validissimis rationibus ita ut haec validiss[im]a indigeant confutatione, non solum ex sacris literis, sed etiam ex principijs naturalibus quibus ipse fatum astruere nititur. Agit et de Libero Arbitrio, et Praedestinat[io]ne, ostendens, Voluntatem non esse facultatem distinctam ab Intellectu, et peccatum non esse in Voluntate ut determinarunt SS. Patres, et Theologi scholastici, sed in Intellectu. Ex hoc autem deducit, voluntatem esse coactam, et non liberam, ad praestandum assensum, iuxta obiectum sibi ab Intellectu repraesentatum, quae omnia pariter, indigent gravissima correctione, et valida confutatione etc. [en bas de page] Liber editus fuit postremo Basileae Anno 1567 à Guglielmo Grattarola Bergomate Medico, et Philosopho; Nuncupatus Friderico Comiti Palatino Rheni. Relatio eorum Quae Continentur : In libris Petri Pomponatij ; De Incantationibus, de Fato Libero Arbitrio, et Praedaestinatione ; Petri Pomponatij Opera Omnia »

Cependant le *De fato* n'est pas censuré, contrairement au *De incantationibus*, ce qui témoigne de l'opposition des inquisiteurs à son sujet. En 1592, Giovanni Soderino propose même de corriger les travaux de Pomponazzi³⁸. Cependant les professeurs du Collège des jésuites à Rome s'opposent à cette motion et demandent à censurer non seulement le *De incantationibus*, mais aussi le *De fato*, et le *De immortalitate animae*³⁹. Ils seront déboutés et seul le *De incantationibus* figure dans la liste des livres interdits de 1593. Il apparaît encore dans la liste de 1596. Il disparaît ensuite des index suivants⁴⁰.

Néanmoins, elle illustre le fait que, pour Mersenne, l'interprétation de la nature est un lieu privilégié de l'apologétique. Dès lors, l'astrologie, en pervertissant la juste interprétation des phénomènes, c'est-à-dire l'interprétation mettant en évidence les miracles, devient réellement une source de l'athéisme. Ainsi, si pour les Pereira ou Del Rio l'explication astrologique des miracles n'est que la conséquence de l'athéisme général de Pomponazzi, chez Mersenne elle devient un élément constitutif, voire originel, de la négation de Dieu.

3 L'athéisme de l'astrologie : le nouvel adversaire de l'apologétique chrétienne

La complexité du processus de relecture et d'interprétation qui conduit à mettre en évidence le lien fondamental entre athéisme et astrologie laisserait supposer que la position est – sinon unique – du moins marginale. Or, le minime est loin d'être le seul à défendre cette thèse en France. Déjà, dans un sermon pour l'Avent 1612, l'ancien jésuite et prédicateur royal Valladier, un autre lecteur de Pereira, formule une accusation similaire. Les raisons qu'il avance pour la justifier ne sont pas les mêmes puisqu'il la relie à la négation de l'immortalité de l'âme : la possibilité que les astres influent sur l'âme sous-entend que celle-ci est matérielle

³⁸ Baldini p. 2277

³⁹ BAV, *Ottob. Lat.* 2366, f. 228r: "Haec pauca ex multis Professores Collegij Societatis Jesu in Urbe Roma annotarunt in philosophos qui sequuntur [...] Pomponatius in tractatu de intellectu, et in defensorio, et alijs opusculis de intellectu, et de incantationibus, et de providentia, et de fato multos habet errores". Baldini p. 2277

⁴⁰ Il n'apparaît pas dans la compilation des textes mis à l'Index entre 1600 et 1966 : *Index des livres interdits: Index librorum prohibitorum 1600-1966* (Centre d'études de la Renaissance, Editions de l'Université de Sherbrooke, 2002).

et mortelle⁴¹. Toutefois, on remarque déjà l'emploi nouveau du terme « athéisme » qui n'apparaît pas dans les précédentes réfutations de l'astrologie.

Parmi les principaux apologistes français actifs pendant les années 1625-1650, plusieurs voient également dans l'explication astrologique des prodiges l'une des principales thèses à réfuter afin de défendre la religion. Cela fait suite probablement à leur lecture de Vanini. C'est le cas notamment de François Garasse dans *La doctrine curieuse*, ce qui n'est guère surprenant vu qu'il puise aux mêmes sources jésuites que le minime ; c'est le cas du franciscain Jean Boucher, l'un des principaux apologistes français du début du 17^e siècle, dans *Les Triomphes de la religion chrestienne* (1628)⁴² ; c'est le cas du capucin Yves de Paris dans la *Théologie naturelle* (1633-1637) et ce, malgré son attachement au thème néoplatonicien du gouvernement divin par les astres et à l'astrologie⁴³ ; c'est le cas enfin du carme Jean Macé dit Léon de Saint-Jean dans le *Portrait de la sagesse universelle* (1655), et qui comme Mersenne, produit également une réfutation complète de l'astrologie⁴⁴.

Signe du succès de cette interprétation du rôle de l'astrologie dans l'argumentaire athéiste, le manuscrit clandestin du *Theophrastus redivivus*, une compilation d'argumentaires athées rédigée vers 1659 et circulant clandestinement dans les milieux libertins, retranscrit l'explication astrologique de la religion et des miracles retrouvée dans Vanini en le présentant comme « ce que disent les astrologues sur le sujet [de la religion]⁴⁵ ». L'auteur du *Theophrastus redivivus* précise qu'il n'y adhère pas lui-même. En Italie, des interprétations similaires apparaissent, peut-être là aussi à la suite des lectures de Vanini : le franciscain Filippo Fabri, professeur à théologie à l'université de Padoue, dans ses *Adversus impios atheos disputationes* (1627) consacre ainsi un chapitre à réfuter « l'opinion de ceux qui souhaitent que les causes des prédictions des effets merveilleux soient les corps célestes et non les

⁴¹ André Valladier, « Sermon XII. Pour le ieuudy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. », in *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612* (Paris : Pierre Chevallier, 1613), 441-43. Voir nos développements sur le sujet au chapitre 2.

⁴² Jean Boucher, *Les triomphes de la religion chrestienne* (Paris : Charles Roulliard, 1628), 36-38, 138, 578-82.

⁴³ Yves de Paris, *La théologie naturelle*, 4^e éd., vol. 1 (Paris : Nicolas Buon, 1640), 196-97 ; Yves de Paris, *La théologie naturelle*, 4^e éd., vol. 3 (Paris : veuve Nicolas Buon et Denis Thierry, 1645), 197.

⁴⁴ Léon de Saint-Jean, *Le portrait de la sagesse universelle, avec l'idée generale des sciances* (Paris : Guillaume Benard, 1655), 241-50.

⁴⁵ BNF, MS Latin 9324, III, 5, pp. 527-533. La citation se trouve p. 533 : « non quod ullo modo eiusmodi arti aliquid concedamus, sed tantum ut ostenderem quatenam sit astrologorum in hac re sententia ». En I, 5 (*Id.*, pp. 123-130) on trouve une longue réfutation de l'astrologie judiciaire principalement appuyée sur le *De annis climactericis* de Saumaise. Nous remercions Nicole Gengoux pour nous avoir indiqué ces références.

démons⁴⁶ » ; le jésuite Giovan Battista Noceto, de la même génération que Mersenne, dans un traité polémique intitulé *Astrologia ottima, indifferente, pessima* publié à Paris en 1663 accuse l'astrologie de mener les esprits vifs et curieux des choses cachées « à l'hérésie, et enfin à l'athéisme⁴⁷ ».

Dès lors, on peut légitimement voir dans les scandales des années 1615-1625 une période fondatrice pour le discours anti-astrologique non seulement du point de vue politique, mais également intellectuel. S'érigeant contre un discours réduisant la mauvaise astrologie à des pratiques de sorcellerie, Mersenne affirme la distinction entre un athéisme des astrologues fondé sur la négation du surnaturel, et un athéisme des sorciers qui nient l'existence de Dieu, mais croient en la réalité des démons avec qui ils ont commerce. Il considère ces deux sortes d'athées également condamnables (« Ceux-ci nient Dieu en tout, ceux-là honorent les démons; ceux-ci attribuent tout à la nature, ceux-là au diable ; ceux-ci sont à traîner au feu, et ceux-là, en vérité, à quelles tortures les soumettre⁴⁸ ? »), mais il distingue le problème des pratiques diaboliques, traditionnellement utilisées pour condamner l'astrologie judiciaire, de celui des erreurs doctrinales, duquel il lui semble que l'astrologie fait partie. C'est à ce titre que la réfutation de l'astrologie de l'ouvrage qu'il compose abandonne la réflexion sur la divination diabolique.

4 Conclusion

La prise de position de Mersenne montre comment la place croissante qu'occupe la question de l'athéisme dans la réflexion religieuse et sociale de la première moitié du 17^e siècle conduit à un renouvellement – et une radicalisation – du combat des théologiens contre l'astrologie. Pour le moins, la menace que présente la science des pronostications dépasse la simple question des pratiques superstitieuses, traditionnellement considérée comme une

⁴⁶ Filippo Fabri, *Adversus impios atheos disputationes quatuor philosophicae* (Venise : Marco Ginammi, 1627), 22-67. « Opinio eorum, qui effectuum mirabilium praedictorum causas esse volunt corpora coelestia, non daemones, impugnatur »

⁴⁷ Gian Battista Noceto, *Astrologia ottima indifferente, pessima. Censure pubblicate* (Paris : veuve Henri Sara, 1663), 51. « 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 Repubbliche : allenta le redini a huomini 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 occulte. »

⁴⁸ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 570.

religiosité mal-orientée, puisqu'il estime que l'astrologie est, en tant que théorie d'interprétation de la nature, l'une des sources du nouvel athéisme qui commence à germer en France.

Cette nouvelle caractérisation de l'astrologie est le fruit d'un long processus de reconstruction des « doctrines secrètes des athées », c'est-à-dire les thèses philosophiques que les théologiens estiment être à l'origine de l'athéisme, dont ils veulent découvrir les arguments afin de pouvoir les réfuter. Dans ce processus, les textes de Vanini jouent à la fois un rôle actif et passif : d'un côté, ils sont ces textes ambigus sur lesquels Mersenne vient projeter une grille d'analyse héritée de Pereira, Del Rio ou d'Erastus qui assimilent hétérodoxie philosophique et hétérodoxie religieuse en matière d'astrologie, et de l'autre, ils sont la source dans laquelle Mersenne découvre la théorie de l'explication astrologique des miracles et son utilisation pour défendre l'athéisme.

Une question néanmoins surgit : comment peut-on expliquer que malgré la complexité du processus argumentatif des théologiens qui n'ont probablement jamais lu Mersenne, parviennent à une conclusion similaire et assimilent les explications astrologiques des phénomènes naturels à un crypto-athéisme ? Une première réponse consisterait à apporter une explication « réaliste » et considérer que si ces théologiens s'accordent, c'est parce qu'ils ont raison, et qu'aux 16^e et 17^e siècles, effectivement, l'astrologie a servi à fonder philosophiquement un athéisme qui n'avait pas reçu encore de formulation théorique. Toutefois, cette relecture de l'héritage philosophique du 16^e siècle nous semble anachronique, et il est plus vraisemblable d'invoquer l'hypothèse du fantasme collectif résultant d'une méfiance généralisée à l'égard de l'astrologie.

On peut comparer ce processus à ce qui se produit au même moment parmi les philosophes du 17^e siècle à propos des thèses du Moyen Âge et de la Renaissance, qui remettent en cause la justification par la raison naturelle de l'immortalité de l'âme, ou la supériorité de la religion chrétienne, comme l'illustre les thèses d'Averroès, Cardan ou Bodin. On observe à propos de ces auteurs, l'écriture d'une historiographie philosophique qui leur attribue un projet caché de défense de l'athéisme, sans prendre garde au cadre et aux limites de leur discours, tout en considérant que leurs concessions envers les argumentations traditionnelles sont hypocrites ou font partie d'une stratégie de dissimulation.

Pareillement, on observe chez Mersenne un jeu subtil de réécriture et de réinterprétation qui aboutit à grossir le rôle que joue l'astrologie dans la défense de l'athéisme, alors même qu'il nous semble hautement incertain que l'astrologie n'ait jamais joué ce rôle. Ceci explique peut-être pourquoi les « libertins » du 17^e siècle ont souvent été des critiques zélés de l'astrologie : il s'agissait pour eux de rejeter publiquement, pour faire bonne figure, une conception de la nature assimilée à de l'athéisme, dans laquelle ils ne se reconnaissaient pas de toute façon.

On peut légitimement se demander ce qui se serait passé si Vanini était mort en pieux chrétien. Son œuvre aurait-elle connu une fortune différente ? Aurait-on vu des apologistes reprendre les arguments astrologiques de Vanini pour défendre la foi en supposant leur sincérité ? Au contraire, si Mersenne avait été impliqué dans quelques scandales, aurait-on considéré sa méfiance envers l'astrologie et sa lecture de Vanini comme une marque d'épicurisme et un procédé de perversion de sa pensée ? Ces questions soulignent à quel point la question de l'orthodoxie de l'astrologie dépend de facteurs difficiles à cerner pour les historiens. S'il est toujours possible d'interpréter des thèses en les supposant porteuses d'un double discours, alors le problème ne vient pas vraiment des thèses, mais plutôt de l'image véhiculée par ceux qui les soutiennent dans les consciences. Dès lors, aborder la question de la légitimité de l'astrologie au 17^e siècle en se cantonnant aux contenus philosophiques des arguments énoncés ne permet de comprendre que de manière imparfaite les véritables enjeux du débat.

Il nous faut néanmoins laisser pour un temps ces réflexions pour étudier la façon dont Mersenne réfute l'astrologie – en supposant la sincérité de ses arguments.

16

Réfuter l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* (1623) : la question des autorités

« Il vous faut ployer, ou rompre, mon amy, sous l'autorité de ce texte¹ »

Jean Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur*, 1614

Abordons maintenant un autre aspect de la réfutation de Mersenne qui se déploie dans les *Quaestiones in Genesim* : la façon dont il renouvelle l'argumentation scientifique et théologique contre l'astrologie.

À partir des années 1570, l'accent mis sur le principe de Tradition dans la théologie catholique et le renouvellement de l'argumentation par les autorités au moyen de la méthode des lieux théologiques donne un nouvel élan à la condamnation théologique de l'astrologie, appuyée sur l'autorité d'Augustin. Cet effort est contrebalancé par la résistance qu'opposent des théologiens se revendiquant de l'autorité de Thomas d'Aquin qu'ils estiment favorable aux prédictions individuelles à condition de respecter certaines restrictions sur les domaines d'investigation du futur. Dans ce conflit d'autorité, Rome, après avoir hésité choisit finalement le second camp et permet aux astrologues de continuer à se revendiquer de l'orthodoxie catholique sous couvert du thomisme, même si, de leurs côtés, plusieurs évêques et théologiens français soutiennent une condamnation sans concession de toute forme de prédiction. Au début du 17^e siècle, le débat théologique est donc à nouveau dans un état d'indétermination, pris entre une approche légaliste de la doctrine chrétienne qui revendique

¹ Jean Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* (Tournon : Robert Reynaud, libraire juré d'Arles, 1614), 38.

la condamnation radicale de l'astrologie par les autorités patristiques et une approche scolastique qui accorde une autonomie propre à la philosophie naturelle et à la doctrine aristotélicienne de la causalité céleste. Certes, en France en particulier, la balance penche en défaveur de l'astrologie sous l'influence de l'augustinisme mais aussi d'une tradition scolastique qui interprète Thomas d'Aquin dans un sens beaucoup moins conciliant envers les prédictions. Néanmoins, plusieurs théologiens catholiques ne peuvent se satisfaire de cette absence d'unanimité dans laquelle ils voient une invitation à repenser les relations entre raison et autorité ainsi que le crédit accordé à l'aristotélisme scolastique contre lequel les critiques se font de plus en plus nombreuses.

C'est ce que cherche à accomplir Mersenne, héritier de l'aristotélisme réformé promu par les jésuites ainsi que d'une tradition de critique philologique solidement implantée à Paris. Nous avons vu que pour le minime la nouvelle apologétique catholique doit chercher à montrer l'insuffisance des explications naturelles des prodiges afin de révéler, par contraste, leur origine surnaturelle. Dans ce cadre, on s'attendrait à ce qu'il limite son combat contre l'astrologie à la seule question de l'interprétation des prodiges. Rapidement, toutefois, il dépasse cet objectif pour entreprendre une réflexion plus générale sur les fondements de l'astrologie qui met en lumière les nouvelles conceptions de la vérité scientifique qui se mettent en place au début du 17^e siècle. En particulier, il cherche à montrer les limites des argumentations traditionnelles fondées sur la reprise du discours des autorités anciennes, afin de mettre en avant les arguments fondés sur la raison et l'expérience. Dans ce chapitre, nous nous intéressons à ce premier aspect : la critique de l'usage des autorités anciennes dans le discours théologique sur l'astrologie.

1 Un penseur original sur l'astrologie ? Mersenne, le « bon larron »

Dans quelle mesure l'argumentation sur l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* peut-elle revendiquer une forme d'originalité ? La question mérite d'être posée tant, à l'image de bien d'autres textes écrits contre l'astrologie à la même période, celui du minime apparaît comme une compilation d'arguments trouvés chez d'autres auteurs plus que comme une création originale. Dans sa critique, Mersenne déploie une érudition caractéristique de la Renaissance, à la fois éclectique et cumulative, parsemant son propos de références à des dizaines d'auteurs comme Pierre d'Ailly, Albumasar, Thomas d'Aquin, Origène, Roger Bacon,

Pedro Ciruelo, etc. Le minime emprunte beaucoup : la plupart de ses citations sont copiées d'ouvrages de référence et non des textes originaux de ces auteurs, et, même s'il vérifie la source dès qu'il le peut, Mersenne raisonne généralement à partir de matériaux qu'il n'a pas collectés lui-même. Cette façon de faire témoigne de l'habitude d'une époque où l'originalité n'est pas connotée positivement, mais également d'une caractéristique propre au minime, qui n'hésite pas à prendre les idées chez ceux qu'il estime meilleurs que lui. On lui attribue ainsi « une rare habileté pour se servir des idées des autres² », une habitude qui lui vaut le surnom de « bon larron » de la part de François de La Mothe Le Vayer³.

Ses sources principales montrent toutefois une grande cohérence dans leur position vis-à-vis de l'astrologie. On y retrouve plusieurs des monuments à la fois sévères et érudits de la littérature anti-astrologique du 16^e siècle : l'*Adversus fallaces et superstitiones artes* de Pereira, le *De recte in Deum fide* du théologien franciscain Miguel de Medina, et le *De rerum praenotione* de Jean-François Pic de la Mirandole⁴. Mersenne a également lu et apprécié les *De astrologia divinatrice epistolae* du médecin et théologien calviniste suisse Thomas Erastus, disciple de Zwingli, un des principaux opposants à l'astrologie en pays germaniques et traducteur en allemand de l'*Opera singulare contra l'astrologia divinatrice* de Savonarole ; toutefois, il ne le cite jamais explicitement, peut-être parce qu'il s'agit d'un auteur calviniste⁵. Fait notable, Mersenne n'utilise pas les *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Jean Pic de la Mirandole. Même s'il en fait mention, même s'il les loue, il ne les cite jamais

² Joseph-Henri Reveillé-Parise, « Notice sur Gui Patin », in *Lettres de Gui Patin*, vol. 1 (Paris : J. B. Baillière, 1846), xxiii, n. 1.

³ Joseph-Henri Gabriel Réveillé-Parise, « Introduction », in *Lettres de Gui Patin*, éd. par Charles Caboché et Michel Juvet, Nouvelle édition augmentée de lettres inédites, précédée d'une notice biographique, accompagnée de remarques scientifiques, historiques, philosophiques et littéraires, vol. 1 (Paris Londres : J.-B. Baillière et H. Baillière, 1846), xxiii.

⁴ Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres* (Ingolstadt : David Sartorius, 1591); Miguel de Medina, *Christianae Paraenesis, sive De recta in Deum fide* (Venise : Giordano Zileti, 1564), f° 9v-27r; Giovanni Francesco Pico della Mirandola, *De rerum praenotione* (Strasbourg : Johannes Knoblochus, 1506). Pour ce dernier ouvrage, l'édition la plus accessible est la suivante : Giovanni Francesco Pico della Mirandola, « De rerum praenotione », in *Opera omnia* (Bâle : Henric Petrina, 1573), 366-709 (504-592).

⁵ Thomas Lieber Erastus, *De Astrologia divinatrice epistolae : ... Thomae Erasti jam olim ab eodem ad diversos scriptae et in duos libros digestae ac nunc demum... aeditae opera et studio Joannis Jacobi Grynaei...*, éd. par Johann-Jacob Grynaeus (Bâle : Pietro Perna, 1580). Parmi les théologiens calvinistes, Erastus bénéficie d'une tolérance particulière à l'Université de Paris qui explique peut-être pourquoi Mersenne se permet de le nommer, sans toutefois le citer explicitement. En effet, les *Disputationes de medicina nova* composées par Erastus reçoivent un accueil très favorable parmi les théologiens parisiens, qui les emploient pour composer leur censure contre Paracelse en 1578 (Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625* (Genève : Droz, 2007), 282, 288.) Dès lors, l'auteur semble une autorité acceptable, du moins en ce qui concerne ses ouvrages sur la philosophie naturelle, et tant qu'il se contente de parler en médecin et non en théologien.

directement. Elles lui auraient pourtant été très utiles dans sa réfutation de Pierre d'Ailly, Roger Bacon et Albumasar, contre lesquels Pic a abondamment écrit. Il est même possible qu'il n'ait pas lu l'ouvrage de Pic de la Mirandole, tant il semble curieux qu'il ne fasse pas usage d'une source aussi riche. Certes, les familiers des *Disputationes* de Pic remarqueront que l'argumentation de Mersenne possède de nombreux points communs avec celle du « phénix des esprits » – des cibles communes, notamment – mais cela est dû au fait que ses sources – Pereira, Medina, Jean-François Pic de la Mirandole et Erastus – sont tous des lecteurs attentifs de Jean Pic de la Mirandole : le minime, en copiant leurs arguments, copie en fait ceux de Pic.

Toutes ces inspirations placeraient Mersenne dans la continuité d'une approche érudite et historiographique de l'astrologie sur le modèle des *Disputationes* de Pic dont le principal argument n'est pas tant montrer l'impossibilité physique de l'astrologie que miner son autorité en montrant le caractère fondamentalement corrompu de sa tradition. Ce n'est pourtant qu'un effet de trompe-l'œil : le minime, malgré ses reprises et ses emprunts, introduit d'importantes nouveautés dans son argumentation qui renouvellent en profondeur la critique de l'astrologie. Elles n'apparaissent pas de prime abord, tant elles sont masquées par l'érudition brouillonne de l'auteur et son manque de soin dans la construction de son propos. Néanmoins, pour des lecteurs immergés dans le débat sur l'astrologie du 17^e siècle, où l'absence d'originalité règne dans les réfutations théologiques, elles sont particulièrement sensibles. Le plus notable semble être son point de vue détaché par rapport aux querelles historiques et érudites. Mersenne est un immense érudit, sur de nombreux sujets, en particulier la musique, son œuvre est d'une richesse exceptionnelle. Les *Quaestiones in Genesim* mettent en scène son érudition lorsqu'il cite en grec ou en hébreu des textes anciens. Du point de vue théologique, il est catholique orthodoxe et reprend les couplets tridentins sur la primauté de la Tradition. Pourtant, sur le sujet de l'astrologie, il critique l'appel à l'argument d'autorité, qu'il considère comme limité par l'ignorance de la plupart des autorités en matière d'astrologie. Il va même jusqu'à considérer que les débats théologiques sur le sujet ne peuvent trancher la question et que c'est à la raison appuyée sur l'expérience sensible qu'il faut faire appel pour trouver la vérité en la matière. Cette position radicale pour un théologien, Mersenne l'avance de façon prudente, voire cachée. Nous proposons d'en suivre le cheminement, en soulevant chacune des couches argumentatives des *Quaestiones in Genesim*, afin de montrer comment un théologien du 17^e siècle sincèrement orthodoxe est

amené grâce à son érudition et sa connaissance du passé à nier l'intérêt de la connaissance des autorités ancienne pour découvrir la vérité.

2 Une argumentation historique et théologique en trompe-l'œil

Le lecteur des *Quaestiones in Genesim* est immédiatement frappé par la place qu'occupent les autorités anciennes, en particulier les autorités théologiques, dans sa réfutation de l'astrologie : on y trouve des références aux Pères de l'Église (Augustin, Origène, Jean Chrysostome, Basile de Césarée, etc.), aux théologiens médiévaux (Thomas d'Aquin et Albert le Grand), aux théologiens modernes (Pereira, Medina, Jean et Jean-François Pic de la Mirandole). À la différence de son traitement des problèmes mécaniques ou mathématiques, où il ne se préoccupe guère de restituer l'histoire polémique des questions qu'il aborde, Mersenne tient à reprendre les codes d'une argumentation fondée sur le témoignage des Anciens où la condamnation de l'astrologie est appuyée sur l'autorité de la Bible, des Pères et des écrivains anciens. Nous voulons tout d'abord montrer que tout en accordant à l'autorité historique et théologique une place visible dans le déroulé de l'argumentation, il la relègue au second plan du point de vue argumentatif : de fait, bien que le minime adopte les codes d'une argumentation fondée sur le témoignage des Anciens, une analyse comparée de l'usage qu'il fait de ses citations montre qu'il les considère comme une source ambivalente et peu fiable. Nous montrerons ensuite que cette nouvelle attitude vis-à-vis de l'autorité s'explique par deux facteurs : en premier lieu, la distinction que Mersenne opère entre l'argumentation théologique et l'argumentation scientifique ; en second lieu, la lecture originale qu'il fait de l'histoire des débats théologiques sur l'astrologie où il explique que la confusion qui règne à propos de l'astrologie résulte du fait que la plupart des théologiens qui se sont exprimés sur le sujet sont incompetents en astronomie et en physique.

2.1 Autorité et astrologie

L'invocation des autorités est un passage obligé du débat sur l'astrologie au début du 17^e siècle. L'autorité occupe en effet une place centrale dans le processus de légitimation de l'astrologie : l'autorité du passé, car l'astrologie est une science d' « ancienne ancienneté » (Pontus de Tyard), dans une société où l'ancien s'identifie au bon ; l'autorité de tradition, car l'astrologie est une doctrine dont le corpus a été transmis de façon partielle ou à travers différentes interprétations ; enfin, l'autorité des auteurs et des doctrines, car on peut trouver

des figures éminentes de l'histoire religieuse et philosophique aussi bien dans le camp des partisans que dans celui des contradicteurs de l'astrologie. Ce phénomène est exacerbé par la complexité des doctrines mises en jeu, qui recourent des champs disciplinaires très divers et impossibles à maîtriser tous, et également par l'ancienneté du débat, qui aboutit à une démultiplication des acteurs et des points de vue.

Pour un théologien catholique – comme Mersenne – le sujet est encore plus sensible du fait du caractère propre de la théologie chrétienne, qui accorde une place explicite à l'argument d'autorité, mais aussi, car les liens entre autorité et tradition sont au cœur des débats interconfessionnels des 16^e et 17^e siècles. C'est ce qui explique le succès des façons d'argumenter propres à la théologie positive chez les théologiens du début du 17^e siècle lorsqu'ils abordent la question de l'astrologie. La collecte des autorités, leur critique et l'identification de leur doctrine viennent alors suppléer, voire remplacer, l'ancienne approche scolastique principalement appuyée sur la mise en évidence des schémas causaux à l'œuvre dans les influences. La question des causes est alors remplacée par de nouvelles interrogations comme : quelles sont les autorités légitimes à propos de l'astrologie ? Quelle est la position de chacune des autorités sur l'astrologie ? Existe-t-il une doctrine « commune et unanime » ? La situation n'est pas très éloignée de celle des robbins qui tente d'établir une jurisprudence sur l'astrologie dans leurs longues pages sur les « autorités divines et humaines ».

2.2 Une reprise en trompe-l'œil de l'argumentation par les autorités

Mersenne prend acte de l'importance de l'argument d'autorité auquel il accorde une place visible dans le déroulé de son argumentation. Celle-ci adopte la structure type de l'argumentation de théologie positive appliquée à l'astrologie selon le schéma popularisé par Pereira, c'est-à-dire une condamnation par les autorités (principalement bibliques et patristiques) qui précède et justifie la condamnation philosophique. Dans ce format, la hiérarchie des lieux théologiques est respectée : c'est la Révélation qui vient donner sa place au discours philosophique qui n'est là que pour confirmer la vérité de la condamnation par les autorités. Ceci est particulièrement visible dans la question 13 (art. 1) des *Quaestiones in Genesim*, la principale question dédiée à l'astrologie. Le minime y suit l'ordre des lieux théologiques tel qu'il apparaît dans le *De locis theologicis* de Melchior Cano. Il commence ainsi par un appel à l'autorité de l'écriture qui vient fonder toute sa condamnation :

Les astrologues font un usage abusif des autorités des Écritures saintes, tant de celles tirées de Deutéronome 19, Jérémie 1, Isaïe 47, Sophonie 1, Jérémie 10, 1, Rois 23, Galates 4, que d'autres lieux, dont ils détournent le sens⁶. [...]

Il s'ensuit un exorde énumérant une longue liste d'autorités la condamnant : Bible, droit canon, conciles, Pères de l'Église, théologiens anciens et modernes, canonistes, casuistes, jurisconsultes, médecins, philosophes, historiens et poètes. Plus de soixante-dix références sur l'astrologie, le double si l'on prend l'intégralité de l'argumentation anti-astrologique de Mersenne, qui font de son texte l'une des compilations les plus complètes sur le sujet. Formé à l'érudition humaniste, maîtrisant les langues anciennes (quoique moins bien qu'il le prétend), le minime sait mobiliser sa connaissance des sources anciennes pour suivre ce schéma et ancrer sa condamnation de l'astrologie dans une continuité théologique et philosophique. Mersenne fait aux astrologues le double reproche de ne se laisser convaincre ni par les arguments d'autorité ni par les arguments de la raison (« Ô combien obstinés sont les astrologues, qui ne croient ni en l'autorité, ni en la raison⁷ »), et en veut pour preuve leur obstination à ne pas reconnaître qu'il existe un consensus parmi les autorités contre l'astrologie. On le voit s'agacer contre l'entêtement des astrologues face à un si grand nombre de condamnations :

Que faut-il d'autre aux astrologomantiens pour être ramené à l'opinion commune ? Le droit naturel ? La raison ? De l'ellébore ? [Voilà ce qu'il leur faut :] des coups de bâtons, des tourments et de la prison. Même s'ils prêtent attention au droit naturel ou à la raison comme je viens de le dire, ils n'accordent aucun prix à l'Écriture sainte, au droit canon, civil, aux Pères orthodoxes qui sont vraies colonnes de l'Église, aux théologiens scolastiques, aux jurisconsultes, et aux philosophes ; aux médecins, aux historiens et aux poètes. Cette portion de l'humanité, condamnée à errer et à perdre sa raison dans l'astrologie divinatrice, serait-elle donc la seule à avoir perçu [la vérité] distinctement ? Mais qui donc peut pousser les âmes à croire facilement toutes ces choses ? D'où [leur] vient cette audace de se dresser contre une masse d'autorités reçues, et de faire la

⁶ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 965. « Iam deludunt Astrologi Scripturam sanctarum auctoritates, tam ex c. 19 Deut, Hier. 1, Isai. 47, Soph. 1, Hier. 10. 1, Reg. c. 28.4, Reg. c. 23, ad Galat. 4, quam ex aliis locis depromptas, quas ad alios sensus detorquent. »

⁷ Mersenne, col. 965-966. « Quomodo pertinaces sint Astrologi, qui necque auctoritati nec rationi credunt »

démonstration de leur divination par les astres – dont je les supplie de m’expliquer les causes – non seulement chez eux, en privé, mais également en public ? Quels motifs avancent-ils ? Sur quelle raison s’appuient-ils, pour enfreindre ou passer sous silence toutes sortes de lois avec une telle libéralité⁸ ?

L’argument du consensus est de première importance pour Mersenne. Dans la partie apologétique des *Quaestiones in Genesim*, la première preuve de l’existence de Dieu qu’il expose est justement un argument similaire, repris chez Augustin : toutes les créatures, hommes ou bêtes, témoignent de l’existence de Dieu ; c’est donc la preuve qu’il existe, puisque l’universalité de la vérité s’oppose à l’inconstance du mensonge. Le minime applique le même argument à l’astrologie. Face à cet amoncellement de condamnations qui témoigne du consensus des « grands esprits » sur la fausseté de cet art, il se désole du fait que les astrologues n’ont à opposer que l’autorité lointaine des Chaldéens selon le témoignage indirect d’Aristote, ou celle encore plus floue des figures mythiques de Zoroastre et Hermès Trismégiste, c’est-à-dire des auteurs que Mersenne considère comme « le plus souvent fictifs ».

[Pourquoi se dressent-ils contre tant d’autorités ?] Est-ce parce qu’ils suivent les Chaldéens, auxquels ils font remonter l’origine de toutes les divinations, puisqu’ils figurent parmi les plus anciens des mortels, comme le rapporte Aristote au deuxième livre du traité *Du Ciel*, au texte 60, dans les *Météorologiques* et au début de la *Métaphysique*, où il affirme que les Égyptiens [et les Chaldéens] possédaient tout ce qu’il y a de plus anciens, et poursuivaient l’étude des mathématiques, qu’ils avaient initiées et cultivées, de même que, dans des temps reculés, on disait un chaldéen pour désigner un astrologue, tout comme on disait un samaritain pour désigner un sorcier, et qu’on désigne aussi [un sorcier] par [le terme] mathématicien dans les rubriques du canon *Sur les sorciers et les mathématiciens* [du Code Justinien]. Ainsi, je le répète, accordent-ils leur préférence à ces Chaldéens [dont parle] le chapitre 2 du livre de Daniel, [ou encore] à Zoroastre, au

⁸ Mersenne, col. 966. « Quid ergo superest, quo valeant ad mentem reduci Astrologomantes ? an ius naturale ? an ratio ? an helleborum ? an fustes, tormenta, et carceres ; si iuri naturali, seu rationis dictamini morem gerant existimant ne Scripturam sacram, lus canonicum, Ciuile, Patres orthodoxos ueras Ecclesiae columnas, Scholasticos Theologos, Iurisperitos, Philosophos ; Medicos, Historicos, Poetas ; totum denique genus humanum in Astrologia diuinatrice condemnanda vel errasse, vel ratione caruisse, seque solos praeclare sentire ? quis hoc in animum tametsi ad omnia credendum facillimum inducere potest ? Unde sit ergo, ut aduersus tanta tam receptarum autoritatum momenta insurgere audeant, ut non solum in privatis aedibus, sed palam suas divinationes ex astris aperiant, quas obsecro causas afferunt ? quibus dicuntur motivis ? qua ratione fulciuntur, ut tam libere leges omnimodas infringant, aut eludant ? »

Trismégiste, ou je ne sais lequel de ces auteurs le plus souvent fictifs, dont on rapporte [les noms] avant chaque témoignage [en faveur de l'astrologie]⁹ ?

Dans le combat d'autorité, les astrologues sont donc clairement perdants. Ici, l'analyse de Mersenne est pour le moins réductrice en ne laissant à l'astrologie que le soutien des écrits apocryphes de Zoroastre ou d'Hermès, qui ne représentent qu'une petite partie de la littérature antique sur le sujet. En d'autres lieux des *Quaestiones in Genesim*, il fait l'effort de mentionner un éventail plus conséquent d'autorités anciennes en faveur de l'astrologie, notamment l'astronome Ptolémée, des philosophes comme Plotin, ou des Pères de l'Église comme Origène. Néanmoins, il résume en peu de mots la tendance générale, chez les astrologues au tournant des années 1600, de convoquer comme autorité principale en faveur de leur savoir les figures mythiques de la *prisca theologia*¹⁰. Or Mersenne, nous le voyons, nie l'authenticité des écrits hermétiques, contestant ainsi leur utilisation comme autorité. Notons que cette attitude est encore rare au début des années 1620. Il suffit de mentionner qu'à peine cinquante ans auparavant l'évêque d'Aire, François de Foix de Candale, soutient dans sa nouvelle édition grecque du *Pimandre* (publiée en 1574, puis traduite en français en 1579) qu'Hermès Trismégiste dépassait en ancienneté Moïse, les prophètes et les Apôtres, et les égalait dans la connaissance de Dieu¹¹ ; ou encore que dans le *Traité de l'amour de Dieu* paru en 1616, François de Sales place Hermès avec Socrate, Platon, Aristote, Hippocrate, Sénèque

⁹ Mersenne, col. 966. « An quia Chaldaeos sequuntur, a quibus divinationes istae suam originem accepisse videntur, ut pote omnium mortalium antiquiores, ut tradit Arist. 2 de coelo t. 60, et in Meteor. et principio Metaph. ubi affirmat Aegyptios omnium vetustissimos haberi, mathematicae studia tractare, et colere coepisse, ita ut iam ab antiquis temporibus sumatur Chaldaeus pro Astrologo, ut Samaritanus pro malefico, pro quo etiam mathematicus sumitur in *rubr. C. de malef. Et math. etc.* 2 Daniel. Chaldaeos inquam, Zoroastrem, Trismegistum, ac nescio quos saepius fictos authores omnibus testimoniis antea relatis praeferunt ? » La citation est partiellement reprise de Torreblanca : Francisco Torreblanca Villalpando, *Daemonologia, sive de Magia naturali, daemoniaca, licita, et illicita, deque aperta et occulta, interventione et invocatione daemonis* (Mayence : Johann Theobald Schönwetter, 1623), 32-33. La référence à Zoroastre, Trismégiste et aux « auteurs fictifs » ne se trouve que chez Mersenne.

¹⁰ Cette attitude est extrêmement répandue, en particulier chez des figures comme Fludd, John Dee ou Giordano Bruno, mais on la retrouve également chez des astrologues éloignés de l'hermétisme. En témoigne le succès de ce court traité d'astrologie attribué à Hermès Trismégiste publié par le médecin astrologue rouennais Thomas Bodier sous le nom *De decubitu infirmorum* à Paris en 1555 puis Johannes Stadius sous le nom de *Iatromathematica* à Cologne en 1556, et que l'on retrouve fréquemment cité par les astrologues. Magini place Hermès à la tête des « auctores qui ex professo de Astrologia Medico necessaria conscripserunt atque de diebus Decretoriis Astrologice tractarunt » (Giovanni Antonio Magini, *De astrologica ratione, ac usu dierum criticorum seu decretoriorum* (Venise : Damiano Zenario, 1607), f° cr.), et il est la première autorité invoquée par Jean-Baptiste Morin dans la préface apologétique de *Astrologia gallica* (Jean-Baptiste Morin, « In universam astrologiam praefatio apologetica », in *Astrologia Gallica* (La Haye : Adriaan Vlacq, 1661), i.)

¹¹ François De Foix de Candale, « Preface de l'auteur », in *Le Pimandre de Mercure Trismégiste* (Bordeaux : S. Millanges, 1579), Av, A3r-v.

et Épictète, parmi « ces grands esprits, qui avoient tant de cognoissance de la Divinité¹² », même s'il leur reproche de n'avoir pas totalement abandonné l'idolâtrie ; ou encore que le jésuite Théophile Raynaud, dans sa célèbre *Theologia naturalis* parue en 1622, cite le *Pimandre* et l'*Asclepius* à de nombreuses reprises comme autorité pour la compréhension de la nature, et qualifie Hermès, en reprenant l'expression de Tertullien, de « maître de tous les physiciens¹³ ». On ne sait pas si, en 1623, Mersenne a déjà lu le *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* de Casaubon, et notamment sa démonstration, par une série d'arguments philologiques, du caractère apocryphe du *Corpus hermeticum*¹⁴. Toutefois, on retrouve déjà dans ce passage une opinion qu'il exprime à différentes reprises dans ses textes : sur l'astrologie, les autorités anciennes sont souvent ou bien apocryphes, ou bien peu fiables. Ainsi pour le minime, l'historiographie de l'astrologie oppose clairement deux camps : d'un côté, le camp des opposants à l'astrologie, qui ont pour eux non seulement les théologiens orthodoxes, mais aussi tout ce que l'Antiquité compte de grands esprits ; de l'autre, les défenseurs de l'astrologie, qui ne peuvent leur opposer que des pseudo-autorités hétérodoxes ou à l'existence franchement douteuse.

2.3 Une utilisation contradictoire des autorités

En se plaçant dans le débat sur ce qui constitue une autorité recevable, en critiquant la fiabilité ou l'orthodoxie des auteurs anciens, en insistant sur l'importance de l'authenticité de la tradition, Mersenne semble donc reprendre à son compte une façon d'argumenter propre à la théologie positive, et se placer dans la continuité des argumentations de Pereira et des théologiens de la Sorbonne qui opposent à l'astrologie judiciaire le témoignage des Pères et des conciles. Toutefois, il ne s'agit que d'une apparence. Une analyse plus approfondie montre que Mersenne n'accorde pas à ces arguments une fonction argumentative essentielle.

¹² François de Sales, *Traicté de l'amour de Dieu* (Lyon : Pierre Rigaud, 1616), 63-64.

¹³ Théophile Raynaud, *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati intra supremam abstractionem ex naturae lumine investigatio* (Lyon : Claude Landri, 1622), 26.

¹⁴ Mersenne y fait référence dans sa lettre dédicatoire à Nicolas de Baugy en introduction de l'*Epistolica exercitatio* de Gassendi (Marin Mersenne, « Illustrissimo viro Nicolao de Baugy... », in *Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur*, par Pierre Gassendi (Paris : Sébastien Cramoisy, 1630).), mais dans les *Quaestiones in Genesim* les rares références à Casaubon ne font aucune mention de la datation du corpus hermétique. Il est possible qu'à l'époque de la rédaction des *Quaestiones in Genesim* il ne le connaisse que de façon indirecte. Notons que Garasse, dans la *La Somme theologique des veritez capitales* (Paris, 1625), qualifie le Trismégiste de « philosophe plagiaires des chrétiens » : François Garasse, *La somme theologique des veritez capitales de la religion chrestienne* (Paris : Sebastien Chappellet, 1625), 110, 980-81.

On peut tout d'abord faire l'observation que le minime ne fait pas particulièrement d'effort pour analyser ou contextualiser le propos des autorités anciennes qu'il invoque, ni même pour vérifier dans les originaux les passages qu'il cite, alors qu'il prend d'habitude un soin tout particulier à être en phase avec l'actualité intellectuelle sur un sujet. Dans son catalogue d'autorités qui introduit sa discussion principale sur l'astrologie (Q. 13, art. 1), ses références bibliques et patristiques sont copiées des compilations comme celles Bouchel, Pereira et Torreblanca – pour ne citer que les plus probables – et le minime se contente de copier seulement les références les plus connues¹⁵. Il ne fait pas d'ajouts tirés de ses propres recherches en matière d'érudition classique, alors qu'il le fait volontiers dans ses travaux sur la musique ou les mathématiques.

Ce « service minimum » de la part du minime tranche avec son attitude vis-à-vis des auteurs récents et des savants contemporains, dont il étudie les arguments avec un grand soin et les expose de façon nuancée, en prenant toujours la peine de vérifier dans les sources primaires s'il le peut. En ce qui concerne les théologiens ou les philosophes modernes, il fait de nombreuses références récentes ou originales sur le sujet, par exemple en mentionnant Del Rio, Suárez, (Tomás) Sanchez, Le Loyer ou Thomas Erastus qui ne sont quasiment jamais cités dans les écrits des théologiens. À l'opposé, quand il s'agit de citer des jurisconsultes, Mersenne se contente de puiser ses références dans la *Daemonologia, sive de Magia* du jurisconsulte de Cordoue Francisco Torreblanca Villalpando – cet ouvrage ne paraît d'ailleurs qu'en 1623 ce qui indique que le minime a vraisemblablement eu accès au manuscrit avant sa publication. Autre signe de son détachement vis-à-vis de l'argumentation par les autorités, il ne commente pas les références qu'il fait à l'Écriture sainte, ce qui est paradoxal dans un texte qui se veut être un commentaire biblique.

De façon générale, Mersenne emploie les autorités anciennes de façon peu cohérente et constructive. L'exemple des Pères de l'Église est particulièrement significatif. À première vue, Mersenne semble leur accorder un rôle particulier dans son argumentation contre

¹⁵ Laurent Bouchel, *La bibliothèque ou Thresor du droit françois* (Paris : Veuve M. Guillemot et S. Thiboult, 1615), « Almanacs », pp. 150-151, « Astrologie », pp. 302; Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 167-71; Torreblanca Villalpando, *Daemonologia, sive de Magia*, 31A-58B. Il est également possible que Mersenne ait lu *Il serraglio de gli stupori del mondo* de Tomaso Garzoni, paru à Venise en 1613, et qui est l'un des seuls traités catholiques d'avant 1625 à faire mention de Thomas Erastus et Martin Del Rio à propos de l'astrologie : Tomaso Garzoni, *Il serraglio de gli stupori del mondo* (Venise : Ambrosio et Bartolomeo Dei, 1613), 414. On y trouve également la même citation d'Origène que dans les *Quaestiones in Genesim* (col. 967-968) : *Ibid.*, 417.

l'astrologie. À différentes reprises, il fait référence aux Pères orthodoxes, insistant sur leur fonction de « vrais piliers de l'Église [veras Ecclesiae columnas] » sur le sujet. Ils sont au cœur de la réflexion théologique post-tridentine et jouent, comme on le voit chez Vigor, Pereira, ou Boulenger un rôle de premier plan dans l'élaboration d'une argumentation théologique contre l'astrologie. De fait, Mersenne semble les imiter : dans la section « que l'astrologie est condamnée, quelle est [la sorte d'astrologie] contre laquelle nous agissons » (Q. 13, art. 2), qui vise essentiellement à réfuter les autorités en faveur de l'astrologie, il commence son argumentation par une discussion sur les Pères de l'Église. Son propos est introduit par plusieurs citations tirées des *Homélies sur Jérémie* d'Origène, dans la traduction de Jérôme, où l'usage des horoscopes est assimilé à un séjour sur la terre des Chaldéens :

« Si l'un d'entre vous se met à suivre les divagations des mathématiciens », dit Origène dans sa troisième homélie sur Jérémie, « il est dans la terre des Chaldéens. Si quelqu'un fait des supputations à partir du jour de la naissance et, croyant aux considérations sur les différentes heures et les différents moments, souscrit au dogme que les étoiles formant telle ou telle figure rendent les hommes luxurieux, adultères, chastes ou tout autre chose, celui-là est dans la terre des Chaldéens. Il en est même certains qui pensent que l'on devient chrétien d'après le cours des astres ». Un peu avant, Origène disait aussi que les Chaldéens consacraient aux étoiles beaucoup de choses dont ils avaient soin sur terre, et affirmaient que les causes de nos péchés, ou la vertu de ce qui nous arrive dépendaient de leurs mouvements, et il affirme que tout cela est faux.

En effet, nul astre brillant, que ce soit celui de Phaéton [le Soleil] comme ils disent, ou l'étoile d'un dépravé Ganymède, ne renferme la cause de nos tribulations ; et immédiatement après, Origène explique la doctrine des nativités à partir du verset de Jérémie 7, 44 [en réalité Jérémie 50, 26¹⁶] sur les « celliers des Chaldéens » : « fouillez-la comme une caverne, et ruinez-la » ; puis il interprète les préceptes divins à notre satisfaction : « si nous repoussons ces supputations sur les naissances, si nous leur opposons la parole de vérité en leur montrant qu'il n'y a rien de vrai dans ce disent les mathématiciens » ; alors, celui qui affirme que les astres ne sont pas la cause des choses qui se font sur terre, et encore moins de ce qui nous arrive à nous chrétiens, « celui-là », dit-il, « accomplit le précepte de Dieu, *ruinez-la*, auquel il est ajouté, *qu'il n'en reste rien*,

¹⁶ Ici Mersenne se trompe et confond la référence avec celle de la citation précédente utilisée par Origène dans son homélie. Cela montre au moins qu'il a lu le passage en entier.

comme s'il disait cela à l'intention de ceux qui font le tri parmi les erreurs des Chaldéens »¹⁷.

Ce choix de citation est très pertinent dans le cadre du discours de la Contre-Réforme sur l'astrologie la considérant comme un reliquat du paganisme. Dans l'exégèse traditionnelle, la Chaldée symbolise la terre du paganisme que le croyant, à l'image d'Abraham passant du pays d'Ur à la terre promise, est invité à quitter, tout comme le prophète Jérémie personnifie l'opposition d'Israël à la religion des Babyloniens. Dès lors, cette suite de citations d'Origène vient légitimer la condamnation de l'astrologie, en donnant en plus un argument sur l'inutilité d'une distinction entre une bonne et une mauvaise astrologie, ce que Mersenne affirme un peu plus haut en paraphrasant les propos d'Erastus. Le minime enchaîne ensuite par la très classique citation d'Augustin de *La Cité de Dieu* sur le paradoxe des jumeaux. Et on le voit ensuite commenter la question de l'étoile des mages avec Sixte de Sienne, là encore un thème important de la littérature patristique, notamment chez Eusèbe, puisqu'il vient défendre la fonction significatrice des cieux. Mersenne semble donc s'appuyer bien sur l'autorité patristique pour donner un soubassement doctrinal à sa condamnation de l'astrologie.

Néanmoins, en comparant les références aux Pères en différents lieux des *Quaestiones in Genesim*, on peut remarquer le traitement détaché qu'en fait Mersenne. C'est ce que l'on voit par exemple dans le cas d'Origène. Dans le passage de la question 13 cité précédemment, nous avons vu qu'il est invoqué comme une autorité condamnant toute forme de prédiction astrologique. Or, ce n'est pas du tout l'usage que le minime en fait dans le problème 68 et l'objection 13 où il est présenté comme une autorité en leur faveur.

¹⁷ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 967-968. « Si quis vestrum, inquit Orig. Hom. 3 in Hier. *Mathematicorum deliramenta sectatur, in terra Chaldaeorum est. Si quis nativitatis diem supputat, et variis horarum, mementorumque rationibus credens hoc dogma suscipit, quia stellae taliter, ac taliter figuratae faciunt homines luxuriosos, adulteros, castos, aut certe quodcunque eorum, in terra Chaldaeorum est. Iam quidam existimant ex Astrorum cursibus Christianos fieri : paulo antea dixerat Chaldaeos plurima, quae geruntur in terris, stellis consecrate, et peccatorum nostrorum causas, sive virtutem eorum, quae accidunt nobis, ex eorum motibus asserere fieri, quae omnia falsa docet. Neque enim micans aliquod sidus, vel Phaetontis, ut aiunt, vel corrupti catamiti stella nostrorum causam continet negotiorum, subinde apothecas Chaldaeorum Hier. 7. explicat de doctrina nativitatum et 44. scrutamini eam quasi speluncam, et disperdite, de praecepto divino interpretatur, cui satisfacimus, si supputationem natalium respuamus, et veritatis sermone utamur adversum eam ostendentes nihil eorum quae Mathematici dicunt, verum esse ; qui asserit sidera non esse causas rerum, quae fiunt super terram, minus autem eorum, quae nobis Christianis accidunt ; iste, inquit, exequitur praeceptum Dei, disperdite eam, cui additur, non fiant ei reliquiae, quasi diceret, usque ad internecionem errores Chaldaeorum excindantur. »*

Dans le problème 68, Origène apparaît ainsi comme l'autorité principale attribuant aux astres une fonction significatrice. Pour justifier ce point de vue, Mersenne ne s'appuie pas directement sur les écrits du théologien d'Alexandrie, mais sur un long extrait issu d'un de ses textes que copie Eusèbe de Césarée dans la *Préparation évangélique*. Il s'agit d'un passage très connu qui apparaît dans la plupart des recueils de référence sur l'astrologie. Origène y attaque la croyance au fatalisme astral. Il y explique en particulier que la prescience de Dieu ne s'oppose nullement au libre arbitre du chrétien, mais concède toutefois que le « ciel est semblable à un livre qui contient les événements futurs », un argument qu'il appuie principalement sur l'exégèse du livre d'Isaïe (Isaïe 34, 4 « et complicabuntur sicut liber caeli ») et des psaumes 18 et 88 (Psaume 18, 2 « Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum » et Psaume 88, 6 « Confitebuntur caeli mirabilia tua, Domine »). C'est également dans ce passage qu'Origène cite le mystérieux *Narratio Ioseph*, un écrit gnostique perdu qui contient notamment une citation du patriarche Jacob affirmant qu'il a lu dans les « tablettes du ciel » les événements qui lui arriveront ainsi qu'à ses fils. Cette exégèse du « ciel livre du Dieu » développée par le théologien alexandrin est bien connue à la fin de la Renaissance : elle fournit des arguments scripturaires importants en faveur du rôle joué par les astres dans la Providence divine, et on la retrouve reprise aussi bien par les kabbalistes chrétiens comme Johannes Reuchlin ou Jacques Gaffarel que par des théologiens humanistes comme Giulio Sirenio. Mersenne en fait mention en ces termes :

[Les astres] sont-ils des signes, car, comme le dit Origène cité par Eusèbe dans le sixième livre de la *Préparation évangélique* au chapitre 9 [*en réalité, le chapitre 11*], le ciel est un livre dans lequel Dieu a dévoilé les futurs événements humains ? Au même lieu, Origène rejette l'opinion des philosophes sur l'immutabilité du destin, contre laquelle s'élèvent également Basile, docteur de l'Église, dans sa sixième homélie [sur l'*Hexaméron*], Ambroise, au quatrième livre de l'*Hexaméron*, chapitre 4, Augustin, au deuxième livre du *Commentaire littéral sur la Genèse*, chapitre 17, et au cinquième livre de *La cité de Dieu*, au chapitre 1, et enfin – et de la plus belle des façons – Grégoire de Nazianze, docteur de l'Église, dans le cinquième *Poème* sur la Providence¹⁸.

¹⁸ Mersenne, col. 957. « An sunt signa, quia coelum est liber, in quo futuros humanos eventus Deus reseravit, ut ex Orig. refert Euseb. 6 de praep. Evang. cap. 9. quo recidit opinio philosophorum fatum constituentium, at illud refellunt D. Basil. hom. 6. Ambros. 4. hex. cap. 4. August. 2. De Genes. ad. lit. cap. 17, et 5 de Civit. cap. 1. pulcherrime vero D. Nazian. Carmine quinto de Providentia. »

Ici, cet usage ambigu d'Origène n'est pas encore trop choquant : le problème 68 permet à Mersenne d'exprimer les difficultés de la question astrologique, et il y présente parfois des thèses qui contredisent son propos. Il est d'ailleurs probable qu'il tire cette référence de Pereira, qui fait une réflexion similaire à partir des mêmes références dans sa réfutation de l'astrologie¹⁹. Cependant, l'usage que fait Mersenne de l'autorité d'Origène dans l'objection 13 ne permet plus de considérer qu'il ne fait que nuancer ses propos de la question 13 où il estime que le théologien d'Alexandrie est l'une des autorités principales condamnant l'astrologie. Dans la troisième section de l'objection, où sont exposés les « principes de Vanini et des autres qui veulent que les astres soient les signes de toutes les choses futures²⁰ », Mersenne accorde à ses adversaires le soutien du père de l'Église.

Pour prouver que les astres sont vraiment les signes [des choses futures], les astrologues en appellent à l'autorité des Pères de l'Église ; ils avancent en premier lieu Origène, cité par Eusèbe au livre 6 de la *Préparation évangélique*, ch. 9, qui, à partir des paroles « et qu'ils soient signes » estime que les astres ont été placés par Dieu dans le ciel, afin de signifier par leurs divers aspects toutes les choses futures, sans pourtant les produire, si bien que le ciel est comme un livre dans lequel Dieu a décrit les choses futures, [pour aussi longtemps que ce monde doit subsister]. Cela est confirmé par un très ancien ouvrage intitulé *Le récit de Joseph*, dans lequel le patriarche Jacob exhorte ses fils avec la raison suivante : « J'ai lu dans les tables du ciel, tout ce qui doit vous arriver, à vous et à vos fils. » Plotin, condisciple d'Origène, souscrit à cette opinion dans le livre qu'il intitule *Si les astres agissent d'une quelconque façon*, et dans le livre *Sur le destin* au ch. 6, dans lequel il enseigne que les étoiles sont tel que celui qui les contemple puisse y lire le futur comme il le ferait dans une lettre écrite, et qu'il est possible, au moyen de comparaisons et d'analogies, de découvrir leur signification. Porphyre affirme que Plotin l'avait empêché [de s'ôter la vie avec violence], car il l'avait prévu par les astres

Giulio Sirenio, au livre 9 du *De fato*, ch. 35, confirme cette opinion avec les raisons suivantes : Isaïe 34, où il dit que le livre du ciel s'enroule, comme si, aujourd'hui, il nous était ouvert à la lecture, le psaume 21 où il est dit « les cieux annoncent ta justice », le psaume 18, « les cieux racontent la gloire de Dieu », le psaume 88 « les cieux confesseront tes merveilles ». Selon Origène, cette opinion n'enlève pas plus à l'homme son libre

¹⁹ Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 234.

²⁰ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 383-384. « Fundamenta Vanini, et aliorum, qui astra rerum omnium etiam futurarum signa esse volunt »

arbitre que les prophéties sur les choses futures énoncées par les saints prophètes ou la prescience qui est en Dieu de toute chose, mais puisque l'investigation de tout ceci demande une grande ingéniosité, Plotin affirmait qu'elle n'est accordée aux hommes que par la faveur de Dieu seul. Enfin, Augustin, au livre 2 de *Sur la Genèse contre les manichéens*, ch. 21, ne s'éloigne guère de cette opinion. Il dit en effet que « dans la transparence des corps célestes, aucun mouvement de l'âme ne peut rester caché », tout comme tous les mouvements de notre âme ne sont pas suffisamment cachés pour ne pas être révélés par notre visage et par nos yeux²¹.

Dans ce passage, Mersenne copie à nouveau (et sans le dire) Pereira, qui lui-même paraphrase le *De fato* de Sirenio²². Or, il faut noter que dans l'original de Pereira, celui-ci ne s'attarde pas sur l'argument du « livre du ciel » d'Origène : il a en effet besoin de lui pour donner une caution patristique à ses propos, et plus loin dans son *De divinatione astrologica* il réfute l'utilisation par les astrologues du père de l'Église en leur faveur à laquelle il oppose d'autres citations qui semblent cette fois-ci explicitement dirigées contre les astrologues²³. Mersenne, au contraire, fait une autre interprétation de la position d'Origène. Il insiste sur son attribution aux astres d'une fonction significatrice qu'il commente en reprenant un commentaire de Marsile Ficin expliquant que Plotin et Origène étaient tous deux disciples du fondateur de l'école néoplatonicienne de Rome, Ammonius Saccas, ce qui explique la

²¹ Mersenne, col. 383-384. « Ut vero probent astra esse signa, Patrum autoritates afferunt astrologi ; imprimis Origenem producunt ab Eusebio 6. de praepar. cap. 9. citatum, qui super haec verba, *Erunt in signa*, censet astra in coelo posita a Deo, ut per varios aspectus omnia futura significarent, non tamen efficerent, itaut coelum sit instar libri in quo Deus, quaecunque suo tempore futura sunt, descripserit quod ex antiquo libro confirmat, cui titulus esset, *Narratio Ioseph*, in quo Iacob Patriarcha filios suos alloquitur hac ratione ; *legi in tabulis coeli, quaecunque contingent vobis, et filiis vestris* ; cui suffragatur Origenus condiscipulus Plotinus libro, *utrum stella aliquid agant*, et lib. de fato. c. 6. ad hoc stellas esse docet, ut qui eas suspiciunt, possint futura legere ipsis tanquam literis conscripta, et ex istis stellis comparatione quadam analogica, eorum significationem solerter indagare ; Porphyrius ait se impeditum fuisse a Plotino ne sibi manus violentas afferret, quia Plotinus id coelitus praeviderat. Hanc autem opinionem Iulius Sirenio lib. 9. de fato cap. 35. rationibus confirmat ex Isaia cap. 34. qui complicatum iri ait librum coeli, quasi nunc sint nobis ad legendum aperti, et psal. 21. habetur ; *Annunciabunt coeli iustitiam eius*, et 18. *Coeli enarrant gloriam Dei* Ps. 88. *Confitebuntur coeli mirabilia tua*, inquit Origenis, *non tollit liberum hominis arbitrium, non magis profecto, quam prophetiae futurarum rerum a sanctis Prophetis editae, vel praescientia omnium rerum, qua est in Deo*, sed quia haec indagare summae tantum est solertiae, Plotinus id hominibus singulari Dei beneficio contingere dicebat ; Denique D. August. lib. 2. de Genesi contra Manich. cap. 21. non longe ab hac opinione recedit ; ait enim *in illa perspicuitate corporum coelestium non omnes omnino motus animi latere, sicut nec omnes animae nostrae motus ita latent, ut non aliquando se quis in facie, et oculis exerat.* » Pour l'original de Pereira : Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 234-36. Comme il le fait souvent Mersenne adapte librement, pour la résumer, la citation originale d'Augustin, que l'on trouve telle quelle chez Pereira ; néanmoins il reste fidèle au sens original.

²² Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 235-37, n° 28-29; Giulio Sirenio, *De Fato libri novem* (Venise : Giordano Ziletti, 1563), f^{os} 164r-165r, l. 9, c. 35.

²³ Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 178-79, n°5, 186-87, n° 8.

proximité de leur philosophie. Ensuite, afin d'étayer une citation d'Augustin tirée du commentaire *De la Genèse contre les manichéens* selon lequel « aucun mouvement de l'âme ne peut rester caché dans la transparence des corps célestes », le minime donne des exemples pris chez Ptolémée et Ficin, peut-être de seconde main, de conjonctions célestes signifiant des effets dépendants de la prérogative divine (comme la mort) ou du libre arbitre (comme la foi). Ainsi, par exemple, la présence de Mars en quatrième maison qui annonce la mort imminente des parents et la dilapidation de l'héritage, ou la grande conjonction de Jupiter et Saturne qui présage une nouvelle religion.

Marsile Ficin affirme par cinq indices que nos étoiles signifient plus qu'elles ne font [réellement], tandis qu'il explique que Plotin et Origène étaient tous deux disciples d'Ammonius d'Alexandrie²⁴. Il donne là l'exemple de Mars qui, en quatrième maison, montre la mort imminente des parents et la dilapidation de l'héritage, et, plus loin, celui de la conjonction de Jupiter et Saturne qui annonce une nouvelle religion²⁵. Il dit qu'en réalité, dans le *Timée*, le ciel désigne le monde entier, de telle sorte qu'au-dessus de la Lune, [les astres] soient les causes communes et les signes communs des choses, et qu'en dessous de la Lune, ils en soient les causes propres, desquelles dérivent en propre les indices communs de la connaissance, et que le tout soit comme le corps d'un unique animal²⁶.

On remarque que dans ce passage, Mersenne présente Augustin comme une autorité en faveur de la possibilité d'une influence des astres sur les âmes elles-mêmes. Or, ce point est particulièrement intéressant, car, ici, le minime s'éloigne à nouveau de sa source, Pereira. En effet, dans le texte original du *De divinatione astrologica*, le philosophe du Collegio Romano

²⁴ Pour cette phrase, Mersenne ne s'appuie pas sur sa propre lecture de Marsile Ficin, mais résume différents commentaires de Sirenio sur l'œuvre du philosophe platonicien italien (notamment son commentaire du *Pimandre*) qui figurent dans le ch. 25 du livre 9 du *De Fato* : Sirenio, *De Fato libri novem*, f^{os} 164r-164v.

²⁵ Nous n'avons pas trouvé le premier exemple chez Ficin, mais le deuxième ainsi que la phrase qui le suit sont tirés de son commentaire sur la deuxième *Ennéade* de Plotin (livre III, ch. 7) : Marsile Ficin, *Plotini Platoniorum facile coryphaei operum philosophicorum libri LIV. in sex Enneades distributi, ex antiquiss[imorum] codicum fide nunc primum Graece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione* (Bâle : Perna, 1580), 120-21. (attention, il est indiqué ch. 8 au lieu de ch. 7, mais il s'agit d'une erreur d'impression propre à cette édition).

²⁶ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 384-385. « Marsilius Ficinus affert indicia 5. quod stellae nostrae potius significant, quam faciunt, dum explicat Plotinum Ammonii Alexandrini cum Origene discipulum ; ubi exemplum affert Martis in 4. domo, qui demonstret parentes cito mori, et natum patrimonium dissipare ; et infra coniunctionem Iovis, et Saturni novam portendere religionem ; Coelum vero sumi dicit in Timaeo pro toto mundo, ita ut supra lunam sint rerum communes causae, et communia signa ; infra lunam causae propriae, quibus cognitae communia in propria derivantur indicia, totumque hoc quasi animalis unius corpus existit. »

corrige Giulio Sirenio qui, dans son *De fato*, utilise cette citation d'Augustin pour montrer que le Père de l'Église confirme les dires des astrologues. Pereira affirme au contraire que cette citation ne fait pas référence aux orbes célestes, mais aux corps des bienheureux qui, après la résurrection du dernier jour, reçoivent la gloire et l'immortalité célestes²⁷. Or Mersenne supprime délibérément cette mise au point de Pereira. Dans l'objection 13, le minime présente donc Augustin comme une autorité en faveur de l'astrologie judiciaire, ce qui contredit ses affirmations de la question 13, où il avait mis en avant le fameux argument de l'évêque d'Hippone contre l'astrologie, le paradoxe des jumeaux.

Ainsi, Mersenne se montre incohérent dans son attitude vis-à-vis des autorités anciennes, qu'il utilise tantôt dans un sens tantôt dans l'autre sur l'astrologie, à la différence des autres théologiens, beaucoup plus soucieux de donner une vision cohérente aux propos des Pères de l'Église, en étudiant les nuances de leurs positions et en résolvant les contradictions – une des règles de base de l'argumentation par l'autorité. Est-ce là de la négligence ? Il semble plutôt que, contrairement aux autres théologiens qui considèrent que l'Église primitive possédait déjà une vision claire sur l'astrologie, selon le principe parfois résumé par la formule lapidaire « tout est dans les Pères », Mersenne estime que leur pensée est encore tributaire de conceptions païennes de la nature et que leurs condamnations de l'astrologie se limitent à celle du déterminisme et de l'astrolâtrie. Ainsi, il ne fait qu'exposer des contradictions déjà présentes dans les textes d'origine, attribuables au fait que la cosmologie des Pères grecs malgré son ancrage biblique reste imprégnée de conceptions néoplatoniciennes et maintient une relation de dépendance hiérarchique entre la terre et le ciel. Toutefois, ce détachement vis-à-vis de l'argument d'autorité ne se limite pas seulement à son analyse des propos des Pères d'Église : Mersenne l'insère dans une approche plus générale du problème du traitement théologique de l'astrologie.

²⁷ Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 236-37. « Iulius autem Sirenius ne Augustinum quidem ab hac opinione abhorruisse putat : quippe in 2. libro contra Manichaeos, cap. 21. cum is ageret de hominibus, quorum dum sunt in corpore mortali occulta sunt corda, ita scribit : Neque enim in illis corporibus coelestibus sic latere posse cogitationes credendum est, quemadmodum in his corporibus latent, sed sicut nonnulli motus animorum apparent in vultu, et maxime in oculis ; sic in illa perspicuitate ac simplicitate coelestium corporum omnes omnino motus animi latere non arbitror. Haec ibi Augustinus. Verum, si quis locum hunc non prorsus inconsiderate legat, plane comperiet Augustinum per coelestia corpora non intelligere orbes coelestes, sed corpora beatorum hominum, post resurrectionem coelesti gloria et immortalitate donata, et ponere eum discrimen inter homines, in hisce caducis corporibus uiuentes, et eosdem post resurrectionem in glorificatis corporibus immortalem et beatam vitam agentes »

3 La théologie contre l'astrologie, une impasse ?

Le faible rôle que Mersenne attribue à l'argumentation par les autorités ne tient pas seulement aux contradictions qu'il observe parmi les autorités sur ce sujet précis. On peut également relever tout au long des *Quaestiones in Genesim* deux idées majeures : la première, que la théologie ne permet pas de trancher la question de la vérité de l'astrologie ; la seconde, que les autorités anciennes habituellement reçues en astrologie, qu'elles soient sacrées ou profanes, théologiques ou philosophiques, ne sont guère fiables. Dès lors, la seule autorité qui a de la valeur au sujet de l'astrologie est celle de la raison et de l'expérience.

3.1 La question de la vérité de l'astrologie ne peut être tranchée par la théologie

Pour Mersenne, l'utilisation des raisonnements philosophiques naturels à la place de l'argumentation par les autorités traditionnelles de la théologie découle en premier lieu d'une stratégie apologétique, elle-même appuyée sur une approche concordiste des relations entre raison et foi : il s'agit de justifier le discours d'autorité de l'Église sur les disciplines philosophiques en montrant qu'il correspond à ce qu'il y a de plus vraisemblable selon l'ordre de la raison. C'est ce qu'il explique dans la préface des *Quaestiones in Genesim*, où il exprime sa volonté de répondre aux critiques des *novatores* Campanella, Bruno, Telesio, Kepler, Galilée et Gilbert, qui objectent aux théologiens catholiques leur trop grand attachement à Aristote malgré le fait qu'il soit contredit par l'expérience et les phénomènes. Le minime répond en annonçant vouloir examiner, sans juger *a priori* leur validité, toutes les doctrines nouvelles de la physique. Il prend l'exemple de la doctrine copernicienne mouvement de la Terre : s'il la critique, c'est qu'elle n'est pas nécessaire pour expliquer les phénomènes célestes, et non parce que la théologie l'interdit.

Et même, nous soulèverons la plupart des questions, qui pourraient sembler curieuses d'une façon ou d'une autre, afin de montrer aux disciplines de Campanella, Bruno, Telesio, Kepler, Galilée, Gilbert, et autres modernes [*recentiorum*], qu'il est faux d'affirmer, comme ils le disent, que les Docteurs catholiques et les théologiens suivent seulement Aristote, et ne jurent que par ses paroles, même si les expériences et les phénomènes convainquent du contraire. En vérité, les théologiens n'approuvent jamais un auteur qui dérogerait à la raison, car ils adhèrent fermement à Dieu seul qui est l'auteur suprême de la vérité, qu'ils croient à tout ce que Dieu révèle, par lui-même, ou par l'Église, et propose à croire. Ils sont par exemple prêts à admettre le mouvement de la Terre, l'immobilité du

ciel, ou que le Soleil, les planètes et les étoiles soient constitués des quatre éléments, ou même de plus ; un ciel unique, corruptible, et pouvant être traversé [*cedens*] comme l'air ; une âme pour le monde, et même pour les étoiles, et qui ne soit pas seulement végétative voire même sensitive, mais également rationnelle et susceptible de béatitude, ou en jouissant déjà ; une vertu magnétique de toutes les créatures ; deux principes uniques pour les choses naturelles, la chaleur et le froid, ou un principe unique qui soit l'eau, ou encore des atomes avec leur panspermie et leur composition ; la matière de l'âme. [Ils sont prêts à] supprimer les substances, la matière, la forme, etc. qui ont été enseignées par Aristote, et affirmées par d'autres parmi les modernes, s'ils jugeaient que cela s'accorde mieux à la vérité de l'écriture sacrée, selon laquelle tout semble avoir été créé en tant que l'écriture le rapporte à Dieu lui-même, père de la vérité²⁸.

Il énonce alors la nécessité, pour le chrétien, de posséder aussi bien la connaissance des sciences que le zèle envers Dieu afin de pouvoir convaincre les critiques de l'Église. Mersenne adhère pleinement à ce projet qui exige qu'il délaisse l'argumentation par l'autorité pour se concentrer sur l'apport de la philosophie naturelle, et de fait, le minimise par la suite son apologétique sur les preuves *a posteriori*, en particulier la façon par laquelle les sciences viennent corroborer les vérités théologiques.

Toutefois, dans le cas spécifique de l'astrologie, le choix argumentatif de Mersenne ne découle pas seulement d'une stratégie apologétique : pour lui, les arguments tirés de la philosophie sont le seul moyen pour établir des vérités sur cette science. Dans la préface des *Quaestiones in Genesim*, il défend le fait que, puisque le Christ n'est pas venu enseigner

²⁸ Marin Mersenne, « Praefatio, et prolegomena ad lectorem », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), f^o ér. « Plurimas vero quaestiones, quae alioquin curiosae videri possint, etiam agitasse, ut ostenderem Campanellae, Bruni, Telesii, Kepleri, Galilaei, Gilberti, et aliorum recentiorum discipulis, falsum esse, quod aiunt, Doctores videlicet Catholicos, et Theologos solum Aristotelem sequi, et in eius verba iurare, licet experientiae atque phaenomena contrarium evincant : enimvero Theologi nunquam ulli auctori assentiuntur, si ratione careat, quippe qui soli Deo, ut supremo veritatis auctori firmiter adhaerent, et omnibus credunt, quae Deus per se, vel per Ecclesiam revelat, atque credenda proponit, parati verbi gratia terrae motum : coeli quietem solis, planetarum et stellarum elementa 4, vel etiam plura ; coelum unicum corruptibile, et aeris instar cedens : mundi, ac proinde siderum animam non solum vegetatiuam, atque sentientem, verum etiam rationalem, et beatitudinis capacem, vel iam ipsa beatitate fruentem : virtutem omnium creaturarum magneticam : duo sola rerum naturalium principia calorem, et frigus ; vel unicum principium aquam : vel atomos eorumque panspermiam, et compositionem : animae materiam admittere, vel substantias ; materiam, formam, etc. quae ab Aristotele docentur, vel ab aliis recentioribus afferuntur, tollere, si illud scripturae sacrae veritati, ob quam omnia condita fuisse videntur, in quantum ad ipsum Deum veritatis patrem refertur, magis convenire iudicaverint. »

l'astrologie qui n'est pas nécessaire au salut, il faut l'apprendre pour réfuter les fausses opinions des *mathematici*, c'est-à-dire des astrologues judiciaires.

En vérité, quelqu'un peut-il nier que celui qui juge des questions touchant en quelque manière à la religion ne doive avoir du zèle envers du Dieu ? Nous confessons que cet homme doit non seulement être zélé envers Dieu, mais aussi posséder la science ; autrement qui pourrait se permettre d'écrire contre les mathématiciens tout en étant ignorant au sujet de l'astrologie ? Qui peut révoquer en doute que notre science des choses célestes n'est pas encore parfaite ? Le Christ est-il venu pour nous enseigner l'astrologie ? Moïse ne se souciait pas des difficultés philosophiques, mais expliquait les choses selon leur apparence ; nous sommes d'avis que ni la philosophie ni aucune autre vraie science ne doivent être interdites aux chrétiens²⁹ ?

S'il ne s'étend pas plus sur la question dans la préface, le minime expose dans l'objection 13 un argument qui vient étayer son point de vue : voulant réfuter la thèse selon laquelle les astres sont signes des choses futures, il concède le fait que la doctrine catholique du libre arbitre n'est pas une objection fondamentale contre celle-ci, et que la possibilité que l'avenir des hommes soit contenu dans les divers mouvements des astres ne pose pas plus de problèmes du point de vue théologique que la prescience divine – un argument que nous avons vu formulé par Origène un peu plus haut :

[La préservation du libre arbitre] ne me semble pas un argument important, car, quand bien même les astres seraient signes et les caractères de toutes les choses futures, cela ne nous ôterait pas plus la liberté que ne le ferait la prescience de la volonté divine, tout comme les prophéties n'enlèvent rien au libre arbitre tant des hommes que des anges³⁰ ;

Ainsi, les différentes interprétations possibles du concept du libre arbitre font qu'il n'est pas possible de trouver des objections théologiques incontestables aux affirmations des

²⁹ Mersenne, f^o ér. « Ecquis vero negat eum Dei zelum habere debere, qui de quaestione quovis modo ad religionem spectante iudicat ? fatemur etiam virum illum non solum zelum Dei, sed et scientiam habere debere, alioquin enim quis Astrologiae imperitus adversus Mathematicos scribere poterit ? quis in dubium revocavit scientiam rerum coelestium nondum perfecta esse ? Christum Dominum non venisse, ut nos Astrologiam doceret ? Moysem philosophicas difficultates non attigisse, sed rem prout apparet, explicavisse ; philosophiam Christianis nec ullam aliam ueram scientiam prohibendam esse concedimus ; verum quis nobis scientias prohibuit ? [imo viros doctissimos Ecclesia magno semper in pretio habuit, et ipsa scriptura laudes illorum aperit, dum affirmat eos stellarum instar in perpetuas aeternitates refulsuros, qui multos ad iustitiam erudierint ; sub qua iustitia facile comprehendere possumus, quidquid ad animae salutem attinet.] »

³⁰ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 385. « Quia non mihi ratio maior esse videtur, cur astra etiamsi rerum omnium futurarum signa, et notae fuerint, nostram libertatem praeripiant, quam divini numinis praesentia, quae tamen optime stat cum libero tam angelorum, quam hominum arbitrio, sicut et prophetiae. »

astrologues et qu'il est toujours possible de trouver une interprétation de la doctrine chrétienne qui leur est favorable (précisons qu'ici Mersenne ne considère que l'astrologie ptoléméenne telle qu'elle est reçue dans les universités, car sur la question de la magie astrale, il est beaucoup plus catégorique sur son hétérodoxie). Au sujet de l'explication astrologique des miracles, le minime développe un argument similaire : il considère qu'on ne peut rejeter *a priori* ce type d'explication au moyen de la théologie, puisque le miracle se définit à partir du discours sur la nature, d'où la nécessité de l'attaquer dans le cadre de la physique. Comme à propos de la querelle entre héliocentrisme et géocentrisme, sur laquelle il estime que la Bible ne tranche rien, Mersenne défend une forme d'indétermination théologique du problème de l'astrologie qui rend nécessaire une discussion principalement appuyée sur des arguments issus de la philosophie naturelle.

Cette spécificité du traitement argumentatif de l'astrologie s'harmonise avec le projet apologétique des *Quaestiones in Genesim*. Mersenne considère que ses ennemis sur le sujet, les astrologues, ne partagent pas *a priori* sa foi, mais reconnaissent au moins la raison, c'est-à-dire l'apport des sciences. Comme il l'explique dans la question 13, reconnaissant que les partisans de l'astrologie ne sont « ni plus ignares, ni plus malhonnêtes que les autres³¹ », il les sépare en deux catégories : d'un côté les païens qui n'admettent pas l'autorité des textes sacrés, et de l'autre les chrétiens, qui reconnaissent cette autorité, mais offrent une autre interprétation des passages de la Bible condamnant les astrologues :

Par ailleurs, les astrologues se divisent en deux groupes : le premier est constitué par les astrologues païens, qui ne reconnaissent pas l'autorité des livres sacrés ; le second croit à cette autorité, mais essaie, autant qu'il le peut, de donner un autre sens aux paroles de l'Écriture dictées par l'Esprit saint contre les astrologues. Toutefois, ils possèdent en commun le fait de devoir céder à la raison³².

Si, pour Mersenne, les passages de Bible condamnant les devins visent effectivement les astrologues, il admet la possibilité qu'il puisse exister d'autres interprétations légitimes de ces passages si l'on se réfère au texte seul.

³¹ Mersenne, col. 967. « non imperiti, nec forte improbi plus aequo »

³² Mersenne, col. 967. « Cum autem sint duo praecipua Astrologorum genera, unum paganos inter recensendum, quod non admittit auctoritatem sacri codicis ; aliud, quod quidem ei credit, sed quantum potest, ad alium intellectum Scripturae, sententias a Spiritu sancto adversus Astrologos dictatas trahit ; id tamen inter se commune habent, ut rationi cedere debeant. »

3.2 La démarche antiquaire ne vaut pas pour l'astrologie

Quand il s'agit de débattre de l'astrologie, le minime critique de façon générale le recours aux sources anciennes et aux témoignages historiques. Alors que dans la première moitié du 17^e siècle, le projet de restauration antiquaire des savoirs est encore très en vogue parmi les savants, y compris Mersenne, ce dernier estime que ces tentatives sont vouées à l'échec dans le cas précis de cette discipline.

La restauration de l'astrologie ancienne est l'une des priorités des astrologues humanistes. Dans la conception chrétienne et aristotélicienne du monde, où l'histoire va dans le sens d'une corruption progressive de toute chose, le savoir jadis possédé en plénitude par Adam dans le jardin d'Éden s'est progressivement perdu au fil des siècles et des *translationes studii*. Dès lors, la recherche de la connaissance s'identifie à une recherche des origines, où la restitution prime sur l'invention. Même si le mythe de l'âge d'or fait l'objet de nombreuses critiques dès la fin du 16^e siècle, comme on le voit notamment avec Bodin, de nombreux savants demeurent guidés par une conception archéologique du savoir. Ainsi, Francis Bacon, dans le *Novum organum*, place au cœur de son projet de réforme des sciences la restitution de l'état antique des sciences correspondant à la perfection originelle du savoir d'Adam. La restitution de l'astrologie originelle, la *prisca* (ou *vetus*) *astrologia*, en fait partie. Comme Claudio Buccolini l'a remarqué, Mersenne connaît le projet baconien : après la publication des *Quaestiones in Genesim*, il ajoute une note manuscrite en marge du premier article de la question 29 sur la science d'Adam, où il renvoie justement à Bacon sur le sujet : « sur l'invention et la restitution des sciences, voir Verulam [de inventione et restitutione scientiarum vide Verulamium]³³ ».

Néanmoins Mersenne entretient un rapport ambigu à l'autorité du passé. Par certains côtés, il adhère à ce projet de restitution. On le voit par exemple dans le domaine de la musique, où il essaie à tout prix de reconstituer la musique des anciens Grecs et Hébreux par l'étude des antiquités et des sources antiques³⁴. L'un des multiples sous-titres des *Quaestiones in Genesim* est d'ailleurs : « la musique des Grecs et des Hébreux est restaurée [Graecorum, et Hebraeorum Musica instauratur] ». Dans *La vérité des sciences*, Mersenne étend également ce projet à l'analyse en mathématiques : « il seroit necessaire de restablir l'Analyse des

³³ Claudio Buccolini, « Mersenne et la philosophie baconienne en France à l'époque de Descartes », in *Bacon et Descartes : Genèse de la modernité philosophique*, éd. par Élodie Cassan (Lyon : ENS Éditions, 2016), 120.

³⁴ Peter Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools* (Ithaca : Cornell University Press, 1988), 9-22.

anciens, mais ie ne m'attends pas que personne vienne à bout de cet œuvre heroique³⁵ ». Dans les *Questions inouyes* (1634), il clame la supériorité des Anciens dans la connaissance des arts et des sciences, en exceptant quelques nouvelles inventions et les observations données par la lunette de Galilée :

[...] il est aisé de conclurre qu'ils [les Anciens] ont esté plus habiles que nous en plusieurs choses, puisque nous lisons qu'ils ont sceu la maniere de rendre le verre maleable, et plusieurs autres choses qui sont perduës, comme l'on peut voir dans les livres de Pancirole. Quant aux sciences, l'on croid encore maintenant estre bien sçavant quand on entend assez parfaitement tout ce qui nous est demeuré de l'antiquité, comme l'on experimente en ceux qui lisent Platon, Aristote et Averroës pour la philosophie ; Hippocrate, Galien, Theophraste, et Dioscoride pour la médecine ; Euclide, Archimede, Apollonius, Theodose, Menelaus, Pappus, et Ptolemée pour les mathematique, etc. Et mesmes nul n'entend parfaitement tous ces auteurs, comme l'on experimente par les grandes difficultez et controverses que l'on forme sur leurs textes, et qui arrestent les meilleurs esprits : de sorte que nous pouvons conclurre que les Anciens ont esté plus sçavans que nous en toutes sortes de sciences, si l'on excepte quelques nouvelles observations que l'on a faites au ciel, et quelques artifices, comme ceux des horloges à rouës, de l'Imprimerie, du canon, des lunettes à longue et courte veuë, et de quelques autres nouvelles inventions dont parle Pancirolus dans un volume particulier³⁶.

Pour Peter Dear, la position révérencieuse que Mersenne adopte envers le savoir ancien est essentiellement la conséquence de l'éducation humaniste qu'il a reçue à la Flèche. L'imitation des anciens, érigés en modèle et norme de la rhétorique, devient le modèle de toute poursuite de la connaissance. Toutefois, le minime est également critique envers l'antiquité, en particulier en ce qui concerne les auteurs liés à l'astrologie. Malgré sa passion pour les savoirs antiques, Mersenne reste proche des positions d'un Jean-François Pic de la Mirandole, qui considère que les temps pré-évangéliques sont corrompus par l'idolâtrie, et les

³⁵ Marin Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens* (Paris : Toussaint du Bray, 1625), 748. Sur la restauration des mathématiques voir également : Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, 11.

³⁶ *Questions inouyes ou Récréation des sçavans, qui contiennent beaucoup de choses concernantes la théologie, la philosophie et les mathématiques* (Paris : Jacques Villery, 1634), 145-47. On peut également se référer à l'éloge de la science grecque dans les *Quaestiones in Genesim* (Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1534.) : « Verumtamen nego rudes et ignaros fuisse, quin potius ad omnium artium et scientiarum naturalium fastigium pervenisse crediderim, enimvero quis Apelle pictor excellentior, quis Ptolemaeo major astronomus, Apollonio geometra praestantior, quisve Archimede mechanicus admirabilior unquam apparuit ? Vis eloquentiae patrem ? Apud prophanos Demosthenem, apud sacros Chrysostomum obsecro contemplare. »

savoirs anciens – en particulier tout ce qui est lié à la divination par les astres – marqués par l’emprise du démon. Il exprime ainsi son dédain envers les auteurs hermétiques et la kabbale juive, et se méfie de la *prisca theologia* et de la science des *antiqui* ou autres *secretiores theologi*, qu’il juge entachées par les doctrines idolâtres. Toute la dernière partie des *Quaestiones in Genesim* est dédiée à la réfutation des *In Scripturam Sacram problemata* du minime vénitien Francesco Zorzi (ou Giorgi), un ouvrage paru pour la première fois à Venise en 1536 et réimprimé à Paris en 1622, dont l’objectif est justement d’essayer d’éclaircir les obscurités de l’Écriture sainte à l’aide de l’exégèse kabbalistique ainsi que des philosophies d’Hermès Trismégiste et Zoroastre.

À cette méfiance envers les synthèses entre antiquité profane et sacrée, le minime ajoute des considérations scientifiques, qui témoignent de l’attention particulière qu’il accorde à l’expérience et de l’observation dans la construction du discours sur la nature. En premier lieu, Mersenne critique le manque de fiabilité des observations anciennes, celles rapportées par les textes hérités de l’Antiquité qui sont utilisées pour justifier empiriquement les vertus extraordinaires des astres et les effets des conjonctions rares. Non seulement, la réalité des phénomènes observés est sujette à suspicion puisqu’il s’agit souvent de récits de seconde main qui jouent sur la légende et l’exagération, mais dans le cas même où les phénomènes observés seraient réels, leur caractère naturel n’est pas assuré : en effet, les observateurs païens vivaient dans des sociétés idolâtres où les manifestations du démon étaient ordinaires ; or celui-ci n’hésite pas à faire usage d’illusions et de prestidigitations pour tromper les hommes dans leur connaissance de la nature. L’autorité des textes anciens est donc nulle en matière d’observation scientifique. En outre – c’est la deuxième critique que Mersenne fait à l’autorité scientifique des Anciens – dans le cas même où l’autorité ancienne est moralement inattaquable, comme c’est le cas pour les Pères de l’Église ou les théologiens anciens, elle pèche souvent par manque de compétence et de savoir technique dans les disciplines mathématiques. Pour le minime, il ne faut pas faire confiance à la parole des Pères de l’Église ou même des maîtres de la scolastique comme Thomas d’Aquin ou Albert le Grand en matière d’astrologie, car ils étaient incompetents en ce domaine. Dès lors, à la différence de la plupart des théologiens adversaires de l’astrologie, Mersenne n’essaie pas de « sauver » les autorités scolastiques en les rattachant de force à ses positions anti-astrologiques. Par exemple, il n’hésite pas à affirmer qu’Albert le Grand se trompe totalement en matière d’astrologie : à

propos de l'important ouvrage médiéval *Speculum astronomiae*, qui contient notamment une discussion sur l'horoscope du Christ et un traité sur les talismans, et dont l'attribution traditionnelle à Albert le Grand fait déjà polémique, Mersenne préfère le considérer authentique même s'il considère que sa doctrine est erronée, plutôt qu'en nier l'authenticité pour « sauver » l'orthodoxie d'Albert le Grand³⁷. Ce n'est que plus tard qu'il se range à l'avis que l'attribution est faite à tort.

Cet argument de la compétence est stratégique : il permet au moins d'attaquer la position des autorités reçues en théologien sur le point précis de l'astrologie sans remettre en cause leur orthodoxie générale dans les matières liées à la foi – Mersenne constatant de fait que bien des autorités théologiques approuvent, même si c'est avec des nuances, l'astrologie horoscopique qu'il rejette totalement. À la fin de Q. 13 art. 2, Mersenne établit une sorte de bilan de plusieurs siècles de débat théologiques sur l'astrologie : si les astrologues s'entêtent c'est parce qu'ils estiment que l'ignorance des théologiens en matière d'astrologie les a conduits à la condamner injustement.

Vraiment, pour dire mon sentiment sur la question, j'ai exposé ce que je pense être les raisons pour lesquelles beaucoup, du reste ni plus ignares, ni plus malhonnêtes que les autres, s'en réfèrent aux étoiles et aux planètes. Et il en est pourtant une autre. En effet, tous ont estimé, à propos de l'opinion des théologiens, qu'ils prenaient leur décision sans connaître les règles de l'astrologie, les canons et toutes les autres choses nécessaires à la prédiction du futur, et qu'ainsi, ils souscrivaient aveuglément à la condamnation des astrologues. Si cela est véritable, il apparaît facilement que lorsque [les théologiens] ne comprennent pas, [les astrologues] sont calomniés³⁸.

L'appel à la compétence témoigne du respect que le moins porte au nouveau modèle de théologien promu par ses maîtres jésuites, qui associe la maîtrise du savoir théologique à celle de la philosophie et des mathématiques. Mersenne en a eu le témoignage dès ses années au collège de La Flèche par son professeur de mathématiques, le jésuite Jacques de Guernisac,

³⁷ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 969.

³⁸ Mersenne, col. 967. « Sane ut libens quod sentio fatear, haec omnia fuisse puto rationes, cur multi alioqui non imperiti, nec forte improbi plus aequo tribuerint stellis, ac planetis ; Est tamen et aliud, nam omnes fere hanc apud se de Theologis opinionem statuerunt, ut eos Astrologiae regulas, et canones, caeteraque ad futura praedicendum necessaria nescire arbitrentur, ac proinde caecos Astrologorum condemnationi subscribere ; facile siquidem esse videtur, id, quod non intelligant, calumniari. »

capable aussi bien de dessiner des plans d'architecte que d'enseigner les cas de conscience ; à Paris, il se lie également d'amitié avec les jésuites Denis Pétau et Jean François, le premier étant spécialiste de théologie positive et d'histoire de l'astronomie et le second l'un des principaux mathématiciens de la Compagnie. Pour le minime, la maîtrise des sciences est effectivement la condition première d'une critique juste et efficace de leur propos, et ce qu'il entend par là s'éloigne de la définition reçue par la scolastique parisienne. Contre le modèle aristotélicien considérant l'astronomie comme une sous-discipline de la physique, il estime en effet que l'argumentation scolastique centrée sur la mise en évidence d'un schéma causal expliquant les influences célestes et sur la question de la limite entre causalité naturelle et surnaturelle est insuffisante pour juger avec certitude de la vérité de la discipline. Le minime s'intéresse à l'astrologie telle qu'elle est présentée par ses défenseurs, c'est-à-dire à travers les questions techniques d'astronomie, mais aussi ses règles et ses aphorismes, y compris ceux considérés comme les plus triviaux, ceux de météorologie. Il fait constamment attention de citer les astrologues eux-mêmes, en particulier des auteurs modernes comme Magini ou Origanus. C'est sur la base de cette définition de la compétence en astrologie (c'est-à-dire aussi bien la connaissance de l'astrologie mathématique que celle des aphorismes) que Mersenne peut sauver deux autorités importantes qui ont écrit contre elle : Jean et Jean-François Pic de la Mirandole, dont il estime que l'œuvre reflète effectivement une maîtrise de l'astrologie sous tous ses aspects.

Mais tandis que venant de certains théologiens, cela peut être vrai, ça ne l'est pas cependant de tous, en particulier de celui dont les douze travaux contre les astrologues [les douze livres des *Disputationes*] sont dignes de ceux du grand Hercule, le comte de Mirandole, ainsi que son neveu, un autre Alcide par ses livres sur la prédiction [écrits] contre tous les genres de divinations³⁹.

3.3 La réfutation des autorités théologiques scolastiques

À l'inverse, Mersenne n'hésite pas à s'attaquer aux théologiens scolastiques qui, pour l'essentiel, n'ont pas une connaissance précise de l'astrologie mathématique, ou du moins n'en discutent pas, lorsqu'ils traitent la question de sa légitimité. Il aurait été intéressant, à cet égard, de savoir quelle lecture Mersenne fait de Nicole Oresme sur l'astrologie, celui-ci

³⁹ Mersenne, col. 967. « At de quibusdam Theologis cum id verum esse queat, non tamen de omnibus, quod satis suis 12 adversus eos laboribus testatus est magnus ille Hercules Mirandulae comes, eiusque nepos Alcides alter suis de praenotione libris adversus omne genus divinationis »

étant l'un des rares scolastiques à s'intéresser aux aspects calculatoires de la discipline, mais le minime n'en parle pas. Sa critique va jusqu'à se porter contre l'une des plus hautes autorités en théologie, Thomas d'Aquin, ce que Pereira n'avait pas osé faire⁴⁰. Au début de la question 13, Thomas est cité parmi les adversaires de l'astrologie d'après un article de la *Summa theologiae* (2.2, q. 95, art. 5)⁴¹. Néanmoins, un peu plus loin, Mersenne le place parmi les théologiens qui concèdent la licéité des horoscopes, en prenant cette fois-ci pour référence un autre article du *Summa theologiae* et sur la *Summa contra Gentiles* :

À propos de la partie généthliaque [de l'astrologie], le saint docteur concède (*Somme théologique*, 2.2, Q. 26, art. 6 [?]) [qu'il est licite] de rechercher par les horoscopes les dispositions naturelles et non nécessaires [des hommes]. Dans la *Somme contre les Gentils* 3, ch. 84, il concède que ceux qui, dans leur horoscope de naissance [*in sua nativitate*], ont Mercure – et l'ont dans toute sa force – dans l'une des demeures de Saturne, seront disposés à avoir en eux la bonté de l'intelligence, comme il le dit en citant le *Centiloque* de Ptolémée. Dans les chapitres suivants, il semble également concéder beaucoup aux astres⁴².

Notons que les deux références sont erronées : la seconde peut être facilement corrigée (le ch. 8 est en fait le ch. 84), mais nous n'avons pas trouvé la vraie source de la première ; toutefois, elle est vraisemblablement authentique puisque l'idée exprimée correspond à la position consensuelle sur l'astrologie que l'on peut trouver dans la lettre *De iudiciis astrorum* de Thomas d'Aquin, où Mersenne concède la possibilité d'interroger les horoscopes pour connaître les inclinations naturelles des hommes. Le traitement de l'astrologie par le docteur angélique n'est pas sans ambiguïté. Il est vrai que des passages de son œuvre se montrent

⁴⁰ Dans le *De divinatione astrologica*, Pereira ne cite Thomas d'Aquin qu'une seule fois, et de façon ambiguë, lorsqu'il affirme que le docteur angélique ne nie pas le fait que le tempérament des hommes dépend autant, si ce n'est plus, de l'éducation, des habitudes de vie et des coutumes locales des impressions des astres sur le fœtus ou lors de sa naissance. Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 227-28, n° 23. Il indique comme référence « la dernière question » de la *prima pars* de la *Summa theologiae* (soit la q. 119), mais il s'agit plus vraisemblablement de la q. 118 qui répond à la question « l'âme sensitive est-elle transmise avec la semence ». Notons que Pereira n'a pas non plus osé s'attaquer à Albert le Grand dont il ne parle pas dans le *De divinatione astrologica*. Mersenne a cet avantage par rapport au jésuite qu'il peut arguer que le *Speculum astronomiae* n'est pas authentique, une thèse soutenue par de plus en plus de savants au 17^e siècle.

⁴¹ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 965.

⁴² Mersenne, col. 967. « Quoad partem Genethliacam attinet, nunquid S. Doctor 22. quaest. 26. art. 6. concedit, ut quis per horoscopum naturales propensiones dispositive [?] tamen, et non necessario rimetur ; et 3 contra Gentiles cap. 8 ; concedit eos, qui, in sua nativitate Mercurium in aliqua domorum Saturni, eumque fortem habent, in suo esse bonitatem intelligentiae habituros, ut refert ex Ptolemaei centiloquio, et multa sequ. capit. astris concedere videtur. »

critiques envers les capacités prédictives de l'astrologie ; néanmoins, la majorité va dans le sens d'une acceptation de l'astrologie ptoléméenne sous réserve du caractère purement corporel des influences célestes et de leur influence non nécessaire sur l'âme humaine. Mersenne a donc raison de considérer Thomas d'Aquin comme une autorité en faveur de l'acceptation traditionnelle de l'astrologie, d'autant plus que c'est sur le docteur angélique que s'appuie la majorité des astrologues français pour défendre la légitimité de l'astrologie judiciaire, comme le font le médecin-astrologue arlésien Jean Taxil dans *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* (1614) et son confrère Jean-Baptiste Morin dans son pamphlet *Astrologiarum domorum cabala detecta* publié à Paris en 1623.

Le minime, en attaquant l'astrologie, se pose donc en adversaire de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire de la plus grande autorité de la scolastique parisienne. Cela révèle ses positions iconoclastes en matière d'astrologie, mais aussi le peu de respect qu'il porte aux autorités théologiques médiévales sur le sujet. S'il n'entre pas ouvertement en conflit avec le docteur angélique dans les *Quaestiones in Genesim*, il n'hésite pas à la faire à propos d'autorités à peine moins prestigieuses, comme Pierre d'Ailly, Arnauld de Villeneuve et Roger Bacon, dont il condamne les propos en faveur de l'astrologie comme hérétiques. Sa condamnation est d'autant plus intéressante qu'elle ne remet pas en cause la sagesse et l'orthodoxie générale de l'œuvre de ces figures importantes des sciences médiévales. Néanmoins, Mersenne considère que leurs pages en faveur de l'astrologie sont d'inspiration directement démoniaque, tant l'étude de ce sujet est dangereuse pour les âmes, aussi vertueuses soient-elles.

[...] j'ajoute que l'ennemi du genre humain est si rusé, qu'il parvient à tromper des hommes très savants par ailleurs, à les amener dans l'erreur. Si bien qu'il est assurément très dangereux d'être familier avec ceux qui, par des raisons maquillées et diverses conjectures, dissimulent très bien le poison de leurs folles doctrines, et qui, lorsqu'on les côtoie de façon régulière, mettent en péril – pour ne pas dire à mort – notre salut⁴³.

Ces critiques envers Thomas d'Aquin, même formulées à demi-mot, constituent une remise en question importante de son autorité en la matière puisque Mersenne rejette les

⁴³ Mersenne, col. 971-972. « [...] adeo cautus est humani generis aemulus, ut etiam viris alioqui doctissimis illudat, et eos in errorem abducat, quorum certe eo periculosior est familiaritas, quo melius insanae doctrinae venenum diversis coniecturis, atque fucis rationum obtegunt, quorum consuetudine etiam electi, si fieri potest, in periculum suae salutis, ne dicam interitum coniciantur. »

concessions que le docteur angélique fait aux prédictions astrologiques sous prétexte qu'elles ne s'accordent pas avec sa propre position fondée sur la raison et l'expérience ; il sous-entend même qu'elles sont le fruit d'une inspiration diabolique. Les adversaires du minime ne s'y trompent pas puisqu'ils invoquent justement ces critiques pour renvoyer au minime ses accusations d'athéisme et de blasphème.

C'est le cas notamment du médecin et théologien anglais Robert Fludd. Dans son *Sophiae cum moria certamen*, publié en Angleterre en 1629, il répond à Mersenne qui l'avait durement traité dans les *Quaestiones in Genesim* en le traitant d'athée et de *cacomagus*⁴⁴. Il réfute proposition par proposition les thèses des *Quaestiones in Genesim* sur l'harmonie cosmique, l'âme du monde, la magie, la chirosopie, les caractères ou la kabbale, et répond aux accusations d'athéisme formulées contre lui par « ce sycophante de Mersenne », dans « ses ouvrages babyloniens sur la Genèse ». Dans le troisième livre de l'ouvrage, où il prend la défense de la magie angélique contre les accusations qu'il s'agit en fait de magie démoniaque, Fludd rétorque au minime qu'il est surprenant qu'un catholique romain, prêtre qui plus est, déverse sa fureur et traite de magie noire (*cacomagia*) la philosophie mystique et la théologie occulte approuvée par les plus hautes autorités que sont Thomas d'Aquin et Albert le Grand, auquel il adjoint Roger Bacon et Marsile Ficin⁴⁵.

Ces attaques ne sont pas anodines dans le contexte des années 1625-1630 qui voient un durcissement de la Sorbonne à propos de la doctrine d'Aristote dont Thomas d'Aquin est considéré comme l'interprète privilégié. Comme l'a montré Didier Kahn, lors de la condamnation des thèses d'Antoine de Villon et Étienne de Claves en 1625, ce n'est ni l'alchimie, ni l'atomisme, mais bien la contestation d'Aristote qui est remise en cause par les censeurs qui parviennent à faire exiler les deux savants⁴⁶. Le minime, qui s'est vu désavoué par certains membres de l'université dans sa lutte contre Gaffarel en 1625-1626, préfère se montrer prudent face à ces attaques de Fludd et y répond l'année même. Il fait ainsi paraître, en introduction de *l'Epistolica exercitatio* de Pierre Gassendi publiée à Paris en 1630, une lettre dédicatoire à Nicolas de Baugy dans laquelle il réfute ses accusations. *L'Epistolica*

⁴⁴ Robert Fludd, *Sophiae cum moria certamen, in quo, lapis lydius a falso structore, Fr. Marino Mersenno, monacho, reprobatus, celeberrima voluminis sui Babylonici (in Genesin) figmenta accurate examinat* (s.l., 1629).

⁴⁵ Fludd, 78.

⁴⁶ Didier Kahn, « La condamnation des thèses d'Antoine de Villon et Etienne de Clave contre Aristote, Paracelse et les « cabalistes » (1624) », *Revue d'histoire des sciences* 55, n° 2 (2002) : 143-98.

exercitatio est elle-même un examen critique de la doctrine du savant anglais, composé par Gassendi à la suite de la sollicitation du minime⁴⁷. Fait notable, dans la lettre dédicatoire, Mersenne ne répond qu'aux accusations d'anti-thomisme, qui n'occupent dans le *Sophiae cum moria certamen* que quelques lignes sur les cent vingt pages d'attaques contre les *Quaestiones in Genesim*. Fludd mentionnait (à titre d'exemple) un article de la question 23 des *Quaestiones in Genesim* sur les métaux dans lequel Mersenne abordait la question des caractères et des figures magiques gravées dans les métaux chez Albert le Grand et Thomas. Le minime, en défense, plaide l'incompréhension de ses propos :

Mais puisqu'il faut remettre l'analyse de cette question et d'autres à un autre moment, j'ajoute seulement, au nom de ce que mon ami Gassendi m'a demandé de faire à propos des auteurs dont Fludd me reproche de les avoir accusés d'athéisme, de blasphème, etc., que je veux qu'on juge de mon attitude sur l'ensemble des auteurs à partir des quelques-uns, les principaux, que je considère maintenant. Vient en tête du catalogue saint Thomas, et pourtant tu sais bien qu'il est la gloire des écoles théologiques et le fidèle interprète d'Aristote. Quoique je le vénère et l'admire, Fludd veut cependant persuader que je l'ai accusé de très graves griefs. Vois de quel droit il le fait. Rapportant le texte du Saint docteur (question 96, article 2, et suiv.), j'ai ajouté seulement les propos suivants : « Ici la pensée de saint Thomas apparaît très clairement lui qui, dans le troisième livre *Contre les Gentils*, parle d'après le sentiment d'autrui plutôt que par le sien, comme les mots suivants le prouvent ». Cependant, les figures étant comme des formes spécifiques dans les [réalités] artificielles, on dira peut-être que rien n'empêche qu'un pouvoir issu de l'influence céleste dérive de la constitution de la figure qui donne son espèce à l'image : non pas en tant qu'elle est une figure, mais en tant qu'elle cause l'espèce de l'artefact, qui reçoit son pouvoir des étoiles. « Le Ferrarrais estime que, par ces mots, saint Thomas a seulement voulu comprendre par la figure l'altération qui se fait dans le sujet, ou qu'il les rapporte non pas comme exprimant sa pensée propre, mais comme des réponses et échappatoire des mages. Mais quoi que saint Thomas ait voulu dire dans ce chapitre 105, personne ne peut révoquer en doute que telle ou telle figure ne fasse aucunement en sorte que quelque métal ou pierre reçoive des influences célestes ». Voilà la teneur de ma discussion sur saint Thomas: il est assez établi que je ne l'accuse de rien. J'ajouterais Albert

⁴⁷ Notons que Gassendi, contre les critiques sur l'anti-thomisme de Mersenne, adresse publiquement ces mots au minime : « quant à Thomas, dont je sais à quel point tu l'estimes [cum D. Thomam, quem scio quanti facias] » : Pierre Gassendi, *Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1630), 88-89.

le Grand, le précepteur de Thomas, si le *Miroir astrologique* que l'on répand en son nom (à tort, à mon avis), le seul texte de lui dont j'ai parlé, n'était méprisé et tourné en dérision par tous les érudits⁴⁸.

Mersenne a été chanceux sur cette fois-ci, car, effectivement, dans le passage pris en exemple par Fludd, il ne formule aucune critique directe du maître de la scolastique, ce qui lui permet de pouvoir s'élever sans mentir contre les accusations du savant anglais. Toutefois, conscient de s'être aventuré sur un terrain dangereux, il décide de se montrer désormais beaucoup plus prudent dans ses écrits postérieurs lorsqu'il s'agit de critiquer la doctrine des influences célestes de Thomas d'Aquin. Ainsi, dans les *Préludes de l'Harmonie universelle* parus à Paris en 1634, qui contiennent tout comme les *Questiones in Genesim*, une critique radicale des prédictions astrologiques, le minime vient conclure sa longue réfutation de la science des jugements par une position très mesurée qui accorde une place d'honneur aux propos du docteur angélique sur l'astrologie :

Quant à l'inclination des hommes S. Thomas mesme advouë dans le 3. livre contre les Gentils chap. 86. et 92. que les Astres nous donnent de differentes inclinations, et produisent en nous de certaines dispositions, complexions, et habitudes, de maniere que [Mercure] estant dans l'une des maisons de [Saturne] donne un excellent esprit : et enseigne en la premiere partie de sa Somme, question 115. article 4 que les Astrologues rencontrent le plus souvent la verité, dautant que la volonté se porte facilement à faire une mauvaise élection, quand elle suit l'inclination de l' appétit sensuel, qui dépend de l'influence des Astres. Il assure aussi dans ses commentaires sur le second livre qu'a fait Aristote de la generation, que l'enfant vivra plus, ou moins, à proportion de la force que les planettes auront dans son Horoscope ; de là vient que quelques-uns croient que l'on pourroit predire tout ce qui arrivera à l'enfant en toute sa vie, si l'on connoissoit parfaitement la force, et la nature des Astres.

[...]

Parlons maintenant des differentes inclinations des hommes, dont traite saint Thomas depuis le 82. chap. du troisieme livre contre les Gentils jusques au 87. et dans la premiere

⁴⁸ Mersenne, « Illustrissimo viro Nicolao de Baugy... », [5v]-é. Traduction Taussig, in : Sylvie Taussig, « "L'Examen de la philosophie de Fludd" de Pierre Gassendi par ses hors-texte », *Bruniana & Campanelliana*, 15, n° 1 (2009) : 327 [81]. Nous avons simplement corrigé la négation de la phrase « personne ne peut révoquer en doute que telle ou telle figure fasse du tout en sorte que quelque métal ou pierre reçoive des influences célestes » en transformant par « ne fasse aucunement ».

partie de sa Somme, question 115. art. 4. dont voicy les paroles, *Il est plus probable que l'on peut predire l'inclination des hommes par les Astres, dautant que la plus grande partie des hommes suit les passions, et les mouvemens de l'appetit sensitif, surqui les cieux ont quelque pouvoir, car il y a peu de sages qui resistent à leurs passions, et qui suivent les mouvemens, et la loy de l'esprit.* De là vient que ce grand Docteur de l'école a dit que les corps celestes peuvent estre causes indirectes, et accidentelles des actions humaines, parce qu'ils agissent sur nos corps, dont l'entendement, et la volonté ont besoin pour faire leurs fonctions ; et qu'il est necessaire que les actions de ces facultez soient empeschées quand les organes corporels sont mal disposez, comme il arrive à l' œil, qui a la jaunisse, ou à l'imagination qui est troublée : Car il faut que l'entendement se serve de l'imagination, qui communique son indisposition, et son imperfection aux operations intellectuelles, comme le verre coloré communique la sienne à la lumiere du Soleil⁴⁹.

Néanmoins, Mersenne ne peut s'empêcher de formuler des critiques qui transforment sa conclusion en nouvel espace de débat. Il met notamment en avant l'impossibilité de déterminer le moment précis où les altérations des éléments sublunaires par les astres provoqueront des effets particuliers observables par l'homme, comme lorsque l'altération de l'air provoque des maladies, si bien qu'il est impossible d'établir de quelconques prédictions. Il note également que l'association traditionnelle de signe du zodiaque à des nations européennes n'est pas cohérente si l'on considère le degré d'élévation des rayons : en effet, le degré d'élévation augmentant au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'équateur, il conviendrait plutôt d'associer ces signes aux nations d'Afrique qui en reçoivent les influences perpendiculairement. Enfin, il réaffirme la possibilité pour la volonté de dominer ses inclinations comme on en fait l'expérience quotidienne.

Or je ne peux suivre cette opinion, car bien que les Astres agissent sur nous par leur lumiere, et, peut estre, par quelque particuliere influence, je ne crois pas qu'on puisse predire le Jour, ny l'annee, dans laquelle la maladie arrivera, dautant que nous ne sçavons pas jusques à quel point doit venir l' alteration de l'air, et des autres Elemens, laquelle est necessaire pour engendrer la contagion. D'abondant les Trigones du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, ne me semblent pas estre bien establis ; car pourquoy le Belier, le Lion et le Sagittaire gouvernent ils plustost la France, l'Angleterre, l'Espagne, l'Allemagne, etc. que

⁴⁹ [Marin] [Mersenne], *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* (Paris : Henri Guénon, 1634), 54-55, 59-60.

la Numidie, et les autres provinces de l'Afrique ? ils devroient plustost regir celles-cy, puis qu'ils montent plus haut, et dardent leurs rayons, et leurs influences plus perpendiculairement sur leur horizon que sur le nostre : Car le Belier n'a que quarante et un degré d'élevation à Paris, quand il est en son Midy, le Lion en a 63 et le Sagittaire 24. Mais le Lion a 90 degrez d'élevation és Provinces Meridionales, et le Belier en a autant souz la ligne équinoctiale : C'est pourquoy ils devroient plustost presider à ces parties de la terre, qu'à nostre Europe, puis qu'ils ont plus de force dans les Provinces Meridionales, que dans les Septentrionales.

[...]

Quant à la volonté, elle ne suit pas si necessairement les émotions de l'appetit concupiscible, et de l'irascible ; car elle peut les corriger, et s'opposer à leur violence par des mouvemens contraires : ce que saint Paul a remarqué quand il a dit que l'esprit resiste à la chair : d'où il appert que les influences celestes ont moins de force sur la volonté que sur l'entendement, qui ne peut corriger l'imperfection, et la perturbation de l'imagination, et des autres facultez qui luy sont necessaires⁵⁰.

Mersenne donne toutefois une ultime marque de soumission à l'autorité de Thomas d'Aquin au terme de cette longue discussion où il semble finir par lui donner raison, à lui ainsi qu'à toute tradition scolastique accordant à l'astrologie la capacité de prédire les inclinations du corps et de l'âme. Il lui ajoute également le crédit de l'expérience :

Nous pouvons donc conclurre que les Horoscopes [...] ne doivent pas estre entierement rejettez, puis que le Docteur Angelique, et presque tous les doctes avec luy confessent qu'on peut predire les inclinations, et la perfection du corps, et de l'esprit par les regles que Ptoloméé et les autres ont données : car je ne veux pas m'opposer à une opinion receüe par de si grands personnages, et semble estre confirmee par plusieurs experiences⁵¹.

Néanmoins, il ne peut s'empêcher de faire un ultime revirement et formuler une dernière conclusion où il traite à nouveau d'incompétence Thomas d'Aquin :

Et à vray dire ie croy que S. Thomas n'eust iamais donné de si grands avantages aux Astrologues, comme il a fait aux lieux que j'ay rapportez, s'il eust plus estudié à cet art, et

⁵⁰ [Mersenne], 55-56, 60.

⁵¹ [Mersenne], 60-61.

s'il eust considéré cette raison [l'impossibilité de faire deux fois la même observation du ciel] : Mais il s'est contenté de conserver la liberté des hommes et la providence de Dieu ; Et a laissé la liberté aux Iudiciaires de prédire ce qui dépend des passions, et du temperament, sans examiner plus particulièrement si cela se pouvoit faire par l'Astrologie, ou s'il surpassoit l'industrie, et la connoissance des hommes.

Et s'il eust interrogé les plus sçavans Astrologues du monde, et si leur eust demandé quelques maxime certaine, et infaillible de leur art, il[s] eussent confessé ingenuëment qu'il n'y en a point. Et s'ils eussent eu honte de la confesser, il eus testé facile de les contraindre par l'expérience mesme d'avoüer cette verité⁵².

Pourquoi tant de tergiversations alors que la position consensuelle dans l'Église de France est la réprobation de toute forme de prédictions astrologiques, et que nombreux sont les théologiens qui parviennent à interpréter la position de Thomas dans le sens d'Augustin ? La réponse tient au fait que le véritable reproche qui est fait à Mersenne n'est pas son rejet des prédictions astrologiques mais le caractère relatif qu'il accorde à l'autorité des théologiens anciens pour ce qui est du discours sur la nature en sachant que Mersenne considère que le discours sur la nature peut permettre d'interpréter l'Écriture sainte. Dans un article de 1989, Jean-Robert Armogathe fait un parallèle entre les principes de l'exégèse du minime et ceux de Galilée : le minime retrouve dans l'Écriture ce qu'il a trouvé dans la nature, au point parfois d'inverser la hiérarchie d'autorité entre les deux.

La visée apologétique de Mersenne est, en quelque sorte, perverse : en agissant ainsi, il démobilise toute autorité des Écritures, afin de leur conférer l'autorité du discours scientifique. Tous les écrits et toute l'activité du Mersenne reflètent ce même souci « moderniste », de valider les Écritures à partir du discours scientifique actuel⁵³.

Sans vouloir trancher définitivement la question, il faut reconnaître qu'il existe chez Mersenne une ambiguïté fondamentale dans sa compréhension des rapports entre théologie et philosophie. On peut interpréter sa volonté d'interpréter l'Écriture à l'aune du discours scientifique comme résultant d'une démarche fondamentalement apologétique : Mersenne s'adresserait en priorité à des non-catholiques, voire des non-chrétiens, et ainsi son attitude envers les autorités n'illustrerait pas tant une défiance personnelle que le constat qu'elles

⁵² [Mersenne], 63-64.

⁵³ Jean-Robert Armogathe, « La Vérité Des Ecritures et La Nouvelle Physique », in *Le Grand Siècle et La Bible*, éd. par Jean-Robert Armogathe (Paris : Beauchesne, 1989), 52-53.

n'ont déjà plus réellement de valeur pour toute une frange du monde savant. Mais on peut aussi l'interpréter dans le fruit d'une remise en question de la notion même d'autorité dans le discours théologique sur la nature.

Chez Mersenne, cette remise en question s'appuie sur le constat que les autorités, dont il reconnaît la légitimité *a priori*, tiennent sur la nature des discours contradictoires si bien qu'il est impossible de trouver chez elles le consensus nécessaire à la définition d'une vérité chrétienne sur la nature selon les critères de la théologie positive. Cette contradiction découle de la faillibilité intellectuelle des autorités et du caractère historiquement daté de leur philosophie.

On interprète souvent le déclin dans la philosophie du 17^e siècle de l'autorité des personnes au profit de l'autorité de la raison comme étant le fruit d'une démarche *a priori* de refondation subjective de toute connaissance illustrée par l'exemple de Descartes. On néglige d'étudier ce phénomène d'un autre point de vue, celui des savants qui reconnaissent la légitimité des autorités humaines et qui se voient forcer d'abandonner l'appel aux *auctoritates* pour des pans entiers de la connaissance face à leurs inconsistances en la matière. Une trop grande connaissance des autorités tue les autorités.

Mersenne illustre bien cet abandon progressif : dans les *Quaestiones in Genesim*, il reprend des éléments d'argumentation par autorité, mais il le fait plus par tradition que par réelle conviction, en étant conscient de l'importance de cet argument pour d'autres savants ; dans la suite de son œuvre, il l'abandonne presque totalement. Un de ses seuls retours sur ce type d'argument se fait dans les *Préludes de l'Harmonie universelle* où le minime publie la censure prononcée par la Sorbonne, par l'entremise d'André Duval, Philippe de Gamaches et Nicolas Ysembert, contre l'astrologie en 1619. Mais ce n'est alors plus la voix propre du minime, mais celle, extérieure, de la Faculté de théologie. Notons que dans les mêmes années, il omet sciemment de reproduire le texte de la condamnation de Galilée dont il traduit les œuvres, preuve que sa relation à l'autorité ecclésiale est plus détachée. Mersenne possède donc sa propre conception de l'orthodoxie, qui n'hésite pas à passer outre l'autorité de l'Église de Rome.

Contre l'obscurité des autorités, Mersenne promeut la raison et l'expérience. Certes, celles-ci ne permettent pas de fonder toutes les vérités de la foi, mais elles permettent au

moins d'établir les bases de la religion. Y aurait-il chez le minime, au-delà du postulat thomiste du consensus entre science et foi, une approche rationaliste de l'autorité de la religion ?

17

Réfuter l'astrologie dans les *Quaestiones in Genesim* : raison et expérience

La tête tranchée du serpent renait toujours, jusqu'à ce qu'elles soient toutes tranchées à la racine, et que celle-ci soit traitée par le feu¹.

Mersenne, *Quaestiones in Genesim* (1623)

La place que Mersenne accorde aux arguments tirés de la philosophie naturelle est l'une des spécificités remarquables de son discours contre l'astrologie. Alors que les théologiens français ont abandonné depuis longtemps ce type d'arguments pour leur préférer les condamnations *ex cathedra* caractéristiques de la théologie positive, et malgré la visée apologétique de son propos, le minime défend la capacité de la philosophie naturelle à trancher définitivement le débat théologique sur l'astrologie.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la mise en perspective critique de la parole des autorités appelée de ses vœux par une nouvelle génération de savants dans la première moitié du 17^e siècle, que le minime encourage sans pour autant y souscrire de façon explicite, aboutit à affaiblir à la fois la justification traditionnelle de l'astrologie et sa critique par la théologie positive. Si Mersenne ne tient compte que du premier aspect qu'il utilise afin de marginaliser l'autorité de Thomas d'Aquin derrière lequel se regroupent les défenseurs de l'astrologie, cette option n'est pas la seule possible : la relativisation de la critique théologique de l'astrologie peut également s'entendre comme un appel à refonder l'astrologie sur une base strictement rationnelle, indépendamment des autorités. Tout comme une nouvelle génération de savant, y compris catholiques, décide de ne pas souscrire à la condamnation par Rome des thèses héliocentriques et décide de suivre son propre programme de recherche

¹ Marin Mersenne, « Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur », in *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), 965-66. « Capite serpentis abscisso semper aliud renascitur, donec omnia penitus abscindantur, et ignis adhibeatur »

en la matière qui finit par supplanter, dans les dernières décennies du 17^e siècle, le modèle géo-héliocentrique promu par les Jésuites, de même, on aurait pu voir cette même génération de savant défendre coûte que coûte un projet de refondation rationnelle de l'astrologie judiciaire contre l'hostilité des théologiens. Certes, quelques initiatives vont en ce sens, surtout en pays protestant où la définition de la doctrine chrétienne reçoit une interprétation plurielle : par exemple, en Angleterre, l'appel à la réforme de l'astrologie sur la base d'une nouvelle pratique expérimentale lancé par Francis Bacon reçoit une réponse chez Robert Boyle, membre fondateur de la Royal Society et chef de file de la nouvelle philosophie au milieu du 17^e siècle². On voit aussi en France Claude Gadroys tenter d'opérer une justification cartésienne des influences célestes astrologiques³. Toutefois, au 17^e siècle, la majeure partie des partisans de l'astrologie se font les défenseurs d'une approche traditionnelle ou traditionaliste de la philosophie par opposition à l'idéal de rupture avec les Anciens notamment promu par les cartésiens, en se faisant les partisans de l'aristotélisme scolastique, comme on le voit chez Jean-Baptiste Morin, ou bien de l'hermétisme et de la kabbale, comme on l'observe chez Campanella, Robert Fludd ou William Lilly.

Le rejet progressif de l'astrologie dans le monde savant a souvent été interprété comme la conséquence passive de la disparition du cosmos aristotélien ou d'une *episteme* caractéristique du Moyen âge et de la Renaissance. Toutefois, cette hypothèse n'explique pas pourquoi il y a eu si peu de tentatives de réforme de l'astrologie parmi les tenants d'une nouvelle approche des sciences pendant la période moderne. Il faut reconnaître que l'astrologie a été considérée comme irréformable *a priori*, et son rejet voulu et assumé. L'argumentation philosophique de Mersenne, dans laquelle on peut voir l'une des premières confrontations d'une conception moderne des sciences avec l'astrologie, nous permet d'éclairer les racines philosophiques du discours anti-astrologique des élites savantes modernes. Nous nous intéressons ainsi à la façon suivant laquelle le minime, dans les *Quaestiones in Genesim*, discute des fondements épistémologiques de l'astrologie qu'il

² Patrick Curry, *Prophecy and power: Astrology in Early Modern England* (Princeton University Press, 1989), 61-63. Notons que Curry – tout en étant prudent face au faible nombre de sources – remarque à propos des astrologues anglais que le « conservatisme » prédomine, attribuant cela autant à leurs intérêts philosophiques qu'à leurs appartenances politiques : Curry, 38.

³ Claude Gadroys, *Discours sur les influences des astres, selon les principes de M. Descartes* (Paris : J.-B. Coignard, 1671). Sur Gadroys, voir : Aaron Spink, « Claude Gadroys and a Cartesian Astrology », *Journal of Early Modern Studies* 7, n° 1 (2018) : 151; Aaron Spink, « Cartesian Anti-Astrology », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 175-94.

attaque au nom d'une approche de la philosophie naturelle qui accorde un rôle majeur à l'expérience sensible et à une approche inductive de la connaissance scientifique. Il montre ainsi que l'astrologie ne peut répondre aux exigences du discours mathématique et d'une pratique expérimentale qui respecte les normes de crédibilité de l'opérateur, de précision des observations, d'univocité des phénomènes observés et de répétabilité de ceux-ci. Désormais privée de ses trois fondements, l'autorité des Anciens, la raison et l'expérience, la doctrine astrologique n'est plus qu'une compilation de discours de natures différentes qui ne peuvent être ramenés à des principes communs, une « chimère » condamnée à disparaître dans le nouvel ordre des savoirs promu par le minime.

1 Une nouvelle stratégie de réfutation

1.1 Trancher les ambiguïtés de la théologie par la philosophie naturelle

La place centrale qu'occupe Mersenne dans la vie intellectuelle française des années 1620-1640 n'est pas seulement due à son rôle de « secrétaire de l'Europe savante » mais aussi à sa contribution originale à la philosophie. Alors que de plus en plus de voix s'élèvent contre l'aristotélisme scolastique au tournant des années 1620-1630, le minime se fait le défenseur d'une approche mécanique, mathématique et expérimentale des sciences, qu'il met au service de son apologétique scientifique. Même si dans les *Quaestiones in Genesim* Mersenne se présente encore comme l'un des partisans de l'aristotélisme et continue d'adopter une approche aristotélienne de la nature, notamment en faisant appel à la doctrine des qualités ou au principe d'une forme inséparable de la matière, il défend une conception plus restrictive de la philosophie naturelle qui limite le discours causal à ce que l'expérience révèle de la causalité efficiente, en s'éloignant des spéculations sur les causes formelles et finales. Cela apparaît particulièrement dans son traitement de la question astrologique, un thème du débat philosophique où il cherche à se distinguer de façon claire avec l'aristotélisme thomiste.

Dans toutes les *Quaestiones in Genesim*, que ce soit dans l'objection 13, les chapitres 21 et 22, ou les questions 11 à 13, Mersenne n'a cessé de montrer que le débat sur l'astrologie est un débat théologique. Cela se voit en particulier dans le fait qu'il utilise la méthode des *lieux théologiques* pour introduire chacune de ses discussions, et qu'il invoque toujours l'avis de la Bible et des Pères sur l'astrologie. Toutefois, ce qu'il considère comme un argument recevable dans ce débat diffère profondément des usages de la théologie positive. À la différence des théologiens qui considèrent que le débat théologique est d'abord un débat d'autorité, le

minime accorde une place éminente à la philosophie naturelle qui se voit dotée d'une capacité de clarification et de démonstration que ne possède pas la théologie : elle possède ainsi la capacité de clarifier l'obscurité de l'Écriture sainte et l'ambiguïté des autorités théologiques en précisant quel type d'astrologie est condamné, et la capacité de démontrer la vérité de cette condamnation en montrant par des arguments recevables par tous la fausseté de cette astrologie.

Dans la question 13 des *Quaestiones in Genesim*, après avoir exposés les différentes condamnations de l'astrologie dans la Bible, le droit canon, les conciles, les Pères de l'Église et les différentes autres autorités théologiques, philosophiques et historiques, Mersenne reconnaît que l'argument théologique du consensus des autorités régulièrement invoqué par les théologiens est insuffisant à convaincre les astrologues. Ceux-ci parviennent toujours à jouer sur les ambiguïtés sémantiques et le caractère vague des condamnations pour interpréter en leur faveur les propos des autorités, en particulier la première et la principale d'entre toutes, l'Écriture sainte⁴. C'est pourquoi le minime donne un nouvel objectif à sa réfutation de l'astrologie : il faut « que [les astrologues] cèdent devant la raison⁵ ».

Pour le minime, la « raison » est une solution face aux limites de l'argumentation par les autorités anciennes. Le terme désigne chez lui la philosophie naturelle dans son origine sensible (les « expériences ») et dans ses raisonnements logiques sur la base des principes de la philosophie aristotélicienne (les « raisons »). Un tel vocabulaire n'est guère original : le minime ne fait que reprendre une terminologie polémique d'origine aristotélicienne scholastique qui structure la polémique savante sur l'astrologie depuis le 13^e siècle. Dans les années 1580-1620, elle oppose d'un côté les principaux représentants de l'astrologie, comme Kepler, Magini ou Origanus, qui affirment la compatibilité de l'astrologie avec les principes de la philosophie naturelle et d'une astronomie fondée sur l'observation, ainsi que l'existence de « très nombreuses expériences » qui montrent les effets des influences célestes, et de l'autre, leurs adversaires, notamment les jésuites Benito Pereira ou Alessandro De Angelis, ou le médecin Thomas Erastus, qui objectent à l'astrologie une physique aristotélicienne réformée

⁴ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicazione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]* (Paris : Sébastien Cramoisy, 1623), col. 965-967.

⁵ Mersenne, col. 967. « ut [astrologi] rationi cedere debeant »

et dénoncent le caractère fallacieux de ces expériences. Le débat sur les « raisons » porte sur la mise en évidence d'un schéma causal expliquant les influences célestes, tandis que le débat sur les « expériences » discute de la possibilité de mettre en évidence par des observations les effets des influences célestes.

Mersenne, ne ferait-il que reprendre un schéma polémique hérité de la scolastique ? Une fois de plus, il faut se méfier des apparences. L'utilisation que le minime fait de cette terminologie est très similaire à celle qu'il fait des arguments de la théologie positive : il s'agit surtout pour lui de montrer qu'il connaît les codes et les enjeux d'une controverse savante qui a agité récemment la République des Lettres, tout en se protégeant des accusations de « nouveauté ». En réalité, ses véritables arguments sont d'une autre nature. En effet, le rôle qu'il assigne à l'argumentation par les raisons et à celle par les expériences n'est pas le même que chez ses adversaires qui suivent sur ce point l'usage de la scolastique aristotélicienne traditionnelle. Chez eux, l'appel aux raisons consiste essentiellement à présenter une description causale de la nature qui vient s'opposer à une description adverse. C'est l'approche que l'on retrouve notamment dans le *In astrologos coniectores* de De Angelis (1615)⁶. L'argument du jésuite contre les influences astrologiques est très simple : il affirme que le ciel est cause générale des mouvements sublunaires et non cause particulière. Toutefois, afin d'appuyer son argument, il compose un exposé sur les différentes modalités de l'action du ciel sur les choses inférieures, un exposé sur la conception et le fœtus, puis un autre sur la naissance et l'accouchement. Un tel procédé vise à mettre en évidence la contradiction du discours causal justifiant les influences célestes avec des principes plus généraux de la philosophie aristotélicienne, en partant de la cause première, le mouvement du premier mobile. De même, pour eux, l'appel aux expériences se limite à vérifier l'accomplissement ou non des prédictions des astrologues tirées des « histoires anciennes » de Suétone, Tacite, Dion Cassius (rapporté par le compilateur byzantin Xiphilin), Ammanius Marcellinus ou des compilations de génitures sur le modèle des *Concilia* médicaux, dont plusieurs médecins-astrologues du 16^e siècle, en particulier Luca Gaurico et Jérôme Cardan, se sont fait les promoteurs⁷. C'est cette dernière méthode de réfutation qu'utilise le médecin

⁶ Alessandro de Angelis, *In astrologos coniectores libri quinque* (Lyon : Horace Cardon, 1615).

⁷ Luca Gaurico, *Tractatus astrologiae iudiciariae de nativitatibus virorum et mulierum* (Nuremberg : Johann Petreius, 1540); Gerolamo Cardano, *Libelli duo : unus de supplemento almanach, alter de restitutione temporum et motuum coelestium ; item, geniturae LXVII insignes casibus et fortuna, cum expositione* (Nuremberg : Johann Petreius, 1543); Gerolamo Cardano, *Libelli quinque : I. De supplemento Almanach, II. De restitutione temporum*

et mathématicien frison Sixtus ab Hemminga dans son *Astrologia, ratione et experientia refutata* qui paraît à Anvers en 1583, dans laquelle il pointe le manque de correspondance entre la géniture et la vie de plusieurs des grands personnages comme Henri VIII, Marie Tudor, Charles V ou lui-même⁸. À la différence de la plupart des opposants à l'astrologie, Sixtus pouvait revendiquer de longues années de pratique astrologique, et Jean-Baptiste Morin lui-même reconnaît qu'en matière de compétence, il surpassait de loin Pic de la Mirandole et Alessandro de Angelis⁹. Son ouvrage est apprécié parmi les adversaires de l'astrologie, et De Angelis, Boulenger, Pithoys et Caussin le citent à de nombreuses reprises¹⁰.

Au contraire, Mersenne s'intéresse plutôt à la relation logique qui relie la somme des expériences individuelles aux lois générales qui en sont tirées, en questionnant le processus inductif à partir duquel les astrologues déduisent d'expériences et de principes physiques les règles de l'astrologie judiciaire. De plus, les expériences ne sont pas chez lui « l'expérience commune » des influences célestes invoquée par les scolastiques, ou la confrontation rétrospective des horoscopes de naissance avec la réalité du destin de leurs propriétaires, mais l'observation répétée, précise et critique des phénomènes naturels qui sert à former les principes d'une science à la façon des axiomes en géométrie. C'est à la lumière de cette nouvelle conception des relations entre raison et expérience que Mersenne formule contre l'astrologie l'accusation de ne pas posséder de fondements dans l'expérience sensible ou la raison mathématique, et de n'être, dès lors, pas une science.

Dans cette perspective, la démarche de Mersenne constitue une approche résolument originale de la question de la légitimité de l'astrologie. Elle l'est encore plus, lorsqu'on la compare aux autres réfutations de l'astrologie qui paraissent tout au long du 17^e siècle, le *Traité des influences célestes* de Jean François, le *Discours contre l'astrologie iudiciaire* de David Derodon ou *Le tombeau de l'astrologie judiciaire* de Jacques de Billy, qui continuent de reprendre pour la partie philosophique de leur argumentation le même procédé d'argumentation que Pereira ou De Angelis, c'est-à-dire une réfutation de l'astrologie au

et motuum coelestium, III. De judiciis geniturarum, IIII. De revolutionibus, V. De exemplis centum geniturarum (Nuremberg : Johann Petreius, 1547).

⁸ Sixtus ab Hemminga, *Astrologia, ratione et experientia refutata* (Anvers : Christophe Plantin, 1583).

⁹ Jean-Baptiste Morin, *Astrologia Gallica* (La Haye : Adriaan Vlacq, 1661), 592A.

¹⁰ Angelis, *In astrologos coniectores libri quinque*, 280-320; Jules César Boulenger, « De tota ratione divinationis adversus Genethliacos », in *Opusculorum systema*, vol. 1 (Lyon : Antoine Pillehotte, 1621), 138-40, 169-70; Claude Pithoys, *Traité curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliques* (Sedan : P. Jannon, 1641), 127-28, 188, 190-91, 203, 228, 247.

moyen d'un discours aristotélicien sur la causalité céleste. Au contraire, tout comme Descartes ramène le problème de la vérité de la connaissance scientifique à celui de la détermination de ses principes, le minime pose la question de la légitimité de l'astrologie dans une perspective fondationnelle : abandonnant la réflexion causale, il cherche à mettre en évidence les principes d'après lesquelles l'astrologie prétend accéder à une connaissance de la nature. Néanmoins, chez Mersenne, cette démarche n'est pas constructive mais critique : il s'agit de montrer la fragilité et l'incohérence des principes qui fondent l'astrologie plutôt que déterminer les véritables principes de la connaissance. Malgré tout, cette critique n'est pas dénuée de prétentions épistémologiques puisque, en montrant pourquoi l'astrologie n'est pas fondée sur des expériences et des raisons recevables, le minime montre – par contraste – les critères qui définissent une bonne expérience et un bon argument rationnel.

1.2 Une critique de l'astrologie par ses fondements épistémologiques

Au cœur de la démarche de Mersenne se trouve l'étude des fondements de la doctrine astrologique – ce qu'il résume de façon très imagée dans la question 13 :

nous mettons à nu, après les avoir ébranlés, les fondements de la doctrine astromantique, pour les renverser ensuite sans effort, telles les murailles de Jéricho vibrant au son triomphant des trompettes résonnantes¹¹.

La première étape de cette démarche est facile. Elle consiste à définir le contenu de la doctrine astrologique, c'est-à-dire les différentes règles à suivre pour établir des prédictions. Au 17^e siècle, dans les principales universités européennes, l'exposé de l'astrologie veut se rapprocher de celui du *Tetrabiblos* de Ptolémée que l'érudition humaniste a favorisé au détriment des ouvrages traditionnels des astrologues arabes, en particulier celles d'Albumasar et d'Alcabitius, encore utilisés dans la première moitié du 16^e siècle, mais qui ne sont plus réimprimés ensuite. Mersenne choisit de s'appuyer sur les manuels les plus récents composés par les principaux professeurs d'astrologie des universités européennes : *l'Isagoge in astrologiam* de Giovanni Antonio Magini, titulaire de la chaire de mathématiques de l'université de Bologne, placé en introduction de ses éphémérides pour les années 1581 à 1620, le *Compendiaria ephemeridum ennaratio* de son rival David Origanus, professeur de

¹¹ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 983-984. « [...] doctrinae Astromanticae fundamenta primum emota detegamus, ut susque deque postea facillimo negotio, et quasi ludentes, ioque triumpho more clangentium ante Ierichuntinos parietes tubarum occinentes vertamus. »

mathématiques à l'université de Francfort, placé en introduction de ses éphémérides pour les années 1595 à 1630, et le *Tractatus astrologicus* d'Henrich Rantzau, qui n'est pas universitaire, mais dont l'ouvrage jouit d'une importante renommée¹². Il y ajoute, quoiqu'il leur assigne un rôle secondaire dans la définition des principes, des ouvrages comme le *Speculum astronomiae* attribué à Albert le Grand, le *De subtilitate* de Cardan (1550), le *De Stella nova* de Kepler (1606) ou le *De sensu rerum et magia* de Campanella (1620) qui intègrent le discours sur l'astrologie dans une description plus générale des relations entre les éléments du cosmos. On peut s'interroger sur la légitimité de cette démarche qui consiste à réduire la « doctrine de l'astrologie » à des ouvrages académiques. Elle correspond de fait à une stratégie adoptée plus généralement par les Jésuites dans les débats savants des 16^e et 17^e siècles, qui consiste à attaquer les théories adverses à partir de leur formulation la plus élaborée et la plus complexe, l'espérance étant qu'une fois le « champion » adverse vaincu, tous ses partisans se rangent à la suite du vainqueur.

La deuxième étape de la démarche de Mersenne est plus difficile : il s'agit de l'identification des fondements de la doctrine astrologique. Ici, le minime se heurte à un obstacle fondamental : comment étudier les fondements d'une discipline qui s'est construite en considérant cet aspect comme secondaire ? Si l'on prend l'exemple du *Tetrabiblos* de Ptolémée, l'astronome alexandrin n'offre pour toute justification des règles qu'il donne à

¹² La première édition de l'*Isagoge in astrologiam* de Magini est placée en introduction de ses éphémérides pour les années 1581 à 1620, régulièrement réimprimées : Giovanni Antonio Magini, « Isagoge in iudicariam astrologiam », in *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ad annos XL. Ab anno Domini 1581 usque ad annum 1620. Secundum Copernici hypotheses*, 1^{re} éd. (Venise : Damiano Zenario, 1582), 33-208. Mais Mersenne a vraisemblablement consulté l'édition de 1608, à laquelle sont ajoutés des *Supplementa* auxquels il fait référence col. 959 : Giovanni Antonio Magini, « Isagoge in astrologiam », in *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ab anno domini 1608 usque ad annum 1630 secundum Copernici observationes accuratissime supputatae et correctae et continuatae, ad longitudinem inclytiae Venetiarum urbis*, 1^{re} éd. (Francfort : Johann Theobald Schönwetter, 1608), 1-367. Le *Compendiaria ephemeridum enarratio* d'Origanus est placée en introduction de ses éphémérides pour les années 1595 à 1630, régulièrement réimprimées : David Origanus, « Compendiaria ephemeridum enarratio », in *Ephemerides novae annorum XXXVI, incipientes ab anno 1595, quo Joannes Stadii maxime aberrare incipiunt, et desinentes in annum 1630. Quibus praemissa est introductio seu compendiaria ephemeridum enarratio*, 1^{re} éd. (Francfort : Andreas Eichornius, 1599), 1-424. Le traité astrologique seul a été réimprimé après la mort d'Origanus à Marseille en 1645 par les soins du Padouan Giovanni Battista Seni (désigné curieusement comme « de Genève »), célèbre astrologue de Wallenstein, mais il s'agit peut-être d'une fausse attribution : David Origanus, *Astrologia naturalis sive Tractatus de effectibus astrorum absolutissimus* (Marseille, 1645). Cette édition existe également sous le titre *Astrologia Danica*. Heinrich Rantzau, *Tractatus astrologicus, de genethiacorum thematum iudiciis pro singulis nati accidentibus* (Francfort : Johann Wechel, 1593). Ce dernier ouvrage est réimprimé à Francfort en 1602 et 1633, et connaît une édition française en 1657 d'après une traduction de Jacques Alleaume, augmentée d'aphorismes rassemblés et traduits par Alexandre Baulgite : Henrik Rantzau, *Traité astrologique des jugemens des themes genethiaques pour tous les accidens qui arrivent à l'homme apres sa naissance*, éd. par Alexandre Baulgite, trad. par Jacques Alleaume (Paris : Pierre Ménard, 1657).

l'astrologie qu'un bref exposé que l'on trouve dans le livre 1 de son ouvrage, qui postule la relation de dépendance hiérarchie entre le monde céleste et le monde terrestre, la nature et la qualité des planètes, ainsi que des différentes parties du ciel. Il s'agit alors moins tant de fonder l'astrologie sur une doctrine causale précise que de montrer sa compatibilité avec une cosmologie d'inspiration aristotélicienne. Quant à l'origine des règles, Ptolémée témoigne lui-même qu'il a compilé des règles héritées des Anciens, forgées par une longue tradition d'observation aux origines obscures, dont il attribue l'origine aux « Égyptiens » et aux « Chaldéens ». La même observation peut être faite à propos du *Centiloque* pseudo-ptoléméen, encore considéré comme l'œuvre authentique de Ptolémée par de nombreux astrologues du 17^e siècle, qui n'est qu'une liste de cent aphorismes supposés aider à l'interprétation des horoscopes selon les règles exposées par le *Tetrabiblos*.

Steven Vanden Broecke qualifie cette absence de plus long développement sur la causalité astrologique dans le *Tetrabiblos* de « silence épistémique » (*epistemic secrecy*) qu'il interprète comme le fruit du constat que fait Ptolémée que la complexité des chaînes causales qui relient les astres à leurs effets perceptibles dans le monde sublunaire empêche l'art d'aspirer à une certitude factuelle¹³. La philosophie médiévale, dans sa tentative de rationalisation de l'astrologie, oppose au secret épistémique une approche réductionniste sur la base de la physique aristotélicienne, ou plutôt de l'interprétation alexandrine de la physique aristotélicienne qui aboutit à une « astrologisation de cosmos » et fait des astres le moteur de la génération et de la corruption des créatures sublunaires. Les effets des astres sont justifiés par l'existence de causalités intermédiaires : le philosophe arabe Al-Kindi défend ainsi l'existence de rayons célestes transportant des vertus occultes qui altèrent ensuite la matière sublunaire. Le débat scolastique sur l'astrologie se structure ainsi autour de la question des influences célestes dont il s'agit de déterminer les modalités et les limites.

Toutefois, il existe un écart conséquent entre le contenu de la doctrine astrologie telle qu'il est formulé dans les manuels d'astrologie et les collections d'aphorismes, et ses tentatives de réduction causale. Les différentes théories des influences célestes rendent assez peu compte de la diversité et de la complexité des aphorismes utilisés pour interpréter les horoscopes, tout comme elles ne rendent pas non plus compte d'éléments fondamentaux de la théorie

¹³ Steven Vanden Broecke, *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology* (Leiden et Boston : Brill, 2003), 21-22.

horoscopique, comme le concept de maison, d'ascendant, de seigneurie, de terme ou d'année climactérique. Comment justifier dans le cadre d'une approche réductionniste des influences célestes, sur la simple base de l'attribution aux astres de qualité élémentaires, voire de qualités occultes, un aphorisme comme l'aphorisme 31 du *Cenliloque* qui stipule « Alors que la planète qui domine la seigneurie tombera dans le lieu climatérique, en ce temps ou bien le seigneur de cette seigneurie mourra ou quelqu'un des plus relevés d'entre ses proches » ? Pic de la Mirandole, dans les *Disputationes* relève l'insuffisance des explications causales, et en France, dans la seconde moitié du 16^e, plusieurs astrologues, dont Jean Taxil et le certain « Mantice » mis en scène par Pontus de Tyard ou, plus tard, Jean-Baptiste Morin se rangent au constat que les chaînes causales qui expliquent les effets des astres sont largement ignorées¹⁴.

Sur ce point, les astrologues qui servent de référence à Mersenne ne vont guère plus loin que Ptolémée. David Origanus, dans sa traduction par Antoine de Villon, explique ainsi que « les principes de iugemens [de l'astrologie] » ne sont que « la nature et qualitez des planettes et autres estoilles, la vertu de quelques parties du Ciel, et le meslange des toutes ces choses : desquelles Ptolémée a amplement traité au premier de son quadripartitum », c'est-à-dire une théorie causale des influences célestes. Pour le reste, l'argument des « expériences » sans plus de précision, couplé à celui de l'autorité que leur confèrent leur ancienneté est la justification la plus couramment invoquée en faveur de la validité des règles de l'astrologie judiciaire.

Dans le projet de clarification des fondements de l'astrologie défendu par Mersenne, un tel exposé est jugé imprécis, et le minime va s'attacher à préciser lui-même les différents types de règles qui structurent le discours des astrologues. Il identifie trois principaux types

¹⁴ Pontus de Tyard, *Mantice : discours de la verité de divination par astrologie*, éd. par Sylviane Bokdam, Textes littéraires français 383 (Genève : Droz, 1990), 138. « Si la difficulté (dit-il) de pouvoir atteindre à la parfaite cognoissance d'une doctrine, est espouventail suffisant pour empescher le studieux d'y employer le temps et son esprit : je confesse celle partie de Philosophie devoir estre laissée, qui recherche les causes efficientes et universelles des corps inferieurs par le mouvement et puissance des Astres : et qui par observation et vraye experience nous apprend à découvrir par préscience la temperature des choses Elementaires et les humaines inclinations. » Jean Taxil, *L'astrologie et physiognomie en leur splendeur* (Tournon : Robert Reynaud, libraire juré d'Arles, 1614), 112. « « Nous [...] confessons estre veritable qu'on ne peut demonstrier les raisons des observations, et reigles de l'Astrologie ». Morin, dans *Astrologia Gallica*, décrit à de nombreuse reprise ses doutes passés envers l'astrologie, même s'il affirme qu'il a ensuite réussi à découvrir les véritables raisons de l'astrologie. Par exemple, à propos de Sixtus ab Hemminga, devenu sceptique au sujet de l'astrologie, il affirme : « credibile est, idem Sixto ab Hemminga quod mihi olim accidisse ; Nempe quod plurium etiam mirabilium experientiarum illectus specimine, voluerit quo pollebat ingenio ipsius scientiae penetrabilia, hoc est principia, rationes et fundamenta scrutari : Ac in eo obstupuisse, quod adeo celebris scientia pluribus atque figmentis quam genuinis rationibus innixa videretur. » (Morin, *Astrologia Gallica*, 592A.)

d'assertions. 1) Il y a d'abord les théories de philosophie naturelle qui offrent une explication causale de l'astrologie comme l'âme du monde (auxquelles il dédie la q. 11) ou l'attribution de qualités aux astres et de vertus occultes aux rayons célestes (*idem* : obj. 13, ch. 21-22, q. 12). 2) Il y a ensuite les objets théoriques dont l'astrologie postule l'existence comme les aspects astrologiques, la domification, les significations, ou les triplicités (*idem* : q. 13, *Préludes de l'Harmonie universelle*). 3) Il y a enfin les règles non systématisées supposées guider l'interprétation des horoscopes, les aphorismes (*idem* q. 12). Mersenne n'attribue pas à chacune de ces catégories un terme précis : il les appelle de façon indifférenciée « fondements » (*fundamenta*) ou « principes » (*principia*). Néanmoins, le fait qu'il les aborde en des lieux différents montre une distinction *de fait* à défaut d'une catégorisation explicite.

Cette étape d'identification effectuée, l'étape suivante est la réfutation à proprement parler. Mersenne va s'attacher à montrer que ces assertions ne sont pas fondées « par des raisons », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas cohérentes ou compatibles avec les principes généraux de la philosophie naturelle, ou qu'elles ne sont pas fondées « par l'expérience », c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être raisonnablement induites à partir de ce que l'on observe des effets des rayons lumineux ou des propriétés des objets sublunaires.

Voilà pour la méthodologie générale qu'emploie Mersenne pour réfuter l'astrologie. Sur ce point, sa façon de procéder est la même que pour toutes ses autres réfutations de théories philosophiques, avec des nuances notables cependant. Généralement, Mersenne s'attaque à un auteur particulier qu'il considère comme la source ou la formulation emblématique d'une théorie. Cette conception de l'erreur s'inscrit dans une vision à la fois aristotélicienne et chrétienne d'un monde se corrompant de plus en plus depuis sa création, et où toute théorie fautive est toujours une « nouveauté » introduite par un individu qui, sous l'inspiration du démon, égare un peu plus le lointain héritage de la science d'Adam. Mais elle répond aussi à une stratégie rhétorique, héritée des jésuites, visant à identifier clairement les ennemis de la chrétienté. Le minime agit ainsi lorsqu'il s'attaque aux conceptions immanentistes de Dieu, qu'il rapporte aux thèses de Giordano Bruno, ou à la kabbale chrétienne, qu'il rapporte aux thèses de Fludd. Dans le cas de l'astrologie, on retrouve quelques traces de cette façon de procéder « par auteur » lorsque Mersenne réfute la théorie de l'horoscope des religions, attribuée à Pierre d'Ailly et Cardan, ou lorsqu'il dit vouloir composer une réfutation précise de tous les livres astrologiques de Ptolémée – ce qu'il ne fera jamais. Néanmoins, lorsqu'il s'agit

d'astrologie, il a tendance plus généralement à considérer les auteurs comme de simples références : conscient de s'attaquer à une discipline qui ne se réduit pas à un auteur particulier, le minime cherche à donner à sa réfutation le caractère le plus général possible en ne précisant pas l'origine des thèses qu'il réfute.

2 L'astrologie au prisme d'une nouvelle conception de la science

Après avoir identifié les différents fondements de l'astrologie, Mersenne les réfute au nom d'une nouvelle conception de la science fondée sur une approche inductive et expérimentale de la philosophie naturelle. Il s'attaque en premier lieu à la théorie physique des influences célestes, que l'approche réductionniste aristotélicienne des scolastiques, puis les *novatores* partisans de l'astrologie comme Campanella et Kepler, avait élevé au rang de principal fondement de l'astrologie. Signe de l'importance de la question, le minime en parle dans chacun des principaux exposés sur l'astrologie des *Quaestiones in Genesim* : l'objection 13, les chapitres 21 et 22, et les questions 11 et 12. Il y revient également dans ses ouvrages postérieurs : les *Questions physiques* et les *Préludes à l'harmonie universelle*.

2.1 Des causes lointaines aux causes proches : l'inversion de la réflexion causale sur les influences célestes

2.1.1 Le recentrement du débat sur la causalité proche

Dans les principales traditions philosophiques héritées de l'Antiquité (aristotélicienne, platonicienne et stoïcienne) la question des influences célestes est discutée dans le cadre d'un discours général sur la nature du cosmos qui définit les relations entre monde supralunaire et monde sublunaire. Il s'agit alors de partir de la cause première, le mouvement du premier mobile, pour ensuite en arriver par déduction aux causes secondes qui sont les mouvements des astres, leurs influences, puis les effets de ces influences sur le monde sublunaires. Cette approche est parfaitement illustrée par l'exposé classique de la philosophie d'Aristote, que la tradition universitaire introduit par l'exposé des principes généraux de la *Physica*, qui est suivi par la description du cosmos de la sphère la plus extérieure vers la sphère intérieure du traité *De caelo* et qui s'achève enfin par l'exposé des causes proches dans le monde sublunaire avec le traité *De generatione et corruptione* (plus connu au 17^e siècle à Paris sous le titre *De ortu et interitu*). On la retrouve également dans l'aristotélisme alexandrin du *De incantationibus* de

Pomponazzi ou le *De caelo* de Cremonini qui part de l'idée d'Intelligence divine, cause première et universelle de toute chose, pour ensuite caractériser les intelligences particulières des astres, causes secondes nécessaires entre la cause première et les causes particulières du monde sublunaire, pour enfin arriver au monde sublunaire au terme de cette chaîne causale qui s'organise selon le dessein de la Providence divine¹⁵. On la retrouve dans les cosmologies d'inspiration platonicienne de Patrizi ou Juste Lipse qui partent de la définition de l'essence de Dieu pour en déduire la caractérisation de l'âme du monde, et de là, la nécessaire relation d'harmonie et de sujétion entre le macrocosme et le microcosme.

Contre cette approche cosmologique et universaliste, Mersenne déplace le débat en délaissant la question de l'origine de la chaîne causale des influences, pour se concentrer sur celle de son terme, c'est-à-dire la mise en évidence des effets sublunaires des influences célestes. Ce déplacement a deux conséquences importantes. Premièrement, le processus causal au cœur de l'investigation n'est plus le même : alors que dans le premier, d'après la classification aristotélicienne des quatre types de causes, ce sont surtout la causalité formelle et la causalité finale qui sont au centre de l'investigation, dans le second cas c'est la notion de causalité efficiente qui prime. Deuxièmement, le processus logique n'est plus le même : alors que dans le premier cas, il s'agissait principalement de *déduire* de la nature du cosmos les propriétés des influences célestes, dans le second cas, Mersenne s'intéresse à ce qu'il est possible d'*induire* sur les propriétés des astres et leurs influences à partir de l'expérience sensible.

2.1.2 L'abandon des causes formelles et finales : âme du monde, Providence et causalité céleste

En rouvrant le débat philosophique sur l'astrologie, Mersenne est en phase avec l'actualité scientifique. Néanmoins, du point de vue de la théologie, sa position est contestable. Voilà près d'un demi-siècle que ses confrères parisiens ont insisté sur la nécessité d'adopter les méthodes argumentatives de la théologie positive pour appuyer sur la Tradition la doctrine

¹⁵ Pietro Pomponazzi, *Petri Pomponatii, ... Opera. De naturalium effectuum admirandorum causis. Et de incantationibus liber : item de fato : libero arbitrio : praedestinatione : providentia Dei, libri V, ... [Praecedit epistola Guilhelmi Grataroli.]*, éd. par Guglielmo Gratarolo (Basileae : ex officina Henricpetrina, 1567); Cesare Cremonini, *Disputatio de coelo in tres partes divisa : de natura coeli, de motu coeli, de motoribus coeli abstractis. Adjecta est apologia dictorum Aristotelis : de via lactea, de facie in orbe lunae*, 1 vol. (Venise : T. Balionus, 1613). Sur l'aristotélisme alexandrine de Cremonini, on peut consulter : Léopold Mabillean, « Etude historique sur la philosophie de la renaissance en Italie: Cesare Cremonini » (Paris, Hachette, 1881).

chrétienne concernant l'astrologie. Dans la question 12 des *Quaestiones in Genesim*, il décide ainsi de fixer le cadre de sa discussion sur les influences célestes. Distinguant deux discussions différentes sur l'action des astres, celle qui porte sur les événements qui dépendent du libre arbitre, et celle qui porte sur les événements qui dépendent uniquement des causes naturelles, c'est-à-dire sur les météores et les humeurs, il défend la légitimité d'une approche purement physique de la seconde question, lui permettant ainsi de laisser temporairement de côté l'usage de l'argument d'autorité.

La distinction qu'invoque Mersenne est héritée de la scolastique, ce qui lui permet de faire valoir son orthodoxie. Depuis le Moyen âge, la philosophie scolastique distingue dans son enseignement, d'une part, l'étude de la causalité céleste comme théorie philosophique générale, d'autre part, l'étude des théories propres à l'astrologie judiciaire comme les nativités, les révolutions, les interrogations ou les élections. La première en particulier est la plus importante, puisqu'elle sert à définir les bornes de l'astrologie naturelle, et donc de l'astrologie légitime, par opposition à l'astrologie superstitieuse, qui met en œuvre des causes surnaturelles possiblement diaboliques. C'est cette première approche qui est désignée lorsque l'on parle des « influences célestes » que John North qualifie de « major premise of astrology¹⁶ » – une affirmation à nuancer¹⁷. Dans les cours de philosophie médiévaux, elle est généralement introduite par la question « an astris influant », qui est encore traitée dans les cours de physique scolastique de la seconde moitié du 17^e siècle en France. On y cherche à savoir si les astres exercent une quelconque influence autre que la lumière et la chaleur sur le monde sublunaire.

Cette question ne s'organise pas autour d'une théorie unique, mais plutôt d'un ensemble de lieux communs qui questionnent les liens entre le monde supralunaire et le monde sublunaire des points de vue ontologiques, théologiques et physiques : le gouvernement divin et la réalisation du dessein divin par l'intermédiaire des causes secondes que sont les astres,

¹⁶ John D. North, « Celestial Influence - the Major Premiss of Astrology », in « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, éd. par Paola Zambelli (New York : Walter de Gruyter, 1986), 45-100, <https://doi.org/10.1515/9783110852134.45>.

¹⁷ Ceci est vrai concernant le débat philosophique, mais comme le précise avec justesse Rienk Vermij, le débat sur l'astrologie ne se restreint pas à la question des influences célestes. Mersenne en est d'ailleurs la preuve. D'un côté, dans la pratique, beaucoup d'astrologues du 17^e siècle ne se préoccupent guère des fondements philosophiques de leur art. De l'autre, la question des influences est encore débattue bien après l'abandon de fait de l'astrologie judiciaire dans les universités : Rienk Vermij, « The marginalization of astrology among Dutch astronomers in the first half of the 17th century », *History of Science* 52, n° 2 (2014) : 153.

la supériorité ontologique des cieux, la causalité universelle ou spécifique qu'ils exercent sur les corps sublunaires, ou encore la nature des rayons célestes et des influences des planètes. Dans ce cadre, la question de la causalité céleste est moins centrée sur la causalité immédiate et effective que sur les causes finales et les dépendances ontologiques entre la terre et les cieux. Les propriétés des influences célestes sont ainsi *déduites* à partir de propriétés plus générales du cosmos.

La reprise de la distinction entre causalité naturelle et causalité surnaturelle par Mersenne, ne s'accompagne pas d'une reprise de l'approche scolastique des influences célestes. Une fois de plus, le minime joue la carte de « la nouveauté sous couvert de la tradition », et propose une nouvelle approche du débat causal tout en laissant entendre qu'il se place dans la continuité du débat scolastique. Dans la question 12, et dans toute sa réfutation, il n'aborde absolument pas ces thématiques de discussion, pour se concentrer uniquement sur un seul type de causalité : la vertu de la lumière céleste. Si le minime ne justifie pas son choix explicitement dans le cas de l'astrologie, cette nouvelle approche s'inscrit dans la critique générale qu'il développe contre l'approche aristotélicienne de la causalité et de la certitude de la connaissance. En effet, pour le minime, la réalité des choses et les principes de la nature demeurent masqués puisqu'il est impossible aux hommes de connaître les causes intimes de chaque chose et l'intégralité des accidents, en particulier dans le cas des corps célestes dont il n'est pas possible d'obtenir une expérience directe. Dès lors, les explications causales, dès qu'elles sortent du cadre immédiat des phénomènes, sont des explications vides, comme il l'explique à propos des théories de l'âme du monde dans *l'Impiété des déistes*, où il met en avant le fait qu'il est impossible de déduire l'existence d'une forme universelle à partir des formes particulières déduites des divers accidents du monde, et que le postulat d'une telle forme n'apporte aucune connaissance supplémentaire à propos des divers effets de la nature :

Premièrement, je maintiens que la supposition d'une âme universelle ne nous donne pas plus de lumière, ni de facilité pour Philosopher car lorsque je vous demanderai, par exemple, pourquoi l'ambre, et le cristal attirent la paille, je ne serai ni plus savant, ni plus satisfait, si vous me répondez que c'est l'âme du monde, qui produit cet effet selon la rencontre des divers accidents, par lesquels elle est bornée, et circonscrite, que si vous me disiez que cela vient de la particulière propriété de la forme spécifique, qui fait que l'ambre a cette vertu : car posons le cas que toute la différence, qui est entre l'ambre, et

un morceau de bois, procède seulement des divers vêtements, accessoires, ou circonstances, qui se retrouvent en l'un, et en l'autre, comment saurai-je la vraie distinction de ces accidents, et comment est-ce que je les pourrai connaître plus clairement ? vu que nous voyons beaucoup de choses, desquelles les accidents extérieurs sont semblables, et néanmoins ils ont divers effets.

D'abondant nous ne pouvons rien voir que la quantité, la figure, la lumière, ou la couleur des choses, car nous n'apercevons point les accidents internes ; et les externes que nous voyons, ne sont pas moins cachés à notre esprit que les internes ; que nous servira donc cette forme universelle ? Et puis cette âme ne nous est non plus connue que les accidents : c'est donc parler sans fondement, sans expérience, et sans raison, que de mettre cette forme en avant.

N'est-il pas plus à propos de retenir les formes particulières, puisque les effets semblent nous conduire tout droit à cette pensée, car il faut que les effets extérieurs viennent de quelque cause intérieure, et que les différents effets procèdent de principes différents, car il n'y a que le premier principe, lequel, nonobstant son unité, peut faire telle multiplicité, et diversité d'effets, qu'il lui plaît (cette forme universelle ne pouvant faire le même). Certainement j'aimerais mieux dire qu'il n'y aurait que des accidents au monde, et que Dieu serait le principe universel, qui ferait agir, ou qui agirait en toutes choses, et qui maintiendrait la composition de chaque individu (s'il fallait nier les formes particulières), que d'introduire une âme universelle.

Au reste s'il y avait une forme universelle, pourquoi Dieu aurait-il fait tant de divers accidents ? vu que la forme, et les accidents doivent avoir une si grande correspondance, qu'ils puissent s'accorder ensemble ; c'est pourquoi s'il n'y avait qu'une forme, il ne faudrait qu'une sorte d'accidents : mais comme il y en a plusieurs, aussi disons-nous qu'il y a plusieurs formes, les unes requérant un tel mélange d'accidents, les autres en demandant un autre.

N'importe qu'il n'y ait qu'une même matière première, qui est incorruptible, car cela était nécessaire pour la transmutation, la corruption, l'altération, et la génération des individus, afin qu'il y eût un sujet commun, sur lequel tous ces mouvements se pussent exercer : il était nécessaire que Dieu fournît une matière à la nature, comme il est nécessaire que la nature fournisse une matière à l'art, autrement l'art, et la nature demeureraient sans pouvoir opérer, et par conséquent frustrés de leur fin, et de leur intention.

Vous voyez donc que cette âme prétendue ne nous donne pas plus de lumière, ni de facilité pour la Philosophie, que font nos formes particulières ; et par ainsi que nous ne saurions non plus donner raison des effets, que nous apercevons tous les jours, par cette âme universelle, que par les formes particulières ; car je vous prie quelle raison me rendra le Platonicien, ou le Pythagoricien, quand on l'interrogera pourquoi l'Aimant attire le fer, et se tourne vers le Pôle ? Dira-t-il pas que c'est l'âme universelle, qui regarde vers ce lieu, et qui y attire ses accidents, ou qui connaît, et aime l'étoile Polaire, et le fer, et laquelle désire retourner à sa source ? Nous voilà fort doctes par cette réponse ; n'attendez point de meilleures raisons de ces gens-là, car ils ne sauraient vous en donner. Ne vous semble-t-il pas être aussi satisfait, quand les Péripatéticiens vous répondent que cet effet vient de la forme particulière de l'Aimant, laquelle nous est inconnue, et qu'on appelle spécifique ? assurément vous ne recevrez non plus de satisfaction des uns que des autres, sur les effets, la cause desquels est cachée dans l'intérieur des individus¹⁸.

Dès lors, Mersenne applique la règle d'un « agnosticisme causal » pour les théories cosmologiques qui doivent se borner à rendre compte des phénomènes. On retrouve cette façon de procéder dans la question 14 où le minime aborde la question des luminaires (Soleil, Lune et étoiles) en expliquant sur de longues pages les questionnements savants relatifs à la mesure de la distance, de la grandeur, de la forme ou du mouvement de chaque astre, mais sans discuter sur leur nature, leurs qualités ou leurs influences¹⁹. On le voit encore dans la question 7, à propos de la solidité des cieux, où les différentes théories explicatives ne sont comparées que par leur capacité à rendre compte des observations astronomiques : le minime affirme en reprenant les propos du professeur de Louvain Thomas Fienus que les cieux dans lesquels se meuvent les planètes sont « de façon non improbable » liquides comme l'air²⁰ ; mais il ajoute, d'après Tanner, qu'il n'est pas « absurde » de croire à la solidité des sphères célestes²¹. On le voit également dans sa discussion sur les modèles héliocentrique et géocentrique du monde : pour le minime, dans le discours physique, seul compte le fait de rendre compte des phénomènes, et sa seule objection à la doctrine de Copernic et le fait que l'on n'observe pas de parallaxe dans le mouvement des étoiles fixes.

¹⁸ Marin Mersenne, *L'impiété des déistes*, vol. 2 (Paris : Pierre Bilaine, 1624), 372-78. Marin Mersenne, *L'impiété des déistes*, éd. par Dominique Descotes (Paris : Honoré Champion, 2005), 628-30.

¹⁹ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1011-1030.

²⁰ Mersenne, col. 843.

²¹ La discussion sur le sujet est résumée par Hine dans : William L. Hine, « Mersenne and Copernicanism », *Isis* 64, n° 1 (1973) : 21.

Ainsi, l'approche de la question de la causalité céleste par Mersenne est guidée par le souci d'éviter toute discussion à propos des théories cosmologiques sur le gouvernement divin, l'âme du ciel ou la supériorité ontologique des cieux. Toutefois, son souci d'exclure ces discussions n'est pas sans poser de problème, car ces théories ont aussi des implications apologétiques. Comme Daniel Garber l'observe, dans les années 1620-1630, le minime souscrit à une forme « aristotélisme culturel » qui consiste à prendre la défense des thèses du Stagire contre nouvelles doctrines les *novatores*, afin de préserver l'ordre religieux et social mis à mal par les luttes religieuses²². Ainsi, afin de montrer sa solidarité intellectuelle avec l'Université de Paris et le concile de Trente, Mersenne s'attache autant qu'il le peut à accorder différentes concessions à l'aristotélisme scolastiques, même s'il doute du bien-fondé de ces thèses.

C'est le cas en particulier sur la question des intelligences célestes. Il est courant en effet, dans l'aristotélisme scolastique, d'associer à chaque orbe un agent capable de volonté, un « ange » ou une « intelligence », chargé de guider leur mouvement, plutôt que d'attribuer ce dernier à l'action directe de Dieu. La nature et les modalités du lien entre l'intelligence et les orbites font l'objet d'interprétations diverses : s'agit-il de moteurs séparés ou de formes informantes ? Le mouvement de l'orbe est-il le fruit d'un « impetus » imprimé à la sphère ou bien résulte-t-il d'un désir intellectuel et d'un amour que porte l'âme de la sphère à son intelligence ? À la fin du 16^e siècle, parmi les aristotéliens, il est d'« opinion commune » considérer ces intelligences comme des moteurs séparés qui provoquent le mouvement des corps célestes en agissant sur eux par mouvement local en leur imprimant une force. Dans la question 7 (art. 9), Mersenne ne répugne pas à cette hypothèse, qu'il dit préférer aux excentriques et des épicycles qui n'ont aucune réalité physique, et à laquelle il estime que ni les philosophes, ni les théologiens catholiques ne s'opposent. Mais il affirme également que, pour ne pas multiplier les essences sans nécessité, il concède aussi que les cieux peuvent se mouvoir par eux-mêmes, et semble pencher en faveur de cette deuxième option²³.

²² Daniel Garber, « On the Frontlines of the Scientific Revolution: How Mersenne Learned to Love Galileo », *Perspectives on Science* 12, n° 2 (2004) : 135-63.

²³ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 844. « Enimvero cum ipsi Peripatetici coelorum intelligentias motrices admittant, a quibus nec Philosophi, nec Theologi Catholici abhorrent, quorsum obsecro nos ipsos tot eccentricorum, et epicyclorum funiculis constringimus, quibus ita mens alligatur, ut vix illa sigmenta percipere possit, quascumque tandem in illorum circularum intelligentiam assequendam figuras, quaecumque schamta, quoscumque circulos, et polos circino describeris, vel lignos, charta, et aere fabricaveris, vel etiam Archimedis instar, vitro concluderis : Nunquid Angelis munus id commissum est, ut stellas, et erroneas globos huc

L'enjeu apologétique qui motive les *Quaestiones in Genesim* met parfois à mal l'apparent détachement de Mersenne. Dans le chapitre 21 (col. 567-572), où il s'attaque à l'explication des prodiges par l'action des intelligences célestes, le minime se retrouve dans une impasse. D'un côté, au cas où il souscrirait à l'existence d'intelligences identifiables à des anges, étant donné qu'il a déjà accordé aux anges la capacité d'accomplir des miracles, il serait forcé de concéder à Pomponazzi la possibilité de mettre en relation astres et prodiges, laissant également la porte ouverte à la magie céleste. De l'autre, nier l'existence des intelligences revient à rejeter les doctrines thomistes du gouvernement divin ainsi que toute une tradition de théologie angélique qui, à la suite du pseudo-Denys l'Aréopagite, dresse un parallèle entre la hiérarchie angélique révélée par la Bible et la hiérarchie des intelligences célestes du cosmos aristotélicien scolastique. Une telle attitude serait contraire au postulat concordiste que soutient la réflexion du minime et qui suppose que la véritable philosophie naturelle vient toujours confirmer la justesse de la doctrine chrétienne.

Dès lors, le minime se voit forcé d'entrer dans un débat théologique sur les limites de la causalité céleste. Toutefois, plutôt que rouvrir le débat sur le gouvernement divin, il se contente de souscrire aux thèses augustinienes refusant aux anges la capacité d'altération et de génération, en ne leur attribuant que le mouvement local pour limiter la capacité d'action des intelligences²⁴. Il ne s'en sort qu'en concédant aux intelligences la capacité d'accomplir « quelques miracles », mais refuse toutes les explications des « athées » en clamant que celles-ci contreviennent à l'ordre de la Providence²⁵. Cet argument final, sans grande force, illustre le fait que Mersenne n'entre qu'à contrecœur dans la discussion sur la causalité céleste et ne le fait que parce qu'il tombe sur une difficulté théologique. C'est vraisemblablement pour éviter une situation similaire que le minime, dans la question 12, au lieu d'entrer dans le débat sur la causalité céleste, préfère renvoyer à des autorités qui se positionnent avec des arguments aristotéliciens dans le débat sur la causalité astrologique, Pic

illuc deferant, hac, et illa pernitate rapiant, quibus illos quotidie circumagi perspicimus ? An ipsi industria, an sapientia, an vires deficiunt, quibus hasce motiones exequi valeant ? Illud ergo demus Angelis, si coelos ab ipsi moveri concesserimus, ne contra Philosophorum decretum entia sine ulla necessitate multiplicemus. »

²⁴ Mersenne, col. 570. « Ubi vero subitae alterationes, vel generationes factae sunt, quae natura sua diuturnum tempus desiderabant, illud ab Angelis fieri non potuit cum nihil praeter localem motum agant, nisi activa exteriora passivis applicent. »

²⁵ Mersenne, col. 570. « Omitto miracula, in quibus aliqua creatio intercedit, ad quam Angeli nequidem ut instrumenta concurrere possunt, si D. Thomae sententiam amplectamur, qui id asserit 1. p. q. 45 a. 5 adversus Avicen[nam] et Magistrum Sent[entiarum] quia nihil conferre possunt neque motum, neque aliud quidpiam, ubi nihil est. »

de la Mirandole, Pereira et De Angelis, et affirmer qu'elles ont déjà tranché la question, sans même évoquer leurs arguments :

Nous n'allons pas aborder pour l'instant dans cette partie ce qui fait les astres causes du futur, ce qui est apparu suffisamment combattu par Pic, Pereira, De Angelis et beaucoup d'autres, ni toutes ces choses que clament les astrologues effrontés ; ce que nous nous hâterons de faire une fois pour toutes, si Dieu le veut²⁶.

Il s'agit alors d'éviter d'entrer dans un débat qu'il juge inutile tout en évitant de s'opposer frontalement à Aristote.

2.2 Le nouveau rôle de l'expérience sensible (1) : les propriétés des influences célestes et les vertus occultes

Après avoir défendu un « agosticisme causal » à propos des causes lointaines des influences célestes et de toute description au moyen des causes formelles et finales, Mersenne s'attaque au seul point à propos duquel il reconnaît qu'une connaissance est possible : la causalité céleste efficiente, par la détermination des propriétés des influences célestes, c'est-à-dire les vertus des rayons célestes.

Dans les *Quaestiones in Genesim* tout comme dans ses ouvrages plus tardifs, Mersenne suppose un modèle optique des influences célestes et considère que s'il existait des influences célestes autres que la lumière et la chaleur, elles se comporteraient comme des rayons lumineux. Il affirme explicitement son hypothèse dans la q. 13 à propos de l'influence du signe de la Vierge, qui est l'ascendant dans l'horoscope du Christ : « [Le Christ] est né sous le signe de la Vierge ne pouvait encore émettre ses rayons de lumière ou ses influences sur (*lit.* : dans) le Christ – si l'influence se diffuse bien à la façon de la lumière²⁷ ». Sur ce point, il ne fait que reprendre une longue tradition qui remonte à la théorie des rayons célestes d'Al-Kindi exposée dans le *De radiis*, où le savant de Bagdad décrit les influences des planètes en termes de rayons lumineux obéissant aux règles de l'optique, chaque planète émettant selon sa

²⁶ Mersenne, col. 973-974. « non enim in praesenti hanc partem agitamus, quae facit astra causas futurorum, quae satis a Pico, Pererius, de Angelis et multis aliis impugnata, et quicquid proterui Astrologi clament, expugnata videtur quod etiam aliquando, si Deus ita voluerit, non impigre facturi sumus ».

²⁷ Mersenne, col. 977. « tamen dum oriretur Virgo, nondum poterat radios lucis, aut influxus emittere in Christum (si eo modo se diffundat influentia ac lumen) ».

nature un rayon d'une espèce différente²⁸. Le modèle optique des influences célestes, également défendu par Kepler et, plus tard, Jean-Baptiste Morin dans *l'Astrologia Gallica*, permet à Mersenne d'avancer plusieurs objections contre le caractère efficace des influences célestes par le biais d'analogies avec des sources lumineuses²⁹ : par exemple, dans le ch. 13 des *Questions inouyes*, où il explique que l'ascendant d'un horoscope ne devrait pas être localisé sur l'horizon, mais sur le milieu du ciel, puisque les rayons sur l'horizon ont moins de force qu'au zénith et sont déviés par les vapeurs du ciel³⁰.

Ceci posé, sa question est la suivante : est-il possible d'argumenter en faveur de l'existence d'influences célestes autre que la lumière et la chaleur, comme le font les astrologues ? En effet, étant donné que ces influences provoquent des effets dans le monde sublunaire, il serait possible, à partir de l'expérience sensible, de les mettre en évidence, et ainsi déduire les propriétés des causes supralunaires qui les ont engendrées. Le minime utilise parfois, à la façon des scolastiques, le terme de vertu occulte pour désigner ces influences, mais il avoue que le terme n'est pas réellement approprié puisqu'il traduit l'ignorance de la cause plutôt qu'une propriété spécifique, tout comme le terme correspondant de qualité occulte (la qualité occulte étant à l'origine de la vertu occulte)³¹. La thèse de Mersenne est double : non seulement les expériences que revendiquent les astrologues pour prouver l'existence de ces vertus sont fallacieuses, mais l'opération d'induction qui a permis de les déduire est pareillement déraisonnable.

À différentes reprises dans sa réfutation de l'astrologie, en particulier dans celles dans la partie apologétique, Mersenne s'intéresse aux manifestations supposées des influences occultes des astres. Dans l'objection 13, il cite ainsi Pomponazzi, Cardan et Ptolémée, qui voient dans les prodiges naturels la preuve la plus évidente de l'existence de vertus

²⁸ Le texte a été édité avec une importante introduction par : Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, « Al-Kindi : De radiis », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 41 (1974) : 139-260. Sur le point particulier de l'interprétation astrologique de la théorie d'Al-Kindi : Darrel H. Rutkin, *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, Archimedes. New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology (Cham : Springer, 2019), 72-75.

²⁹ Sur le modèle géométrique des rayons célestes chez Kepler : Patrick J. Boner, *Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul* (Brill, 2013), 34.

³⁰ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 977. On peut trouver une remarque similaire dans les *Préludes* à propos des signes du zodiaque qui gouvernent les régions terrestres : [Marin] [Mersenne], *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* (Paris : Henri Guénon, 1634), 55-56.

³¹ Marin Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice* (Paris : Henri Guénon, 1634), 109.

spécifiques conférées par les astres³². Les prodiges naturels, comme les vertus prophétiques conférées par certaines pierres, ne peuvent être réduits aux qualités usuelles des éléments sublunaires, ce qui prouve l'origine céleste de ces vertus. Cela est confirmé par le fait qu'elles ne peuvent être mise en œuvre que lors de certaines conjonctions astrales comme l'affirment les lapidaires médiévaux. Ainsi, il existe bien des qualités spécifiques conférées par les astres transmises par le moyen des rayons célestes. Cet appel aux prodiges n'est pas isolé : il est invoqué par Albumazar en faveur de sa théorie des grandes conjonctions, et par le *Speculum astronomiae* attribué à Albert le Grand pour expliquer les propriétés des talismans ; Pomponazzi affirme fonder sa doctrine du gouvernement divin par les astres « *ex historiis*³³ », c'est-à-dire sur la base des nombreux témoignages de prodiges relatés par les historiens antiques et les lapidaires médiévaux ; et Marsile Ficin utilise les exemples relatés par Jamblique et Porphyre sur les statues prophétiques pour argumenter en faveur d'une nature spirituelle de l'action des astres.

La critique de Mersenne se porte sur le fondement empirique de cette doctrine des vertus prodigieuses. Elle s'intègre dans une critique plus générale de la doctrine aristotélicienne des qualités, qui apparaît pour la première fois dans les *Quaestiones in Genesim* et qui devient de plus en plus sévère au fil des publications du minime³⁴. Dans les *Quaestiones in Genesim*, sa position reste encore modérée : il continue d'utiliser les qualités élémentaires que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide, et explique par une qualité spécifique la répulsion de l'homme pour le serpent ou d'autres effets merveilleux de la nature³⁵. Néanmoins, il rejette l'existence de vertus exceptionnelles comme la connaissance du futur, l'interprétation des songes, la capacité de guérir ou de rendre malade, et il remet en question les concepts de sympathie et d'antipathie, qu'il rejette définitivement dans les *Questions physiques et mathématiques*³⁶.

³² Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 379-382.

³³ Pietro Pomponazzi, *De incantationibus*, éd. par Vittoria Perrone Compagni et Laura Regnicoli, *Lessico intellettuale europeo* 110 (Firenze : L. S. Olschki, 2011), 152.

³⁴ Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., *L'histoire des sciences* (Paris : J. Vrin, 1971), 370-72.

³⁵ Lenoble, 365.

³⁶ Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, 109-11.

2.2.1 Le rejet des sources anciennes

La critique de la base empirique des influences célestes est d'abord une critique des sources littéraires qui témoignent de ces effets. Mersenne, qui considère que la falsification de la vérité est fréquente chez les astrologues (« à côté d'une seule vérité, ils mettent mille mensonges³⁷ », affirme-t-il, paraphrasant Augustin), considère également que les sources historiques de l'astrologie ne peuvent être utilisées comme des preuves empiriques de l'existence de certains phénomènes naturels. À l'image de Kepler et Bacon, qui nient toute autorité aux témoignages du passé en matière d'astrologie, le minime rejette la valeur probante des récits de prodige. La raison qu'il avance est néanmoins inattendue : en effet, il n'oppose pas à ces récits le fait qu'ils soient des sources de seconde main dans la connaissance de la nature, mais plutôt le fait qu'ils soient des sources non fiables car païennes.

Ce point est particulièrement intéressant car il permet de préciser l'éloge fait de la « lecture du livre de la nature » lancé par plusieurs savants de première moitié du 17^e siècle, et dans lequel l'historiographie a reconnu l'un des traits caractéristiques du renouveau scientifique de la période moderne conjointement avec la « critique des Anciens » : contre une conception humaniste associant la vérité aux témoignages scripturaires de la parole de Dieu (la Bible) et de la connaissance des Anciens (les sources antiques), des *novatores* comme Galilée ou Bacon défendent une relation directe à la nature, perçue comme l'autre « livre de Dieu », dans lequel il convient de lire directement. Cela se traduit notamment par la valorisation de l'expérimentation scientifique, conçue comme une « lecture active » de la nature, contre l'érudition humaniste ou l'expérience ordinaire « passive » valorisée par la tradition aristotélicienne. Mersenne insiste à différente reprise dans les *Quaestiones in Genesim* sur la nécessité de reproduire les expériences rapportées par les livres pour en vérifier la vérité ou en montrer le mensonge. Toutefois, on peut également noter que plusieurs des « expériences » que le minime invoque sont en réalité copiées d'ouvrage de référence. Sauf à accuser le minime d'incohérence, il faut donc qu'il existe pour lui des « sources fiables » dont les expériences sont crédibles et des « sources douteuses » qu'il faut soumettre au jugement de la pratique.

³⁷ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 390. « mille mendacia pro unica veritate reponunt »

Sa critique des prodiges anciens nous montre que l'identité de l'auteur, et plus particulièrement sa religion, joue un rôle essentiel pour déterminer le degré de confiance qu'on peut lui faire. Dans le cas des ouvrages de Vanini ou Cardan, Mersenne fondait sa méfiance sur la duplicité qu'il supposait guider les propos des « athées ». Dans le cas des auteurs païens, c'est non seulement la moralité des écrivains qui est remise en question mais aussi leur expérience du réel. En effet, Mersenne considère que les faits rapportés ou bien ne sont pas fiables, ou bien sont des prodiges ou des illusions causés par le démon.

Mais tu en auras assez de leurs objections, si je te disais qu'une partie de ces histoires ne possède pas un soupçon de vérité, et que l'autre peut être rapportée aux œuvres du démon qui ne cesse de tromper les hommes³⁸.

Sur le premier point, le minime remarque que la plupart des récits sur les vertus extraordinaires de pierres, y compris ceux des auteurs chrétiens comme Albert le Grand, tirent leurs sources de récits païens, particulièrement *l'Historia naturalis* de Pline, qui lui-même s'appuyait sur des sources de seconde main³⁹. Cela fait beaucoup d'intermédiaire, sachant la tendance naturelle des humains à exagérer la moindre rumeur pour la transformer en histoire extraordinaire, si bien que « dans les récits de guerres ou de duels, la moindre estafilade devient soudain une grande plaie voire un coup mortel », « que vingt soldats tombés au combat deviennent soudain près de quatre mille », qu'une herbe – dont Esculape ou Apollon ont affirmé les qualités curatives – peut à peine être utilisée pour se purger le nez alors que les récits lui attribuent une force si grande qu'elle serait capable de remettre en état des chairs déchiquetées⁴⁰.

Sur le deuxième point, Mersenne, qui partage la conception de Jean-François Pic de la Mirandole au sujet de la corruption des peuples pré-évangéliques, souligne le fait que le monde des païens était rempli de démons, comme cela se voit la *Théogonie* d'Hésiode ou les histoires des Romains. Or les démons, qui sont les maîtres de l'illusion, cherchent toujours à tromper les hommes pour les pousser à les adorer eux plutôt que Dieu lui-même. Le minime a une interprétation originale de la façon dont ils y parviennent : plutôt que d'éblouir les hommes en effectuant directement des prodiges, ils les éblouissent en leur enseignant une

³⁸ Mersenne, col. 381-382. « Sed eorum obiectionibus fecisse satis videas, si partim illarum historiarum veritatem non carere suspicione dixerō, partim ope daemonis homines diverso modo decipientis ea contigisse »

³⁹ Mersenne, col. 382.

⁴⁰ Mersenne, col. 382-383.

fausse science des prodiges fondée sur d'habiles illusions. Les hommes, émerveillés par cette connaissance, voient ainsi dans le démon l'égal d'un Dieu. La façon dont Mersenne conçoit l'adhésion des hommes à cette fausse science des prodiges est elle aussi originale : le minime projette sur les anciens ses propres exigences d'une connaissance fondée sur des expériences répétées et critiquées. Ainsi, pour pouvoir tromper ces anciens, le démon a dû mettre en place une stratégie subtile : en effectuant des prodiges au moment où les hommes manipulaient tel ou tel objet, ou récitaient telle ou telle formule, il a donné l'illusion d'une corrélation entre les deux phénomènes, poussant ainsi les anciens à en déduire une relation de cause à effet :

en vérité, c'est sans nul doute le démon qui persuada les anciens qu'un très grand pouvoir se trouvait dans les herbes, les formules, les caractères, les images, les étoiles, les pierres et les autres créatures. C'est lui qui, par mensonge, [les] a convaincu au moyen d'expériences, où celui qui se voyait appliquer, de la façon que [le démon] avait prescrite, des pierres, des herbes, des formules ou autres, s'en trouvait ébranlé : l'objectif étant d'implanter petit à petit dans l'âme des païens l'idée qu'il était l'égal du vrai Dieu⁴¹.

L'attribution de vertus extraordinaires aux astres suit le même procédé : il suffit que le prodige ne se manifeste qu'en présence de telle ou telle constellation ou aspect :

[tout cela fut le fait du démon] qui, afin d'être vénéré comme Dieu, a voulu persuader [les païens] que s'ils appliquaient telle ou telle pierre, et s'ils le faisaient sous telle ou telle constellation ou tel ou tel aspect des planètes, selon qu'ils l'avaient postulé, ils obtiendraient de bons et heureux résultats⁴².

Ces affirmations s'accordent avec l'historiographie démonologique de la fin du 16^e siècle et du début du 17^e siècle, en particulier celle de Le Loyer ou Del Rio, que Mersenne a lus, et qui met en avant le fait que les prodiges des païens, tels qu'on les retrouve chez Jamblique et Porphyre, se produisent souvent dans des cadres culturels c'est-à-dire lors de rites démoniaques. Dès lors, cette conception d'un démon qui trompe les hommes en provoquant des prodiges lorsque ceux-ci utilisent divers objets ou agissent sous diverses constellations

⁴¹ Mersenne, col. 381-382. « enimvero non est dubium quin antiquis suaserit daemon herbis, verbis, characteribus, imaginibus syderibus, lapidibus, et aliis creaturis vim permagnam inesse ; qui mendacio per experientias convinceretur, ubi lapides, herbas, verba, aut alia eo quo praescripserat modo, videbat applicari, citus aderat, quo melius, et cautius animis gentilium eam de se opinionem implantare, quam par est de vero Deo habere ; »

⁴² Mersenne, col. 382. « [daemon], quem ut Deum venerabantur, quicquid vellet, persuadere, eisque, si hunc aut illum applicarent lapidem, si hoc aut illud sub tali, aut tali constellatione, planetarumque aspectu facerent, quod postularent, bene, ac prospere successurum ; »

afin de leur faire croire qu'il existe une relation de causalité entre les deux permet d'accorder une démonologie chrétienne avec une approche empirique de la connaissance. Elle illustre à la fois l'importance que Mersenne accorde à la connaissance expérimentale (puisque c'est le moyen que le démon décide de singer pour tromper les hommes), et la suspicion qu'il élève à son encontre (l'homme ne voit que les phénomènes, mais ignore les vraies causes).

2.2.2 Les nouvelles normes de l'expérience

Cette critique des prodiges montre également un rapport nouveau à l'expérience, qui met en valeur la critique et la répétition des faits. Peter Dear souligne la filiation entre Mersenne et l'interprétation jésuite des *Seconds analytiques* d'Aristote, et notamment celle exposée dans le manuel d'optique de François d'Aguilon publié en 1613, pour qui la philosophie naturelle est axiomatique, et ses axiomes sont fondés sur l'expérience répétée qui seule reçoit l'assentiment général⁴³. Pour Mersenne, l'assentiment général est particulièrement important puisqu'il donne à la proposition la valeur d'évidence⁴⁴. Et ce sont ces évidences qui, assemblées par le raisonnement, permettent ensuite de former les principes d'une science. Dès lors, le minime soumet l'expérience à toutes sortes d'impératifs qui lui permettent d'établir des conclusions certaines comme la crédibilité de l'opérateur, la précision, l'univocité des phénomènes observés ou la répétabilité qui permettent de définir une régularité de l'expérience nécessaire au processus d'induction. Or, selon lui, c'est justement ce qui manque aux astrologues. Dans les *Préludes à l'harmonie universelle*, il leur reproche de ne pas suffisamment soumettre leurs expériences à une « règle » :

ils se vantent de mille expériences qu'ils puisent dans les livres, ou qu'ils disent avoir faites : mais ne sauraient en faire paroître aucune qui ne soit tellement réglée que l'on y puisse établir quelque chose de certain⁴⁵.

De fait, pour Mersenne, les rares expériences crédibles qui mettent en évidence des vertus inhabituelles ne permettent pas d'induire l'existence de propriétés conférées par les astres.

⁴³ Peter Dear, « Mersenne et l'expérience scientifique », *Les Études philosophiques*, n° 1/2 (1994) : 57. « L'expérience scientifique se conformait à une structure déductive axiomatique analogue à la géométrie. Des inférences déductives étaient produites à partir des propositions universelles jouant le rôle de prémisses dans la démonstration, tout comme dans la géométrie euclidienne, les théorèmes étaient démontrés par déduction à partir de définitions et d'axiomes fondamentaux. L'exigence centrale était que la vérité des propositions fondamentales, ou principes, à partir desquelles se développe la science, fut *immédiatement évidente*. »

⁴⁴ Brenda Basilico, « Musique, mathématiques et philosophie dans l'œuvre de Marin Mersenne » (Thèse de doctorat, Lille, Lille 3, 2017), 148-49.

⁴⁵ [Mersenne], *Les Préludes de l'Harmonie universelle*, 48.

Sur ce point, le minime ne reproche pas tant aux opérateurs leur manque de rigueur, de précision ou de crédibilité, que le caractère fondamentalement équivoque des phénomènes observés : l'induction opérée à partir de ces expériences n'entre pas dans l'ordre de l'évidence. Il prend l'exemple des vertus des pierres. Lui-même n'assume n'avoir rien observé des propriétés vantées par Albert le Grand ou Gilbert, mais quand bien même ces propriétés seraient vraies, il n'est pas possible d'en déduire l'existence d'influences célestes.

À plus forte raison, celui qui observe une pierre stellaire qui se met à bouger lorsqu'on la plonge dans du vinaigre – ce qu'en vérité mes expériences ne m'ont pas permis d'établir – qu'est-ce cela dit de sa vertu ? Mais qu'est-ce que cela ne dit pas⁴⁶ ?

L'argument avancé par Mersenne dans ce passage n'est pas très clair : il semble dire que le phénomène observé, une pierre stellaire plongée dans du vinaigre s'agite, ne peut être attribué à la seule vertu de la pierre, mais également à celle du vinaigre, ou à la conjonction des deux. En outre, le phénomène observé, un mouvement, est trop banal pour pouvoir caractériser précisément une vertu : il s'agit peut-être d'un simple problème mécanique. Le minime s'explique plus en détail dans le chapitre 18, où il aborde le problème de l'aimant « que les Athées avancent à chaque fois en exemple et confirmation de leur argumentaire⁴⁷ » : pour le minime, l'aimant est l'exemple type de la vertu occulte, et il y revient à chaque fois qu'il veut discuter de celles-ci⁴⁸. Dans les lapidaires médiévaux, l'aimant est crédité de pouvoirs exceptionnels : non seulement l'action à distance sur les éléments ferreux et le fait qu'il indique le Nord, mais également des propriétés merveilleuses comme la capacité de repousser le mal (lorsqu'il est apposé sur le front d'une femme adultère endormie dans son lit, celle-ci doit être catapultée hors de son lit). Selon les critères de Mersenne, ces expériences semblent univoques puisqu'elles sont uniques (puisqu'on ne les observe chez aucune autre pierre) et, dans le cas de l'orientation de l'aiguille aimantée, elles ne dépendent pas d'éléments extérieurs.

⁴⁶ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 383. « Si forte quis lapidem stellarem in aceto mobilem animadverterit, quod certe mihi licet experienti non successit, quid de huius virtute praedicabit ? Sed quid non ? »

⁴⁷ Mersenne, col. 545.

⁴⁸ *Questions inouyes ou Récréation des sçavans, qui contiennent beaucoup de choses concernant la théologie, la philosophie et les mathématiques* (Paris : Jacques Villeroy, 1634), 173-80; Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, 109-11.

En attaquant l'aimant et ses propriétés merveilleuses, le minime cherche avant tout à réfuter Vanini. Mais son récit n'est pas dépourvu de prétentions épistémologiques : il veut montrer que même la manifestation la plus évidente de l'existence de vertus occultes est ambiguë. Ici, il s'appuie principalement sur le *De magnete* du médecin anglais William Gilbert dont il copie les récits entourant l'aimant. Mersenne mentionne d'abord les propriétés les plus extraordinaires, comme le fait qu'on puisse jeter hors de son lit la femme adultère en lui apposant un aimant lorsqu'elle est endormie, qu'il rejette comme fable⁴⁹. Puis il en vient à des propriétés plus communes, comme le fait d'augmenter sa vertu avec du jus d'ail ou du sang de bouc, qu'il rejette au nom de l'expérience. Jusqu'ici, le minime n'a fait que recopier Gilbert, et rejeter récits les moins communément acceptés au sujet de l'aimant.

Il passe alors aux propriétés semblant mettre en évidence une influence céleste, comme l'opinion de Martinus Cortesius, qui estime que les aimants sont attirés non pas par le pôle Nord terrestre, mais par un point magnétique situé au-dessus des cieux, que Cardan identifie à l'étoile présente au niveau de la queue de la Grande Ourse, ou celle de Petrus Peregrinus (en fait reprise d'Albert le Grand) qui soutient que les aimants sont orientés non pas selon les pôles terrestres, mais selon les pôles célestes⁵⁰. Or, pour Mersenne, si cette interprétation est légitime, elle entre en conflit avec d'autres expériences :

en effet, si l'aimant est attiré par l'étoile Polaire, pourquoi donc le fer aimanté dévie-t-il parfois du septentrion de 12 ou 22 degrés ? S'il est attiré par l'étoile située sur la queue de la Grande Ourse, pourquoi ne bouge-t-il pas suivant la course quotidienne de cette étoile⁵¹ ?

Le minime montre ainsi que l'expérience de l'orientation de l'aiguille aimantée en direction du Nord n'est pas univoque, et ne permet pas d'induire l'existence de vertus occultes en provenance du ciel. Notons cependant que cet appel à l'expérience n'est pas sans poser de difficultés, car on ne sait pas si le minime a vraiment réalisé celles dont il parle ou s'il ne fait que recopier d'autres récits sur l'aimant. Dans ce cas précis, il a vraisemblablement réalisé ces observations : on sait qu'il possédait à sa mort, parmi ses rares biens, un ou deux aimants avec

⁴⁹ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 548.

⁵⁰ Mersenne, col. 549-552.

⁵¹ Mersenne, col. 549. « Nam si trahatur magnes a stella polari, cur aliquando declinat ferrum excitum a septentrione per 12, aut 22 gradus ? si a stella ursae, quae est in cauda, cur non movetur, ut illa stella, quae quotidie suum cursum peragit ? »

quelques instruments de mathématiques⁵². Néanmoins, de façon générale, la chose est douteuse, puisque Mersenne n'a évidemment eu ni les moyens ni le temps de réaliser toutes les expériences qu'il mentionne. L'expérience s'insère donc dans une rhétorique de l'*exempla*, où le lecteur est incité à imiter l'attitude morale qui consiste à soumettre chaque expérience à la critique. Il s'agit même pour Mersenne, de la caractéristique du « philosophe chrétien », dont l'un des devoirs est de « désabuser les simples qui croient la plus grande partie de tout ce qu'ils lisent dans les livres⁵³ ». Ici, l'exemple de l'aimant sert à inciter le lecteur à réaliser les expériences décrites par les ouvrages pour se rendre compte lui-même que l'essentiel de ce qui y est écrit sur les propriétés des pierres est faux.

Il est certain que Dieu a assigné de multiples vertus tant aux pierres qu'aux plantes et aux animaux, comme en témoigne l'expérience quotidienne, lorsque des médecins prescrivent à des malades des pierres, du jus d'herbe (*herbarum aqua*), des cendres ou d'autres choses qui manifestent la vertu du feu : c'est pour cela qu'on recourt aux médicaments ; il est certain pourtant que beaucoup de vertus parmi toutes celles attribuées par Pline et d'autres [aux pierres, aux plantes et aux animaux], [sont] fausses et inexistantes ; ce n'est pas que ceux-ci n'ont pas de nombreuses vertus que nous ignorons encore faute d'expériences, mais l'expérience nous enseigne qu'un bon nombre parmi celles qui ont été rapportées sont fausses, comme tu l'aperçois facilement dans le cas des herbes et des pierres, dans lesquelles tu ne discernes même pas l'ombre des vertus ou propriétés que ces écrivains des choses naturelles [leur] ont assignées.

Je [te] supplie de faire l'expérience de cela, une fois, puis [une autre fois] encore : ils veulent ainsi que la *symphytum majus* (la consoude) solidifie, de telle sorte qu'un foie d'animal découpé en mille morceaux puisse être rassemblé en un seul morceau [par l'application de celle-ci], comme lorsqu'un foie est mis à bouillir [?] ; ils affirment que le diamant est si dur que, même si tu le poses sur une enclume, tu ne pourrais le briser avec aucun coup de marteau : j'ignore ce qu'on peut rapporter de plus faux que cela. J'en

⁵² Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, LIV.

⁵³ Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, 88. « il n'y a nul doute qu'un Philosophe Chrestien peut expressement en faire les experiences, afin de désabuser les simples, qui croient la plus grande partie de tout ce qu'ils lisent dans les livres, sans passer à l'examen que font les sçavans de tout ce qu'ils soupçonnent de fausseté ; et afin qu'il détruise les observations pretenduës (qui sont prises de quelques relations historiques, la plupart fabuleuses) par de veritables experiences, qui soient sans reproche, et qui guarissent la foiblesse des esprits trop credules. »

oublie d'autres dont tu pourras constater la fausseté par toi-même chez Pline, Dioscoride, [Jacques] Dalechamp et d'autres⁵⁴.

On verra que Mersenne utilise cette même rhétorique incitant le lecteur à réaliser lui-même les expériences dans le cas des aphorismes d'astrologie.

2.2.3 Les obstacles théoriques sur la possibilité d'une expérience en astrologie

Les normes de crédibilité de l'opérateur, de précision des observations, d'univocité des phénomènes observés et de répétabilité de ceux-ci auxquelles Mersenne soumet l'expérience lui permettent également de déterminer le champ des phénomènes qui sont aptes à être utilisés dans un raisonnement par induction. Cela permet de distinguer de façon *a priori* les discours physiques qui peuvent être qualifiés de scientifiques : une théorie qui se fonde sur des phénomènes équivoques, desquels on ne peut déduire rien de certain, doit être rejetée, ou du moins ne peut prétendre être fondée sur l'expérience. C'est le cas de l'astrologie. Après avoir rejeté comme ambiguë les expériences adverses en faveur de l'existence de vertus occultes conférées par les astres, le minime montre l'impossibilité théorique d'une preuve expérimentale des influences célestes. Il souligne de fait les obstacles théoriques qui empêchent de mettre en relation, par l'observation seule, des effets des astres avec certaines constellations.

Dans les *Quaestiones in Genesim*, l'argument n'occupe pas encore une place centrale. Il apparaît dans l'objection 13, dans la partie dédiée à la réfutation de l'affirmation que les astres sont les signes des choses futures dans laquelle Mersenne voit le fondement de la doctrine de Vanini et des autres athées. Le minime y vise tout d'abord la théorie des aspects astrologiques : l'astrologie ptoléméenne accorde en effet un rôle particulier aux angles entre les planètes de 60, 90, 120 et 180 degrés qui sont l'un des premiers critères à observer dans les horoscopes, avec la position des planètes dans les maisons ; Kepler adjoint à ces aspects, sur la base de considérations pythagoriciennes, ceux de 30, 36, 45, 72 et 144 degrés, c'est-à-dire tous les aspects permettant d'obtenir des polygones réguliers (jusqu'au décagone) qu'il estime produire des résonances particulières dans l'âme du monde. Or, pour Mersenne, les angles entre les planètes ne peuvent être retenus comme un paramètre d'observation, étant donné qu'ils sont tous équivalents à première vue puisque les trajectoires des astres sont

⁵⁴ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 541.

circulaires : comment savoir quels aspects doivent être retenus entre deux planètes alors qu'il existe une infinité d'angles possibles entre deux points d'un cercle⁵⁵ ?

C'est cette même objection que le minime retient contre l'argument d'Origène repris par les kabbalistes qui défendent le fait que le ciel est le livre de Dieu, et donc qu'il est possible de lire l'avenir en combinant les lettres formées à partir des étoiles⁵⁶. Dans le « grand livre du ciel », il n'existe pas de clé de lecture qui permet d'isoler tel ou tel paramètre. Dieu peut écrire tous les futurs qu'il veut grâce aux infinies combinaisons possibles entre étoiles, que Mersenne, suivant Ptolémée, estime être au moins 1021 : si les hommes ont représenté tout ce qui est, fut ou sera, au moyen d'alphabet possédant seulement 22, 24 ou 27 lettres différentes, combien plus de discours sont possibles au moyen d'un alphabet de 1021 lettres ?

Ces objections théoriques, marginales dans les *Quaestiones in Genesim*, occupent une place beaucoup plus importante dans les *Préludes à l'Harmonie universelle*. Mersenne y affirme l'impossibilité fondamentale d'une expérience en astrologie, mais sur la base cette fois-ci de l'argument de la répétabilité de l'expérience : en effet, il est impossible d'observer deux fois le même ciel, lequel ne revient à la même position qu'au bout de 6336000 années ; or, une induction demande plusieurs observations identiques pour pouvoir être reçue ; on ne peut donc effectuer d'induction sur la base des positions des astres à un instant donné (ce qui est la définition d'un horoscope).

Je veux achever ce discours par une raison qui toute seule peut monstrier l'incertitude de l'Astrologie, laquelle n'estant fondée que sur les experiences dont se vantent les Astrologues, elle sera entierement renversee, si iamais l'on n'a pû faire deux semblables experiences.

Or il est tres certain que les Astres, c'est-à-dire les étoiles, et les planettes, dont les Horoscopes, et toute l'Astrologie tirent leurs vertus, leurs significations, et leurs discours,

⁵⁵ Mersenne, col. 387. « Igitur Deus ita poterit sideribus uti, quemadmodum homines lingua, motu digitorum, calamo, et epistola uti solent. Nec mihi dixeris non esse constellationum, vel aspectuum diversorum sufficientem numerum, ut Deus omnia futura per sidera repraesentare valeat enimvero si 22, aut 24 alphabeti literae omnia quaecunque sunt, erunt fueruntve, repraesentare possint, nec plus sint in omnibus libris hactenus editis, vel imposterum edendis, quam 24, aut 27, tametsi numerus librorum sit propemodum infinitus, cur non stellae quae sunt as minimum 1021, ut constat ex globis caelestibus, novis, quae cum vario planetarum occurso non tantum 24 aspectus diversos, sed innumeros efficere possunt, prout circulus in partes innumeras dividi potest. »

⁵⁶ Sur la notion d'alphabet céleste, que l'on retrouve chez Jacques Gaffarel, nous renvoyons à notre article : Jean Sanchez, « Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes* (1629) de Jacques Gaffarel », *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 89-117.

n'ont eu iamais deux fois une mesme disposition entre-elles, et n'ont iamais regardé deux fois la terre d'un mesme aspect, et par consequent ne nous ont point envoyé deux fois leurs influences d'une mesme façon : donc les Astrologues n'ont pû faire faire deux experiences semblables de l'influence des cieus depuis la creation du monde iusques à present : et consequemment ils ne peuvent rien predire d'asseuré par les Horoscopes, iusques à ce que les Astres ayent la mesme disposition, qu'ils ont remarquée une seule fois, afin qu'ils se servent pour le moins de deux semblables experiences pour establir la verité de leurs predictions. Que si l'on demande combien il faut de temps pour faire d'eux semblables observations, ie répons qu'il faut pour le moins 6336000 années ; car les simples periodes, ou cours de Mars, de Iupiter, de Saturne, et des étoiles, c'est-à-dire les 2, les 12, les 30, et les 28800 années du cours de [Mars], de [Jupiter], de [Saturne], et du firmament se multipliant font six millions trois cent trente six mille années. l'ay dit *pour le moins* ; car le nombre des années sera beaucoup plus grand si l'on multiplie le temps des autres planettes, et de tous leurs excentriques, epicycles, et autres mouvemens particuliers, par le nombre des années susdites⁵⁷.

Enfin, dans la partie des *Préludes* où Mersenne affirme reprendre les arguments de Gassendi, on retrouve également d'autres objections invoquant la nécessité de la répétabilité dans l'expérience : le minime défend ainsi que, pour établir les règles de l'astrologie judiciaire, il faudrait « pour le moins avoir 2 experiences de 2 enfans, qui fussent nez souz un mesme aspect du Ciel, ce qui n'est encore jamais arrivé⁵⁸ ». Il avance également que les Chaldéens n'ont pu voir deux fois – par exemple – une nativité dans laquelle l'horoscope ait été le premier degré de Bélier, avec le Soleil au commencement du Cancer, la Lune au vingtième degré du Verseau et Saturne à la fin du Taureau, et de façon générale, on n'a jamais vu deux fois les planètes en même aspect, même latitude et même lieu des épicycles. En outre, il objecte que leurs observations, effectuées sous le ciel d'Égypte, n'ont pas de pertinence ailleurs, et qu'enfin, les Anciens n'ont point connu les satellites de Jupiter ou les taches du Soleil, qui peuvent faire varier les effets des astres. Ainsi, l'impossibilité d'une induction sur la base d'un horoscope implique un jugement rétrospectif sur la création historique des aphorismes qui n'ont pas pu être élaborés de façon empirique. Elle implique aussi un jugement définitif sur

⁵⁷ [Mersenne], *Les Préludes de l'Harmonie universelle*, 62-63.

⁵⁸ [Mersenne], 98. (éd. 1985, pp. 582-583)

l'impossibilité de fonder empiriquement l'astrologie, puisqu'il ne peut y avoir d'induction dans ce domaine.

Ainsi, Mersenne attaque l'astrologie au nom d'une conception de la science selon laquelle une théorie est jugée acceptable en physique si : 1) elle explicite la causalité efficiente à l'œuvre dans le phénomène ; 2) l'explication causale est induite de l'expérience soumise à de nouvelles normes de crédibilité de l'opérateur, de précision des observations, d'univocité des phénomènes observés et de répétabilité de ceux-ci. À la lumière de cette conception, il réfute l'idée qu'il soit possible de justifier l'astrologie au moyen d'une théorie des influences célestes déduite d'une cosmologie ou induite de l'expérience sensible. Considérant que les discussions ontologiques et finalistes sur la causalité céleste sont vaines, il nie l'existence de preuves empiriques des influences célestes, en s'attaquant aux preuves traditionnelles de vertus occultes conférées par les astres auxquelles il oppose une conception plus rigide de l'expérience scientifique dont la certitude est garantie par un ensemble de caractéristiques à la fois internes (univocité et répétabilité des phénomènes observés) et externes à l'expérience (la crédibilité de l'opérateur et la précision de ses observations).

Cette nouvelle conception l'amène à s'interroger sur la possibilité théorique d'une connaissance empirique de l'astrologie, à laquelle il répond par la négative : les phénomènes astronomiques que l'astrologie utilise pour interpréter le monde (les angles entre les planètes) échappent à toute possibilité d'induction par l'observation à cause du trop grand nombre de paramètres et de l'impossibilité d'observer deux fois le même ciel à l'échelle de l'histoire humaine. Ainsi, Mersenne non seulement réfute les justifications physiques de l'astrologie avancées par adversaire, mais il affirme également que la réalité du monde et de l'esprit humain font que la poursuite de telles justifications est vaine *a priori* : il ne peut exister de théorie physique de l'astrologie, puisqu'il ne peut y avoir de science des causes en astrologie.

2.3 Le nouveau rôle de l'expérience sensible (2) : l'impossibilité d'une astrologie empirique

Mersenne va encore plus loin. Certes, il vient de montrer qu'il ne peut y avoir d'explication causale de l'astrologie. Mais il considère qu'il existe une alternative importante à la justification causale, qui est de fonder l'astrologie sur la pure mise en corrélation des événements célestes et terrestres. Le minime ne discute pas les enjeux théoriques qui sous-

tendent sa critique, mais on peut considérer qu'il envisage ici la possibilité d'une science qui ne soit pas aristotélicienne, c'est-à-dire une science qui ne soit pas fondée sur un discours causal mais sur une simple généralisation de phénomènes sans discours sur les essences. Il serait tentant d'y voir les prémices d'une conception purement empirique de la philosophie de nature, mais ici Mersenne ne fait que constater les usages des astrologues qui, tout en reconnaissance leur ignorance des causes expliquant des influences astrologiques, continuent de pratiquer l'interprétation des horoscopes.

Dans la question 12 des *Quaestiones in Genesim*, le minime s'attaque à un type d'assertions astrologiques pour lequel l'existence d'une explication causale des influences célestes est effectivement secondaire, les aphorismes d'astrologie. Les aphorismes sont un genre ancien de la littérature astrologique dont le modèle est donné par le *Tetrabiblos* de Ptolémée, et dans une moindre mesure le *Centiloque* pseudo-ptoléméen (dont l'attribution à Ptolémée fait alors l'objet de débats parmi les savants), c'est-à-dire un ensemble de règles destinées à guider l'interprétation de la carte du ciel dans les horoscopes de naissance ou, tout simplement, pour déterminer les mutations des météores (c'est-à-dire les évolutions du climat et de la nature) à une latitude donnée – ce qu'on appelle à la fin du 17^e siècle l'astrométéorologie, du nom du célèbre ouvrage de John Goad, *Astro-meteorologica* (1686)⁵⁹. À l'image des aphorismes hippocratiques utilisés en médecine, les aphorismes d'astrologie revendiquent pour fondement l'autorité de la tradition et l'expérience collective ou individuelle des astrologues. Les astrologues les plus connus, comme Ptolémée, Cardan, Giuntini, Guido Bonatti ou Morin, ont publié leurs propres aphorismes pour l'interprétation des horoscopes destinés à corriger et compléter ceux de Ptolémée.

De tous les aphorismes, ceux de météorologie sont considérés comme les moins nobles, mais aussi les moins polémiques. On les retrouve fréquemment dans les ouvrages d'éphémérides où ils jouent le rôle de connaissance commune sur les mutations des météores. Tout comme les aphorismes hippocratiques, les aphorismes astrologiques apparaissent souvent seuls et sans autres preuves dans les ouvrages d'astrologie. Toutefois, cela ne veut pas dire que cette revendication de l'expérience est de pure forme. Dès le début

⁵⁹ John Goad, *Astro-meteorologica, or, Aphorisms and discourses of the bodies coelestial, their natures and influences discovered from the variety of the alterations of the air ... and other secrets of nature, collected from the observation at leisure times, of above thirty years* (Londres : Printed by J. Rawlins for Obadiah Blagrave, 1686).

du 16^e siècle, on observe chez plusieurs astrologues investis dans le développement d'une astronomie observationnelle un souci analogue d'observer les phénomènes météorologiques qui sont listés, organisés et catalogués selon des procédés similaires à ceux utilisés pour les phénomènes célestes. En 1544, le mathématicien Johann Schöner fait publier un recueil contenant les observations astronomiques de plusieurs générations d'astronomes, collationnées sur leurs manuscrits personnels : celles de Georg Peurbach, celles de son disciple Regiomontanus, et enfin celles de l'élève de Regiomontanus Bernard Walther⁶⁰. Il y inclut les observations météorologiques de Joannes Werner, une initiative sans précédent qui montre le développement d'une approche observationnelle de l'astrométéorologie⁶¹. L'importance des observations en astrologie ne se constate pas seulement pour les phénomènes climatiques : plusieurs astrologues font paraître des recueils d'horoscopes pendant les mêmes années, qui visent à améliorer les règles de l'astrologie généthliques. Celui de Luca Gaurico, paru en 1552, contient ainsi près de cent soixante exemples de nativités, tandis que celui de Johannes Garceus paru en 1576 en compte près de quatre cents⁶².

Mersenne ne mésestime cette tradition observationnelle : le rôle qu'il accorde à l'expérience dans la construction de la connaissance naturelle se situe dans la filiation intellectuelle des réformateurs de l'astronomie, Regiomontanus, Tycho Brahé et Kepler, qui insistent sur la nécessité d'appuyer le discours sur les phénomènes célestes sur des observations précises et répétées. Pour le moins, s'il est impossible de déduire l'astrologie à partir de la philosophie naturelle, il demeure toutefois possible de concevoir une astrologie fondée uniquement sur la corrélation entre une certaine figure du ciel et des événements sublunaires, sans se préoccuper d'une quelconque justification causale. Les astres sont alors simplement « signes des choses futures » – ou plus précisément « signes des choses futures dépendantes des causes naturelles⁶³ » puisque le moins se restreint à des phénomènes où une causalité surnaturelle ne peut être à l'œuvre, comme c'est le cas pour les phénomènes météorologiques – c'est-à-dire que leurs mouvements sont corrélés avec les événements

⁶⁰ Johann Schöner, éd., *Scripta clarissimi mathematici M. Ioannis Regiomontani, de Torqueto* (Nuremberg : Ioannes Montanus & Vlricus Neuber, 1544).

⁶¹ Gianna Pomata, « Observation Rising : Birth of an Epistemic Genre, Ca. 1500-1650 », in *Histories of Scientific Observation*, éd. par Lorraine Daston et Elizabeth Lunbeck (Chicago : University of Chicago Press, 2011), 49-50.

⁶² Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 6 (New York : Columbia University Press, 1941), 100, 103-4.

⁶³ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 959-960. « signa rerum futurarum a causis naturalibus dependentium »

futurs sans qu'ils en soient nécessairement la cause. Cette conception des astres-signes présente également l'autre avantage d'être compatible avec l'affirmation platonicienne d'un lien fondamental entre le macrocosme et le microcosme, ainsi qu'avec l'exégèse traditionnelle faisant du ciel le livre de Dieu. Par ailleurs, plusieurs aphorismes d'astrométéorologie sont vérifiables à une échelle de temps raisonnable, contrairement aux événements astrologiques comme les grandes conjonctions de Jupiter et Saturne qui ne se produisent qu'une fois tous les vingt ans.

Mersenne s'intéresse ainsi à plusieurs recueils d'aphorismes astrologiques, dont il recopie de longs passages à titre d'exemples, insistant particulièrement (avec malice ?) sur les vertus occultes attribuées aux astres, et enchaînant les néologismes fabriqués en apposant le suffixe *-ivus* aux qualités correspondantes :

À Saturne, [on attribue] évidemment une vertu rétentrice et flegmisticative, à Jupiter, une vertu tactile, digestive, nutritive, concoctrice et séminale ; au Soleil, une vertu vitale, visuelle, augmentative ; à Vénus, une vertu attractive et olfactive ; à Mercure, une vertu locative, imaginative, cogitative, et mémorative ; à la Lune, une vertu stimulatrice de semence, gustative, masticative, et digestive⁶⁴ [...];

Ses sources principales sont le *De praecognoscendis temporum mutationibus* du dominicain italien Paolo Minerva de Bari (1616, 1620), un volumineux ouvrage dédié à la prédiction par l'astrologie des mutations du climat et des humeurs des individus, et le *Supplementa isagogicarum ephemeridum* de Magini, un traité d'astrologie pratique placé juste après *l'Isagoge in astrologiam* dans ses *Ephemerides* pour les années 1608 à 1630⁶⁵. Une autre source, moins utilisée, est le second livre de *l'Uranoscopia seu de caelo* (1617, 1619 ?) du jeune religieux barnabite Redemptus Baranzano, professeur de philosophie à Annecy et protégé de François de Sales, un cours de physique céleste commentant le *De caelo* d'Aristote

⁶⁴ Mersenne, col. 959. « Saturno videlicet vim retentricem, et flegmisticativam ; Iovi tactivam, digestivam, nutritivam, concoctricem, et spermaticam ; Soli vitalem, augmentativam, visivam, et appetitivam ; Veneri attractivam, et odorativam ; Mercurio, locativam, imaginativam, cogitativam et memorativam, Lunae seminisicativam, gustativam, manducativam, ciborumque concoctivam »

⁶⁵ Paolo Minerva, *De praecognoscendis temporum mutationibus, iuxta triplicem viam coelestem, metheorologicam, et terrestrem, libri tres* (Naples : Giovanni Giacomo Carlini, 1616). Une nouvelle édition de l'imprimeur napolitain Costantino Vitale parait en 1620. Giovanni Antonio Magini, « Supplementa isagogicarum ephemeridum », in *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ab anno domini 1608 usque ad annum 1630 secundum Copernici observationes accuratissime supputatae et correctae et continuatae, ad longitudinem inclityae Venetiarum urbis*, 1^{re} éd. (Francfort : Johann Theobald Schönwetter, 1608), 1-48 [367-414].

puis exposant les principes de l'astrologie naturelle, à propos de laquelle l'auteur invoque Magini et Cardan⁶⁶. Contrairement à Magini, dont la réputation atteint toute l'Europe savante, Minerva et Baranzano sont des auteurs peu connus, et Mersenne les choisit vraisemblablement, car leurs œuvres sont à la fois récentes et assorties de certaines garanties d'orthodoxie, notamment car leurs auteurs sont des religieux. Notons que la première édition de *Uranoscopia*, parue à Genève en 1617, occasionne à son auteur quelques soucis avec ses supérieurs, puisqu'il y présente un exposé enthousiaste des thèses de Copernic. Néanmoins, le problème est rapidement réglé grâce à l'intervention de François de Sales, et en 1619 une édition remaniée serait parue à Paris⁶⁷. Il semble que, dans cette affaire, les thèses astrologiques n'aient pas posé de problème, mais n'ayant pu retrouver la nouvelle édition, nous ne pouvons le vérifier.

Ces aphorismes sont exposés sans justification, Mersenne se contentant de dire qu'ils font consensus parmi les astrologues (« conveniunt inter se Astrologi⁶⁸... »). Il n'a d'ailleurs aucun terme pour les qualifier : il n'utilise pas les mots « règles » ou « lois », ni même « aphorismes », la seule expression apparaissant, et dans un contexte ambigu, est celle de *iure* (droit, règle, loi), qu'il réfute aussitôt.

[Il découle] d'une pareille règle [*iure*] – quand bien même de tels mensonges puissent posséder une règle, comme l'expérience te l'enseignera très cher lecteur – ⁶⁹ [...]

Si cette absence de justification est curieuse chez Mersenne, toujours attaché à exposer les raisonnements de ses adversaires, elle correspond de fait à la façon dont les aphorismes sont exposés dans ses sources. Le minime précise d'ailleurs que cela est dit *ex cathedra*⁷⁰.

Dans la question 12, après son long exposé, Mersenne ne produit aucune réfutation, se contentant de remarques émises au fil de la plume. Cela donne à son argumentation un aspect

⁶⁶ Redento Baranzano, *Uranoscopia*, 2 vol. ([Genève] : Pierre et Jacques Chouet, 1617).

⁶⁷ Sur l'intervention de François de Sales en faveur de Baranzano, voir : Viviane Mellinghoff-Bourgerie, *François de Sales, 1567-1622 : un homme de lettres spirituelles : culture, tradition, épistolarité* (Genève : Librairie Droz, 1999), 31-32. La nouvelle édition de *Uranoscopia* est annoncée dans un « ad lectorem admonitio » à la dernière page de son traité *Novae opinione physicae* : Redento Baranzano, *Novae opinioniones physicae* (Lyon : Jean Philehotte, 1619).

⁶⁸ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 961.

⁶⁹ Mersenne, col. 962. « Pari iure, (si mendacium ius aliquod habere possit, te lector charissime docebit experientia) [...] »

⁷⁰ Mersenne, col. 961. « si vera dicant Astrologi, nec enim id in praesenti, velut ex cathedra dictum existimes »

étrange et inachevé⁷¹. Néanmoins, il est possible de « réparer » son propos en remarquant que le texte qui aurait dû se trouver à la fin de la question 12 se trouve en réalité à la fin de l'article 2 de la question 11. Nous pensons que la question 11 a été rédigée après la question 12, mais que Mersenne, pour éviter de laisser sans réfutation les thèses de Kepler et Campanella qu'il condamne, a déplacé sa réfutation de l'astrologie naturelle de la question 12 vers la 11. Voici le début du texte :

Tout d'abord, il faut nier que les météores ou les tempêtes sont suscités par le sens de la terre, il suffit en effet [de les expliquer] par la chaleur du soleil qui, selon qu'il s'approche ou s'éloigne de nous, crée les diverses saisons et tempêtes sur les différentes parties de la terre ou de la mer qu'il irradie de ses rayons, tout comme la chaleur du feu produit en nous différents symptômes, ou que sous l'action du feu le bois se mette à émettre des bruits, de la fumée, des couinements et des choses du même genre. De plus, l'exemple avancé que toute l'agitation de la nature cesse lorsque le Soleil sort d'un carré avec Saturne est faux ; ce que je peux nier par mes propres expériences, mais je laisse chacun vérifier ; c'est pourquoi, délaissant [les exemples tirés] passé, qui n'ont aucune puissance, et que personne ou presque n'a observé, je défie [les astrologues] avec [les exemples du] futur, qui échappent à toute suspicion et à toute falsification.

Prête donc attention, toi qui veux voir de tes propres yeux la vanité des Astrologues, prête attention, dis-je, [à un moment où] le Soleil regarde Saturne en carré, et sois très attentif : y a-t-il, dans les jours qui suivent, moins de pluies ou de tempêtes, que dans les précédents, ou moins d'agitation ? Ils ne peuvent être mieux réfutés, ou leurs sentences mieux démolies, que lorsque nous leur opposons les fondements mêmes de l'astrologie. C'est pourquoi, laissons-les se plaindre après cela que nous faisons courir sur eux des bruits injustes, ou que nous ignorons l'astrologie : je les attaque avec leurs propres fondements, non pas que je veuille les rendre jaloux ou les irriter, mais pour qu'ils réalisent très clairement leurs erreurs et la vanité de leur Judiciaire, et qu'ils se limitent ensuite aux prédictions des syzygies, des conjonctions et des autres aspects des astres, qui obéissent à des règles certaines. Du reste, ils s'exposent eux-mêmes aux moqueries de tous, et rendent ridicule la vraie astronomie, et tout ce qui est vrai dans l'astrologie, lorsque les hommes réalisent que ces tempêtes, ces pluies, ces comètes, famines,

⁷¹ Fait notable, le dominicain Hyacinthe Chalvet, dans sa monumentale encyclopédie philosophique et théologique, se contentera de simplement recopier le texte de Mersenne en enlevant ses brèves incises contre l'astrologie pour fournir à ses lecteurs un exposé d'astrologie naturelle présenté comme en accord avec la doctrine de l'Église : Hyacinthe Chalvet, *Cosmopoeia, sive Physiologia sacra* (Lyon : Jean Radisson, 1656), 194-95.

météores, etc. que les astrologues ont prédits dans leurs éphémérides se produisent très rarement, et que c'est bien souvent le contraire [qui arrive]. Que [leur] reste-t-il, puisqu'ils ne peuvent mettre leur foi dans aucune de ces choses, et qu'ils nient la vérité même des éclipses et des aspects ?⁷²

Mersenne invoque ensuite l'observation pour montrer que les aphorismes ne se vérifient jamais. Poursuivant avec la rhétorique du « vérifiez vous-mêmes », il propose au lecteur une succession de dates où se produisent des phénomènes astrologiques majeurs pour que celui-ci puisse mener ses propres observations.

Mais je reviens à mon projet : le 26 janvier [1630] vers sept heures du matin, Saturne forme un aspect carré avec le Soleil en Gémeaux, et le 25 février suivant, le Soleil et Saturne forment un aspect trine. Vois si à chacun des jours qui séparent ces aspects carré et trine, le temps est plus calme et plus serein que les jours précédents ou suivants, et si le trentième jour quelque chose provoquera des tempêtes qui cesseront aussitôt.

La même chose se produit l'année précédente, en 1629, au mois de janvier, le 14, vers six heures du matin : tu verras alors le Soleil et Saturne se rencontrer en Gémeaux. Le 14 mars, vers sept heures du soir, tu les verras en aspect trine⁷³.

⁷² Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 944. « Inprimis negandum est meteora, vel tempestates elici per sensum terrae, sufficit enim, si calor solis pro vario recessu vel accessu ad nos diversa tempora, variasque tempestates creat, idque pro diversis terrae, vel aquae partibus, in quas suos radios vibrat, ita enim calor ignis varia symptomata in nobis producit, et ignis ipse pro lignorum diuersitate status, fumum, stridorem, et id genus emittit. Adde quod falsum est exemplum, nempe totam naturae stimulationem cessare, quando sol [quadratum] Saturni superauit ; quod nolim ego meis experienciis asserere, sed unicuique probandum permitto ; quamobrem praeterita relinquens, ad quae nulla est potentia, et quae vel nemo, uel pauci obseruarunt, ad futura provoco, quae omni suspicione, omnique mendacio carent. Aspice igitur, quisquis es, qui vanitatem Astrologiae ipsis oculis pervidere desideras, aspice, inquam, solem positum cum Saturno in terragono, et diligenter attende, an dies sequentes pluuiis, aut tempestatibus, minus quam praecedentes, uel sequentes agitentur ; neque enim melius conuici possunt, eorumque sententiae conuelli, quam si propria Astrologiae fundamenta adversus eos retorqueamus. Itaque ne deinceps conquerantur, quod uel eorum famae iniuste detrahimus, uel Astrologiam ignoremus : eos ex propriis ipsorum fundamentis aggredior, quos minime inuisos reddere, vel irridere velim, sed tantum, ut ipsi clarissime suum errorem, ludiciariaeque vanitatem agnoscentes, solas deinceps astrorum syzygias, seu coniunctiones, caeterosque aspectus, et quae inde certis regulis eliciuntur, praesagiant : alioqui seipsos risui omnium exhibent, et veram Astronomiam, et quicquid verum est in Astrologia, ridiculum faciunt : cum enim homines vident hanc, aut illam tempestatem, has, et illas pluvias, cometas, sterilitates, meteora, et caetera, quae praesagiunt in suis ephemeridibus Astrologi, minime contingere sed his saepissime contraria : quid superest, quam ut nullis omnino rebus fidem adhibeant, et ipsam etiam eclypsiem, et aspectuum veritatem pernegent ? »

⁷³ Mersenne, col. 945. « Sed ad institutum redeo : Saturnus cum sole [in Geminis] producet circa septimam matutinam 26 Ianuarii [1630], die vero 25 Februarii sequentis [aspectum trinum] formabunt Sol, et Saturnus ; vide dies singulos a quadrato aspectu ad trinum, an forte pacatiores, et sereniores futuri sint, quam antecedentes, vel consequentes ; et an die trigesimo tempestas aliqua excitanda sit, quae statim desinat. Idem continget anno praecedenti 1629 mense item Ianuarii die 14 circa sextam matutinam ; tunc enim videbis [Sol et Saturnus in Geminis] die vero 14 Martii circa 7 Vespertinam [in aspectu trino] »

Le minime poursuit ainsi avec six autres paires de dates où à un aspect carré entre le Soleil et Saturne succèdent presque un mois plus tard un aspect trine entre les mêmes planètes : en 1622, 1623, 1624, 1625, 1626 et 1629⁷⁴. Il conclut par ces mots :

[...] quiconque aura vécu [ces moments] pourra, par sa propre expérience, réfuter la stupidité astrologique en l'espace de trente jours, [en réalisant] que sous l'irradiation [de l'un ou l'autre astre] les tempêtes ne sont en rien plus faibles qu'auparavant. Il expérimentera peut-être même des jours plus turbulents et agités [qu'auparavant], et le trentième jour il se plaindra d'être renversé par des tempêtes inouïes⁷⁵.

Cette réfutation fondée uniquement sur l'expérience laisse entendre que Mersenne n'oppose pas d'objection de principes à une science fondée sur une pure corrélation entre les phénomènes, que l'on pourrait qualifier d'empirique. Mais il ne s'agit vraisemblablement que d'une concession de pure forme, que le minime fait pour pouvoir attaquer l'adversaire sur son propre terrain. En effet, un passage des *Questions inouïes* montre que Mersenne considère que sans la connaissance des causes à l'œuvre, il n'y a de toute façon aucune connaissance à tirer de la simple corrélation des phénomènes. Dans la question 10 sur les mouvements de la mer, le minime aborde l'attribution des marées à l'influence de la Lune, une attribution très commune avec laquelle il prend ses distances : « plusieurs [croient] que la Lune est cause du mouvement de la mer⁷⁶ ». Il met en avant la correspondance entre les mouvements du satellite et les divers flux et reflux de la mer, puis il explique également que ce flux ne peut être causé par la seule lumière ou chaleur de l'astre puisque, pendant la nouvelle Lune, le flux est « beaucoup plus grand qu'aux autres temps qu'elle luit ». Dès lors, il faudrait admettre l'existence de « quelque autre influence qui penetre la terre, comme la vertu de l'aymant penetre la table à travers laquelle il meut le fer⁷⁷ ». Or Mersenne rejette cette explication :

Mais parce que nous ne sçaurions prouver si la Lune est cause de ce mouvement, ou si la mer est cause de celui de la Lune, ou si une troisieme cause fait mouvoir ces deux corps,

⁷⁴ Mersenne, col. 945. « et ne quis tamdiu vixerit, ac proinde illud experiendum ad posterios transmittere cogatur, idem exemplum in anno praesenti, et quibusdam sequentibus assigno. Anno 1622 die 28 Octobris [...] Anno 1623 [...] Anno 1629 [...] »

⁷⁵ Mersenne, col. 945. « [...] itaut qui tunc vixerit, ipsa possit experientia stultitiam Astrologicam refellere dum 30 dierum spatio, quod inter utramque irradiationem intercedit nullas minores, quam antea tempestates cieri conspiciet, imo forte dies turbulentiore et magis agitato experietur : neque trigesimum diem insolita tempestate percelli dolebit. »

⁷⁶ *Questions inouïes*, 39; Mersenne, *Questions inouïes, Questions harmoniques, Questions théologiques, Les Mécaniques de Galilée, Les Préludes de l'Harmonie universelle*, éd. par André Pessel (Paris : Fayard, 1985), 34.

⁷⁷ *Questions inouïes*, 39-40; Mersenne, *Questions inouïes (1985)*, 34.

et que la terre a peut-estre quelques mouvement analogue à la respiration des animaux, d'où la mer tire son flux et reflux, il vaut mieux considerer ses autres mouvemens, que de s'arrester à ce qui ne se peut sçavoir, soit que l'on établisse le mouvement de la terre pour donner le blansle à la mer, ou que l'on prenne telle autre hypothese que l'on voudra⁷⁸.

Ainsi, pour le minime, les aphorismes n'auraient de toute façon aucune valeur en tant que connaissance. Il faut donc voir dans leur longue réfutation non seulement une stratégie argumentative consistant à vaincre l'adversaire sur son propre terrain, mais aussi une démonstration de la capacité de l'expérience « réglée » à des normes de crédibilité de l'opérateur, de précision des observations, d'univocité des phénomènes observés et de répétabilité de ceux-ci à trancher de façon nette parmi les fausses doctrines. Dès lors, le minime peut réellement considérer avoir renversé les fondements physiques des influences célestes dans le cadre d'une conception non-aristotélécienne de la science où celle-ci n'est qu'une simple mise en relation des phénomènes corrélés.

2.4 Le rejet des concepts et objets de l'astrologie ptoléméenne

Mersenne ne s'intéresse pas seulement aux fondements physiques des influences célestes. Il étudie également les fondements rationnels des concepts et des objets caractéristiques de l'astrologie ptoléméenne, la domification, les significations, les triplicités, ou plus généralement tous les éléments nécessaires à l'interprétation dans l'horoscope, dont il souligne l'arbitraire et l'incohérence. Le minime revient sur la question à trois reprises : dans l'objection 13, la question 13, et dans les *Préludes de l'harmonie universelle*. Son approche est à chaque fois la même : il détaille le contenu des théories astrologiques pour ensuite les attaquer sur des incohérences ou un manque de fondement. C'est à ce titre que Mersenne compose trois horoscopes de « parfaits musiciens » dans les *Préludes* : il s'agit simplement pour lui de montrer qu'il maîtrise le sujet, pour éviter de recevoir l'accusation de « calomnie » qu'il estime être une réponse courante des astrologues face à leurs détracteurs. Ce point est sûrement le moins original de la réfutation du minime, puisque l'on retrouve déjà des critiques similaires chez Pic de la Mirandole. Nous nous concentrons sur la critique de la domification,

⁷⁸ *Questions inouyes*, 40-41; Mersenne, *Questions inouïes* (1985), 34.

qui nous sert d'illustration de toutes ses autres critiques. Mersenne s'y attarde longuement dans la q. 13 des *Quaestiones in Genesim*.

La domification, ou le système des maisons astrologiques, est un élément essentiel de l'astrologie horoscopique. Il s'agit d'une division du ciel en tranches d'égal volume, les « maisons », qui permettent un repérage supplémentaire des planètes. À la différence de la localisation des planètes dans les signes du zodiaque, le système des maisons astrologique dépend de la latitude et de la longitude de l'observateur : il s'agit donc d'un repère local qui n'a de sens que pour un horoscope donné. Une planète se situe dans un signe et l'ensemble planète-signes observé à une latitude et une longitude donnée se situe dans une maison astrologique. Le nombre de maisons et leur construction dans le ciel dépendent du système de domification employé, mais les plus connus emploient douze maisons astrologiques. Le principe de la domification n'apparaît pas dans le *Tetrabiblos* de Ptolémée, mais son origine remonte à l'Antiquité. On en retrouve des traces chez Manilius et Vettius Valens. Il est ensuite popularisé par l'astrologie arabe médiévale. À la Renaissance, on connaît principalement quatre systèmes de domification : celui d'Alcabitius, celui de Campanus de Novare, celui de Regiomontanus et celui de Gaurico (attribué au philosophe néoplatonicien Porphyre).

Les maisons astrologiques ne sont pas seulement un système de repérage local. Chaque maison possède une signification symbolique qui permet d'enrichir l'interprétation de l'horoscope. Par exemple, pour le médecin protestant Claude Dariot, auteur de *L'introduction au jugement des astres* (1558), un manuel d'astrologie très populaire qui utilise la domification de Regiomontanus, leur signification est la suivante⁷⁹ :

Maison	Signification
I	Vie
II	Substance ou espérance
III	Frères
IV	Pères
V	Enfants
VI	Santé ou maladie

⁷⁹ Claude Dariot, *L'introduction au jugement des astres ; avec un Traité des élections propres pour le commencement des choses* (Lyon : Maurice Roy et Loys Pesnot, 1558).

VII	Mariage
VIII	Mort
IX	Religion
X	Du ciel
XI	Bon ange
XII	Mauvais ange

L'attribution de ces significations est essentiellement traditionnelle, et n'est pas justifiée par les astrologues. Les débats autour de celles-ci sont généralement d'ordre philologique : il s'agit de savoir quelle domification et quelle signification utilisaient des autorités anciennes comme Manilius ou Valens. Certains astrologues, comme Gaurico ou Cardan, l'intègrent dans une exégèse symbolique du monde où chaque signification, par un principe de correspondance, est aussi associée à des couleurs et des parties du corps.

Mersenne considère la domification comme l'archétype de la fausse connaissance. Étant donné que les astrologues ne la déduisent pas sur des principes physiques, elle doit résulter de leur expérience. Or il est impossible de justifier la division en maison et leur signification par des principes empiriques, puisqu'il n'est pas possible d'associer de façon inéquivoque un phénomène physique avec un élément symbolique. Mersenne prend comme référence la domification de Porphyre, et pour les commentaires il puise aussi bien chez Gaurico que chez Origanus ou Rantzaus. Dans l'article 3 de la question 13, il présente ce qu'il appelle un « type d'horoscope universel » qui résume les différentes significations des maisons. Néanmoins, son propos peut s'appliquer à toutes les interprétations de la domification. Il montre l'impossibilité de déduire expérimentalement une signification, et plus généralement l'absurdité du système⁸⁰.

⁸⁰ Par exemple, à propos de la première maison (Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 977-978.) : « In ipso limine video, quod argui debeat, nec enim illa domus prima, horoscopus potius, quam 7, 12, 10, aut quaelibet alia iure nuncupatur, quandoquidem ab unaquaque coeli parte temporis instans, et hora notari potest, in domi praecipue decima, quae verticem seu Zenith nostrum proprius attingit ; et quidem Astrologos demiror, qui cum a meridie lucis exordium sumant, diesque suos enumerent maioris certitudinis gratia, primum nihilominus noui hominis diem ab horizonte incipiunt, ad quem vix sciri potest, quando stellae, vel planetae peruenerunt ob refractiones, quas patiuntur, ut antea late disseruimus, cum tamen id maxime necessarium esse videatur, ut exacte perpendam Genethliaci, quid haec, aut illa stella in hoc, aut illo Zodiaci gradu significet, etenim si stellas ea, quae fiunt apud nos, significare velint, nolunt, credo, eos idem in gradibus diuersis, aut distincta in eodem gradu denotare, alioquin in arte Genethliaca nil certi constitui poterit. Verum demus illos initium recte

Ici, Mersenne rejette toute légitimité des arguments symboliques en philosophie naturelle. Cette attitude découle d'une volonté d'appuyer la connaissance sur des expériences évidentes. Or, si l'on considère les symboles des maisons comme des propositions, il n'est pas possible de les associer à des expériences clairement identifiables. Par exemple, la maison signifiant « une visite à un ami » ne peut être rapportée à un moment précis. Il n'existe pas de critères permettant d'associer à tel signe une couleur ou une qualité. À vrai dire, Mersenne a du mal à justifier son rejet et masquer son énervement. Cette attitude est intéressante, car elle illustre le fait que, pour une nouvelle génération de savant, le langage symbolique de l'astrologie est tout simplement incompréhensible. Il devient anachronique. L'astrologue Jean-Baptiste Morin lui-même montre une attitude similaire lorsqu'il n'arrive pas à justifier l'existence des maisons célestes autrement qu'en faisant appel à l'argument de la Révélation. Dès lors, il est légitime de parler d'un changement d'*episteme* selon l'expression de Foucauld, qui aboutit chez Mersenne à reconsidérer la place de l'astrologie dans l'ordre des savoirs.

3 L'astrologie, une « chimère » ? La fin de l'astrologie comme discipline

Tout au long de sa réfutation, Mersenne a montré que les différentes assertions qui forment le contenu de l'astrologie judiciaire telle qu'elle est conçue à son époque n'ont pas de fondements. Celle-ci n'est donc pas une science mais une superstition. À ce stade de l'argumentation, le minime est allé aussi loin que Pic de la Mirandole, Pereira ou De Angelis. Toutefois, ceux-ci n'ont jamais pu répondre de façon satisfaisante à l'objection suivante : ne resterait-il pas une possibilité de donner de nouveaux fondements à l'astrologie et de créer une astrologie réformée ? Pour le minime, la réponse est négative, l'astrologie doit être exclue du champ des savoirs car son objet même fait qu'elle ne peut être unifiée par des fondements cohérents. Elle est fondamentalement une discipline « chimérique », pour reprendre l'expression de Furetière qui utilise l'image de la chimère (un monstre constitué par l'assemblage de membres de différents animaux) pour exprimer le fait que l'astrologie n'est

sumere ab horizonte : concedamus angulum Orientis decimam domum antecedere debere : quid obsecro horoscopus ille cum vita nascentis pueri ? an illa Virgo, quam nativitati Christi praefuisse aiunt, magis in eum quam signum [Cancri] et [Piscium] influebat, ut iuxta eam de nostri Servatoris valetudine, temperamento, moribus, ingenio, et caeteris, quae retulimus supra, iudicarent ? [...] Infans egreditur de utero, sicut signum de partibus horizonti subditis, inquit : quid cum, an coelum depressum, vel terra finitori subdita dicenda est uterus ? An gestatio foetus in in conceptaculo suo iuxta signum ascendens, et ut volunt, horoscopans regitur ? nunquid initia, et progressus habet ab astris independentes, quandoquidem ad matris motum moueri solet eiusque mutationes, et alterationes facile subit. »

qu'un assemblage hétéroclite de différentes sciences qui possèdent des fondements divers et des degrés de certitudes inégaux.

Pour comprendre le raisonnement de Mersenne, il faut revenir à la définition classique de science. En aristotélisme scolastique, la scientificité d'une discipline est une question distincte de celle de la véracité de ses assertions particulière : elle découle de la définition de son objet et de ses principes. Le statut de l'astrologie fait ainsi l'objet de deux lectures différentes. Une première lecture, héritée d'Isidore de Séville et reprenant la définition aristotélicienne d'une science sous l'angle de l'objet, définit l'astrologie naturelle par son objet d'étude général, les astres, qui se divise ensuite en objets d'étude particuliers : les mouvements et les influences naturelles. L'astrologie superstitieuse, qui étudie les influences des astres qui ne sont pas permises par l'ordre naturel, est exclue. L'étude des mouvements des astres est généralement nommée astronomie, et celles des influences, astrologie naturelle ou judiciaire, mais jusqu'à la fin du 16^e siècle, la terminologie est fluctuante. Une deuxième lecture, reprenant la définition aristotélicienne d'une science sous l'angle de la « connaissance des principes », définit l'astrologie par sa relation de dépendance – sa subalternation – avec la physique et les mathématiques. Thomas d'Aquin, dans le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote (I, 13), définit ainsi l'astrologie comme une science intermédiaire entre la science naturelle et les mathématiques, puisqu'elle applique les principes des mathématiques aux choses naturelles :

L'astrologie considère en effet le mouvement, car l'astrologie est une science intermédiaire entre la science mathématique et la science de la nature. En effet, l'astrologie et les autres sciences intermédiaires appliquent les principes [des mathématiques] aux choses naturelles ainsi qu'on le voit au deuxième livre de la *Physique*⁸¹.

À la fin du 16^e siècle, ces deux lectures sont généralement associées pour définir les différentes parties de la science des astres, à la fois suivant l'angle des objets et celui des principes. Par exemple, pour Magini, l'astrologie se divise en deux parties : une première partie « théorique ou spéculative » et une deuxième partie « pratique ou opératrice ». La première, dont il précise « qu'on appelle plus particulièrement astronomie depuis peu »

⁸¹ Thomas d'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 1, l. 13, n. 2, dans : Thomas d'Aquin, *Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia*, éd. par Stanislas Édouard Fretté, vol. 24 (Paris : Louis Vivès, 1875), 386B. « Astrologia enim considerat motum, quia astrologia est media scientia inter mathematicam et naturalem. Principia enim sua astrologia et aliae mediae applicant ad res naturales, ut patet secundo physicorum. »

applique les règles des mathématiques pures aux grandeurs dépendantes des objets célestes : « fortifiée par des démonstrations géométriques et arithmétiques, [elle] explique les mouvements, grandeurs, lieux, distances et configurations qu'ont entre eux [les astres], et d'autres phénomènes tirés d'observations très évidentes⁸² ». Le deuxième « qu'on dit pronosticatrice, judiciaire ou divinatrice » et qui reçoit « le nom d'astrologie chez les modernes », aborde les astres du point de vue de la physique, en s'intéressant à leurs effets : « par des raisons physiques et des expériences souvent répétées, [elle] cherche avec précision les facultés des étoiles, par lesquelles elles stimulent par quelque sympathie les mutations des éléments et des corps élémentaires » et « de quelle manière, à partir de là, peuvent être prévues ou pronostiquées, en tant qu'effets des causes célestes, les tempéraments et les inclinations dans les corps humains, les mutations de l'or et autres choses similaires. » Cette définition de science des astres reconnaît la légitimité des deux disciplines que sont l'astronomie et l'astrologie judiciaire, perçues comme deux parties d'un même savoir, mais reconnaît également qu'elles ne permettent pas d'accéder au même degré de certitude du fait qu'elles font appel à des degrés différents aux arguments mathématiques et physiques.

Mersenne rejette cette définition conjointe qui n'introduit pas une distinction fondamentale entre l'astronomie et l'astrologie judiciaire. Dans la question 29 des *Quaestiones in Genesim*, s'interrogeant sur la science possédée par Adam pendant les premiers jours de la Création, il revient brièvement sur la question scolastique de la subalternation en étudiant la distinction entre les différents domaines de connaissance et la relation qu'ils entretiennent entre eux. Il propose une classification des savoirs en forme d'arbre où les différentes disciplines (*scientiae*) sont hiérarchisées et réunies en catégories et sous-catégories. En premier lieu, la théologie trône au-dessus des autres les sciences ; elle est suivie de la métaphysique, puis la science naturelle, la médecine, les mathématiques pures,

⁸² Magini, « Isagoge in astrologiam », 1-2. « [...] Astrologia nil aliud, quam Astrorum sermonem, et rationem nobis significare : ea namque de coeloru, syderumque ferie, motu, magnitudine, configuratione, et caeteris horum passionibus et accidentibus inquiri, et pertractat. Dividitur potissimum in duas partes principales, nempe in Theoricam seu Speculatricem, et Practicam seu Operatricem. Theorica Geometricis, et Arithmeticis demonstrationibus munita omnium stellarum motus, magnitudines, situs, distantias et configurationes, quas inter se habent, caeteraque phaenomena ab evidentissimis observationibus exorta explicat, et hanc recentiores Astronomiam proprie vocitant. Altera quae Prognosticatrix, Iudiciaria seu Divinatrix dicitur, est quae physicis rationibus, et repetitis saepe experientis vires, et effectiones stellarum, quibus sympathia quadam in elementis, elementisque corporibus mutationes excitant, accurate scrutatur, et quomodo inde temperamenta, et inclinationes in corporibus hominum, mutationes aerae, et similia, tanquam effectus coelestium causarum praevideri seu prognosticari possint. Haec proprium nomen Astrologiae apud modernos sibi fortitur, et subdividitur in duas partes, quae sunt Introductoria et Exercitatoria. »

les mathématiques mixtes (*impurae*), la mécanique, la philosophie morale, la science du discours (*sermocinalis*), l'histoire, la divination naturelle et enfin, les arts. Chacune de ces disciplines est divisée en sous-disciplines, au nombre total symbolique de cent. Par exemple, la théologie est divisée en surnaturelle, scolastique, positive, symbolique et naturelle ; la métaphysique en angélique et transcendante ; la science naturelle en physique, alchimie, chrysopée, argyropée et magie naturelle ; les mathématiques pures en arithmétique synthétique, algèbre analytique, géométrie, micométrie, planimétrie, stéréométrie ; les mathématiques mixtes possèdent le plus grand nombre de sous-disciplines comme celles de la musique, des mathématiques des instruments (gnomonique, etc.) ou de l'optique. Cette classification s'éloigne peu des classifications que l'on retrouve chez la plupart des philosophes de la fin du 16^e siècle et du début du 17^e siècle, à une exception près : l'astrologie n'apparaît pas dans la classification de Mersenne, alors que dans les autres classifications du même type elle possède généralement sa propre section, entre les sciences naturelles et les mathématiques.

Dans sa description du contenu de l'arbre, Mersenne parle toutefois de l'astronomie, qu'il définit comme la discipline « qui considère les quantités mobiles des cieux, le lever et le coucher des signes, les pôles et les autres cercles célestes⁸³ ». Il la place après l'arithmétique et la géométrie, ce qui la rend subalterne aux mathématiques pures. Il fait également mention d'une autre discipline, la cosmographie, « qui traite de la quantité du monde⁸⁴ » et qui est placée parmi les mathématiques mixtes. Cette distinction n'est pas très claire : comment l'astronomie pourrait-elle faire partie des mathématiques pures étant donné que son objet, les astres, est matériel ? Mersenne veut vraisemblablement signifier que l'astronomie est la moins impure des mathématiques mixtes. Il faut également noter que dans l'œuvre de Mersenne, la distinction terminologique entre astronomie et cosmographie n'est pas très nette : dans *La vérité des sciences*, Mersenne affirme que la cosmographie « se rapporte » à la géométrie et à l'astronomie, c'est-à-dire que la cosmographie est une sous-discipline de l'astronomie⁸⁵ ; dans le *Traité de l'harmonie universelle*, que l'astronomie est comprise dans

⁸³ Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1204. « quae coelorum quantitatem mobilem, signorum ortus, et occasus, et polos caeterosque circulos contemplatur »

⁸⁴ Mersenne, col. 1204. « quae cum de mundi quantitate tractet »

⁸⁵ Marin Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens* (Paris : Toussaint du Bray, 1625), 232. « Pour ce qui est de la Cosmographie, on la peut en quelque façon rapporter à la Geometrie, et à l'Astronomie, d'autant qu'elle a besoin de ces deux sciences »

la cosmographie, c'est-à-dire que cette fois-ci l'astronomie qui est une sous-discipline de la cosmographie⁸⁶.

Cette confusion est probablement due au fait que Mersenne s'inspire de la distinction énoncée par le mathématicien jésuite Francesco Barozzi. Celui-ci, dans sa *Cosmographia* (1585) identifie une discipline nommée de façon indifférenciée *astrologie* ou *astronomie*, qui est ensuite divisée en deux branches, la *cosmographie*, correspondant à l'étude des parties et des passions du ciel, et la *judiciaire*, qui enseigne la connaissance à l'avance des événements futurs sur les choses inférieures par l'observation des mouvements et des aspects des étoiles⁸⁷. Or Barozzi prête lui-même à confusion puisqu'il distingue au sein même de la *cosmographie* deux nouvelles branches : la *géographie* et à nouveau une discipline intitulée *astronomie ou astrologie* « appelée selon son nom propre [proprio nomine dicta] », c'est-à-dire l'étude des astres par opposition à l'étude de la Terre. Pourquoi une telle répétition des termes en des lieux différents de la classification ? Barozzi ne fait que rendre compte de deux confusions sémantiques encore très fréquentes à la fin du 16^e siècle : la première est que le terme astrologie (d'origine aristotélicienne) et le terme astronomie (d'origine platonicienne) sont souvent pris l'un pour l'autre ; la seconde est le terme astrologie (ou astronomie) utilisé isolément peut tout autant désigner toute forme de discours sur les astres, c'est-à-dire l'ancienne *scientia astrorum* qui comprend aussi bien l'astronomie mathématique que l'astrologie judiciaire, que simplement la partie de la science des astres qui peut prétendre à la certitude mathématique, c'est-à-dire la science des mouvements que le 17^e siècle qualifie plus fréquemment d'*astronomie*.

La terminologie qu'emploie Mersenne peut se comprendre comme une reprise de la classification de Barozzi, dans laquelle on aurait choisi le terme astronomie plutôt qu'astrologie et ôté la branche judiciaire. Chez le minime, la cosmographie devient la nouvelle discipline englobante (la *scientia astrorum*), et l'astronomie (étude des astres par opposition à l'étude de la Terre) est une sous-discipline de la cosmographie. Dans ce cadre, astronomie et cosmographie sont bien deux disciplines comprises dans les mathématiques mixtes, et à ce titre, dignes d'investigation. Au contraire, l'astrologie judiciaire (nommée simplement

⁸⁶ Marin Mersenne, *Traité de l'Harmonie universelle où est contenu la Musique théorique et pratique des Anciens et des modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de raisons prises de la philosophie et des mathématiques* (Paris : Guillaume Baudry, 1627), 6.

⁸⁷ Francisco Barozzi, *Cosmographia in quatuor libros distributa*, 1^{re} éd. (Venise : Gratoso Perchacino, 1585), f° bv.

« astrologie » ou « judiciaire ») ne fait pas partie des arts mathématiques. Dans la question 29, il la place dans l'arbre des savoirs dans la section « divination naturelle », une catégorie-poubelle que Mersenne ne se donne pas la peine de définir et qui contient tous les arts qu'il rejette comme la chiromancie ou la métoposcopia.

Comment expliquer que Mersenne refuse à l'astrologie judiciaire un statut de science mathématique ? Cette position trouve son origine dans la conception de la certitude scientifique qu'il défend. Les contours précis de cette position ne sont pas bien clairs, puisqu'en aucun endroit de son œuvre le minime ne systématise ni ne clarifie sa position⁸⁸. Néanmoins, il est possible d'en identifier des principes directeurs. Tout en prêtant une allégeance de principe à l'autorité d'Aristote, Mersenne adhère à une conception platonicienne de la connaissance qui considère que la seule connaissance certaine possible est celle des objets mathématiques, dont la certitude est dérivée du fait que ces objets trouvent leur origine dans l'entendement divin, avec lequel l'entendement humain présente une similitude.

Sur cette base, le minime définit des degrés de connaissance scientifique. Dans les *Quaestiones in Genesim* et *La Vérité des sciences*, il reprend en partie les conceptions de la certitude et de l'objet des mathématiques défendues par des savants jésuites, en particulier Giuseppe Biancani, un élève de Clavius, professeur de mathématiques à Padoue de 1603 à 1624⁸⁹. Pour Biancani, les démonstrations de la géométrie et de l'arithmétique, sciences mathématiques pures, sont certaines, car elles emploient des causes formelles et matérielles. En effet, elles traitent de l'essence de leurs objets et de leur matière, associée à la quantité. Mersenne nomme cette quantité qui est l'objet des mathématiques la quantité intelligible. Au

⁸⁸ Voir le résumé sur le sujet de Brenda Basílico : Brenda Basílico, « L'harmonia mundana au xvii^e siècle. Les critiques de Marin Mersenne adressées au monocorde du monde de Robert Fludd », *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, n° 17 (9 mai 2017) : n. 61, <https://doi.org/10.4000/acrh.7910>. Lenoble parle d'« aristotélisme provisoire » (Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 321.) pour désigner la soumission, quoique partielle et transitoire, du minime au modèle aristotélicien, qui aboutit à terme à une nouvelle conception de la connaissance scientifique où « la science doit se borner à trouver les lois mathématiques des apparences sensibles, que seule l'expérience peut lui enseigner » (Lenoble, 383.). Richard Popkin, de son côté, considère l'aristotélisme de Mersenne comme essentiellement méthodologique, c'est-à-dire « a pragmatic version of Aristotle's theory of the proper conditions for obtaining empirical and intellectual knowledge » formulée en réponse au scepticisme, et qui l'amène à refuser toute systématisation (Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Oxford [etc.] : Oxford University Press, 2003), 116.).

⁸⁹ Nous devons cette explication à Claudio Buccolini qui la détaille dans sa thèse : Claudio Buccolini, « "Rem totam more geometrico... concludas" : La recherche d'une preuve mathématique de l'existence de Dieu chez Marin Mersenne » (Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2003).

contraire, le minime n'accorde pas le même statut à la connaissance physique : la réalité des choses et les principes de la nature demeurent masqués, connus de Dieu seul, puisqu'il est impossible aux hommes de connaître les causes intimes de chaque chose et l'intégralité des accidents. Toutefois, il est possible de concevoir une science physique de certitude moindre, fondée sur l'expérience. Ainsi, des expériences soumises à des impératifs de précision, de répétition et de critique, permettent d'établir des notions communes, qui sont ensuite assemblées par le raisonnement pour former les principes d'une science, analogues aux axiomes en géométrie. Il est donc possible de parler de science à propos des mathématiques mixtes, puisque celles-ci ont pour objet la quantité de la matière et du sensible, qui peut être reliée par abstraction à la quantité intelligible.

Mersenne identifie clairement, dans ce cadre, la possibilité d'une science des astres subalternes aux mathématiques. Cette science des astres, appelée astronomie, serait simplement l'étude de la quantité des objets célestes. Ainsi, si la géométrie a pour objet la quantité continue en tant que réalité purement intelligible, l'astronomie, a pour objet la quantité continue en tant qu'abstraite de l'expérience. Il est alors possible d'employer les raisonnements de géométrie en astronomie. Cela permet à Mersenne de « sauver » l'astronomie scolastique définie comme l'étude des mouvements des astres, puisque l'étude des mouvements est une étude de quantité.

Or le minime considère que le même raisonnement ne s'applique pas aux jugements de l'astrologie. Il faut donc convenir que l'astrologie en tant que science des astres n'a de science que l'astronomie qui étudie leurs mouvements. C'est ce que Mersenne affirme dans les *Questions théologiques* :

[...] la Géométrie considère la quantité continuë, pure et dénuée de la matière, et de tout qui tombe sous les sens: l'Arithmétique contemple la quantité discrète, à sçavoir les nombres. La Musique considère les nombres harmoniques, c'est à dire qui servent aux sons. La Cosmographie contemple la quantité continuë de tout le monde. L'Optique la considère jointe aux rayons de la lumière. La Chronologie parle de la quantité continuë qui est successive à sçavoir du temps passé: et la Mécanique parle de la quantité, qui sert aux Machines, aux instruments, et à tout ce qui appartient à nos ouvrages. Quelques-uns ajoutent l'Astrologie Judiciaire, mais cette partie n'a nulles démonstrations que

celles qu'elle emprunte de l'Astronomie (que j'ai compris sous la Cosmographie) et qu'elle prend des autres sciences⁹⁰.

Une formulation similaire apparaît dans les *Questions physiques et mathématiques* :

Et quand cet art seroit osté d'entre les autres, l'on n'auroit perdu nulle science, puisqu'il n'a nulle démonstration⁹¹.

Dès lors, qu'est-ce que l'astrologie privée de l'astronomie ? Mersenne mentionne le fait que l'astrologie emprunte à d' « autres sciences », qui sont vraisemblablement la physique et la médecine. Le minime ne parle jamais du lien avec la physique, qui est évident, vu que les influences sont étudiées par le biais des qualités, et qu'il est possible de concevoir une physique des qualités, même si cela est très difficile et que cela ne peut se faire qu'en termes probabilistes. Le lien avec la médecine est mentionné dans la question 12 des *Quaestiones in Genesim* où, à propos des aphorismes d'astrologie, Mersenne compare le travail des astrologues à celui des médecins qui composent des remèdes prenant garde aux divers mouvements des planètes.

Par rapport aux divers [autres] arts, les principes sur lesquels les astrologues [se fondent pour évoquer] le futur à partir des étoiles et des planètes sont divers, comme lorsque les médecins prescrivent le moment où ils préparent le remède pour telle ou telle maladie, en proclamant avec certitude que les facultés du corps sont gouvernées par les astres⁹².

La comparaison n'est pas claire, mais elle semble s'établir sur deux niveaux. Le premier est celui de la méthode ou du rapport aux principes : tout comme le médecin de la tradition galénique conjugue des principes théoriques issus de la physique aristotélicienne avec des aphorismes purement empiriques, de même l'astrologue conjugue une physique aristotélicienne des qualités avec des aphorismes reçus de l'expérience. La connaissance qui en résulte, même si elle demeure légitime en tant qu'art, ne peut prétendre qu'à une certitude moindre. Le deuxième est celui du contenu du savoir : puisque l'astrologie traite des corps humains, elle s'appuie sur des notions, comme les humeurs, qui sont issues de la médecine.

⁹⁰ Mersenne, *Traité de l'Harmonie universelle où est contenu la Musique théorique et pratique des Anciens et des modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de raisons prises de la philosophie et des mathématiques*, 5-6.

⁹¹ Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, 162.

⁹² Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 959. « Varia sunt iuxta varias artes fundamenta, quibus Astrologi ex stellis, et planetis aliquid futurum eliciunt, cum enim Medicis tempus praescribunt, quibus huic, aut illi morbo remedium parent, asserunt facultates corporis certis sideribus subditas esse. »

Dès lors, l'astrologie emprunte à la médecine une partie de ses affirmations, et leur crédit n'est pas à attribuer à l'astrologie, mais à la médecine seule.

Mersenne voit donc l'astrologie judiciaire comme une sorte de conglomérat composé d'une part de propos sans fondements, d'autre part de différentes assertions puisées dans l'astronomie, la physique et la médecine, c'est-à-dire des disciplines qui ne partagent pas des principes communs. Dès lors, parler de « principes de l'astrologie » est une absurdité, puisqu'il est impossible de mettre en évidence un quelconque fondement unique à ce savoir. D'où cette affirmation de Mersenne, dans la *Vérité des sciences*, que l'astrologie a des « principes imaginaires » :

Tous les Astrologues ont des principes imaginaires, soit qu'ils inventent, soit qu'ils les prennent dans Ptolémée, ou dans quelques autres rêveurs plus anciens⁹³.

L'astrologie est donc une « chimère » scientifique, une doctrine monstrueuse composée d'éléments pris dans différentes sciences et réunis artificiellement. L'une des conséquences de cette affirmation est qu'il n'existe pas de possibilité de « réforme » de l'astrologie, puisque celle-ci ne possède pas de principes fondamentaux : toute tentative pour le « refonder » serait vouée à l'échec. Dans la nouvelle conception de la science de Mersenne, l'astrologie est condamnée à disparaître, ses dernières parcelles de vérités intégrées dans les autres sciences.

4 Conclusion

Ainsi, au terme de ce chapitre, nous avons vu que Mersenne passe d'une critique de l'astrologie héritée de la tradition patristique et médiévale axée sur la défense du libre arbitre et la lutte contre la divination diabolique, à une critique fondée sur des critères épistémologiques : l'identification des principes des sciences et la mise en place de critères déterminant leur certitude. Dans ce cadre, il s'écarte des thématiques de réflexions qui structurent traditionnellement le discours sur l'astrologie en aristotélisme scolastique, comme les doctrines de la Providence, la supériorité ontologique des cieux, ou le fatalisme astral, pour s'intéresser aux vertus occultes et aux aphorismes astrologiques. Et il s'écarte aussi des façons d'argumenter associées à l'aristotélisme scolastique, en refusant le recours aux autorités historiques, philosophiques et théologiques antiques dans le discours sur la philosophie naturelle, pour se concentrer sur des arguments empiriques et rationnels. En tant

⁹³ Mersenne, *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*, 32.

que théologien et apologiste, Mersenne n'accepte cette transition que parce qu'il considère que la nouvelle critique qu'il développe permet de répondre plus efficacement aux objectifs de l'ancienne, c'est-à-dire qu'il voit dans la critique fondée sur l'expérience et la raison un moyen à la fois plus universel et plus convaincant de mettre en évidence les erreurs des théories hostiles à la doctrine catholique. Cette décision est encouragée par un contexte historique original, les scandales des années 1615-1625, en particulier l'affaire Vanini, dont les ouvrages viennent conforter les positions du minime sur l'importance de la philosophie naturelle comme base de la religion.

L'exemple de Mersenne illustre comment, au début du 17^e siècle, des théologiens se revendiquant d'une certaine orthodoxie, ont accepté des approches nouvelles de la philosophie naturelle afin de renouveler et rendre plus efficace des condamnations théologiques traditionnelles. Il montre aussi comment la réflexion sur l'astrologie a constitué un laboratoire pour développer une nouvelle approche des autorités et de la nature, faisant ainsi de la lutte contre la superstition non plus seulement une conséquence des mutations épistémologiques qui caractérisent la modernité, mais aussi l'une de leurs sources.

Mersenne est ainsi l'un des premiers savants à attaquer l'astrologie sur la base de la nouvelle épistémologie qui se développe au début du 17^e siècle, ce qui permet de voir en lui l'une des inspirations majeures de l'argumentation anti-astrologique de Gassendi – une intuition déjà exprimée par Thorndike et Margaret Osler⁹⁴ – qui cherche lui aussi à la mise en évidence des biais argumentatifs présents dans les discours foundationalistes sur l'astrologie. Elle inaugure un changement de regard sur l'astrologie qui n'est dès lors plus une mauvaise pratique fruit d'une perversion de l'âme sous l'influence du démon, mais avant tout une maladie de la raison.

⁹⁴ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 7 (New York : Columbia University Press, 1958), 436; Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge : Cambridge University Press, 1994), 96-97. Osler remarque également que, tout comme Mersenne, Gassendi vise particulièrement Pomponazzi dans sa critique de l'astrologie.

Conclusion

La marginalisation de l'astrologie apparaît ainsi le fruit de deux processus.

Le premier est un processus de délégitimation intellectuelle : en théologie, en droit ou en philosophie, de plus en plus de savants défendent la thèse selon laquelle l'astrologie n'est pas une science ou un art légitime sur la base de critères comme sa non-conformité avec la Tradition catholique, le consensus des autorités anciennes à son encontre, ses origines idolâtres ou hérétiques, l'immoralité de sa pratique, sa contradiction avec l'expérience ou son manque de fondements rationnels.

La plupart de ses critères se fondent sur des arguments d'autorité. Ils illustrent le fait que la notion de légitimité intellectuelle, au seuil de la modernité, se fonde sur des critères archéologiques. Une discipline doit pouvoir justifier d'origines respectables. Elle doit avoir été approuvée par des autorités anciennes aussi bien sacrées que profanes. Une fois ces conditions respectées, le débat philosophique est possible ; mais il vient après. Une telle manière de faire fait écho à la façon dont la société française des 16^e et 17^e siècles, catholique et monarchique, conçoit les fondements de la légitimité religieuse et politique : dans la théologie catholique, toute doctrine doit pouvoir justifier de sa fidélité au message évangélique et de son approbation par une tradition ininterrompue ; dans le système monarchique, l'autorité politique et le droit trouvent leurs fondements dans la coutume et lignage. Ce qui est ancien est bon.

Or, les adversaires de l'astrologie se retrouvent face à un paradoxe : l'astrologie, du fait de son antiquité et de sa place dans les cultures anciennes, respecte en partie ces critères. Dès lors, des stratégies sont mises en place par les savants pour effacer ou minimiser la légitimité historique de l'astrologie : en droit, les jurisconsultes inventent le mythe d'une pratique astrologique condamnée depuis l'Antiquité ; en théologie, les théologiens mettent en scène le consensus des autorités patristiques et médiévales contre l'astrologie. L'histoire de l'astrologie est écrite en lien avec celle de l'idolâtrie. Sa présence universelle dans toutes les

cultures est présentée comme la preuve que le démon s'en sert comme outil privilégié pour répandre l'erreur. L'histoire de l'astrologie se construit dès lors comme une histoire extérieure à celle de l'Occident rationnel et chrétien. Elle fait bientôt partie intégrante des mythes structurants la construction identitaire européenne : l'opposition entre un Occident héritier de la raison grecque et un Orient superstitieux, l'opposition entre les élites rationnelles et le peuple crédule. Ces stratégies présentent toutefois leurs limites. Les théologiens catholiques ne se résoudront jamais à faire triompher Augustin contre Thomas d'Aquin. Les stratégies de délégitimation ne peuvent être poussées trop loin sous peine de fragiliser tout l'édifice intellectuel. Le débat philosophique sur l'astrologie, quant à lui, s'illustre par son manque d'originalité. Les objections employées par les savants des 16^e et 17^e siècles sont pour l'essentiel les mêmes que celles des scolastiques, qui eux-mêmes s'inspiraient des débats opposants les savants Arabes ou ceux de l'Antiquité. On voit néanmoins germer avec Mersenne, bientôt suivi par Gassendi, une réflexion épistémologique qui oppose l'astrologie à une nouvelle conception de la science. Ainsi, l'impossibilité d'établir des observations fréquentes et précises des conjonctions célestes rend fondamentalement invérifiables toutes les hypothèses défendues par l'astrologie judiciaire. Celle-ci est donc un savoir *a priori* incertain, qui doit être exclu de l'ordre des sciences.

Le second processus à l'œuvre dans la marginalisation de l'astrologie est un processus de délégitimation sociale. Il se produit en même temps que le débat intellectuel, mais suit sa temporalité propre. Il est stimulé par le militantisme de groupes issus de l'Église ou de la Robe qui se mobilisent publiquement contre l'astrologie : les théologiens de la Faculté de théologie, les ordres de la Contre-Réforme comme les Jésuites ou les Minimes, les magistrats proches du pouvoir royal. Ils construisent un discours public présentant l'astrologie comme une idolâtrie et une superstition. Ils la présentent ensuite comme un menace pour la société. Pour les dévots, l'astrologie corrompt les âmes, poussant les sujets du Roi vers l'hérésie et la superstition ; les astrologues, pactisant avec le démon, sont des « ennemis de l'intérieur » complotant pour la déstabilisation du pays et retardant sa réforme catholique. Pour les politiques, l'astrologie est un élément d'instabilité ; elle est la source de discours politiques incontrôlés. Dans la perspective absolutiste, ces critiques se soutiennent l'une l'autre : l'unité politique et religieuse autour de la personne du Roi ne laisse pas de place à un savoir qui propose des conceptions alternatives de la vie religieuse et de la politique.

En France, les deux processus viennent converger de façon échelonnée dans les principaux groupes sociaux représentatifs du monde savant français : parmi les prélats et théologiens de l'Église de France, pendant les années 1570-1610 dans le contexte de la réforme catholique ; parmi les représentants de la Robe française, pendant les années 1614-1630, dans le contexte des guerres civiles du règne de Louis XIII. Dans ces mouvements de convergence, les événements contingents jouent un rôle majeur : ils poussent les groupes à se regrouper pour adopter des stratégies militantes contre l'astrologie et institutionnaliser leur lutte en l'inscrivant dans la loi, donnant ainsi naissance aux premiers textes légaux contre l'astrologie : l'ordonnance de 1561, celle de 1579 et la déclaration de 1628. Parmi les philosophes naturels français, le processus se produit de façon plus tardive et est moins clairement identifiable : ce n'est qu'à partir des années 1620-1630 que des personnalités comme Marin Mersenne se mobilisent au nom de la philosophie pour l'éradication de l'astrologie. Parler de communauté de philosophes est néanmoins problématique dans le débat sur l'astrologie. La plupart d'entre eux sont également théologiens ou magistrats et transposent dans le domaine de la philosophie naturelle les arguments issus de la théologie ou du droit. Malgré tout, même si cela sort du cadre de notre étude, on peut noter que de plus en plus de philosophes français se mobilisent en tant que philosophes contre l'astrologie lors des années 1630-1650. Les débats nés pendant les années 1654-1670 à la suite de l'éclipse du 12 août 1654 puis des comètes de 1664-1665 montrent que des camps sont déjà constitués contre l'astrologie.

Dans notre étude, nous avons plusieurs fois rencontré des médecins. Néanmoins, nous n'avons pas étudié le débat interne à la communauté des médecins sur l'astrologie. Cela est principalement dû au faible nombre de sources médicales sur l'astrologie pendant les années 1560-1628 dans l'espace parisien. Les médecins de Paris ne sont guère intéressés par l'astrologie à partir de la seconde moitié du 16^e siècle. Toutefois, plusieurs indices semblent montrer que le débat est peut-être plus vivace qu'attendu. En outre, dès que l'on sort de l'espace parisien pour s'intéresser au sud-est de la France, les médecins sont plus loquaces au sujet. Une étude future permettra sûrement d'éclairer la question.

À la différence d'autres « sciences curieuses » comme l'alchimie ou la physiognomonie, l'astrologie réunie contre elle des communautés savantes extrêmement diverses qui, malgré leur usage de critères de légitimité différents, s'accordent pour la rejeter et sont prêtes à se mobiliser activement contre elle. C'est ce qui explique vraisemblablement la rapidité du rejet

de l'astrologie au cours du 17^e siècle, alors que l'alchimie vit une mutation lente tout au long des 17^e et 18^e siècles. C'est ce qui explique également la force du mythe de la « fin de l'astrologie » alors que celle-ci se maintient dans les sociétés européennes jusqu'à nos jours : avant même que l'astrologie soit officiellement marginalisée dans le monde savant, celle-ci faisait déjà l'objet d'un discours l'anachronisant et l'invisibilisant. Dans un monde intellectuel tiraillé par les mutations de la modernité, mais aussi par la diversité des disciplines, le rejet de l'astrologie devient ainsi un facteur de consensus, et même un ciment idéologique dans la construction de l'identité savante à l'aube du Grand Siècle. C'est aussi un facteur d'unité de ce monde intellectuel, du monde politique et du monde ecclésiastique. Contrairement aux campagnes menées par le pouvoir royal et l'Église contre le cartésianisme ou l'héliocentrisme, la répression de l'astrologie ne rencontre pas d'opposition, et déclenche même un certain enthousiasme parmi les représentants des nouveaux courants scientifiques qui germent à partir des années 1630-1640. La lutte contre l'astrologie réunit les ennemis de demain, libertins et ecclésiastiques, aristotéliens et cartésiens, les Anciens et les Modernes.

Bibliographie

- Abra de Raconis, Charles François d'. *Summa totius philosophiae : Tertia pars philosophiae seu physica*. Vol. 3. Cologne : Petrus Cholinus, 1629.
- Abra de Raconis, Charles-François d'. *Metaphysica, seu prima ac suprema scientia, nuper accuratius quam antehac composita, et numeris omnibus absoluta*. Paris : Denys de la Noüe, 1624.
- Ackerman, Kay Ellen. *The Starry Messenger: A Life of William Lilly*. Vanderbilt University, 1990.
- Admontensis, Engelbertus. *De Ortu et Fine Romani Imperii*. Édité par Kaspar Brusch. Bâle : Ionnem Oporinus, 1553.
- Advis, remontrances et requestes aux Estats generaux tenus à Paris, 1614. Par six paysans.*, 1614.
- Agrippa, Henricus Cornelius. *De occulta philosophia libri III*. Lyon : Godefroy et Marcellin Beringen, frères, 1550. <https://doi.org/10.3931/e-rara-278>.
- . *De occulta philosophia libri tres*, 1533.
- Albert le Grand. *Speculum astronomiae : nunc primum e m.s. codice in lucem editum. Praemittuntur autem ejusdem authoris libelli de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam. Item de miraculis mundi, ...* Lyon, 1615.
- Alcabitius. *Alcabitii ad magisterium judiciorum astrorum isagoge, commentario Joannis Saxonii declarata. (Latine vertit Joannes Hispalensis.)*. Paris : Simon de Colines, 1521.
- . *Alcabitius astronomie judicarie principia tractans cuum Joannis Saxonii commentario. Additus annotationibus per Petrum Turrellum...* Lyon : G. Huyon pour B. Trot, 1519.
- Alfraganus. *Alfragani astronomorum peritissimi compendium, id omnes quod ad astronomica rudimenta spectat complectens, Ioanne Hispalensi interprete*. Paris : Chrétien Wechel, 1546.
- Almanach pour l'an mil six cens unze, composé par M. David Origan, grand astrologue de l'Empereur [placard]*. Paris : Jean Le Clerc, 1611.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002415j>.
- Alverny, Marie-Thérèse d', et Françoise Hudry. « Al-Kindi : De radiis ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 41 (1974) : 139-260.
- Amalou, Thierry. « Entre réforme du royaume et enjeux dynastiques ». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 18 (20 novembre 2009) : 145-66.
<https://doi.org/10.4000/crm.11692>.
- . « La Sorbonne en guerre de religion (1551-1589) : Autorité universitaire, censure et pouvoir royal en France ». Habilitation à diriger les recherches, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 2020.
- Amelote, Denis. *La vie du Pere Charles de Condren, second superieur general de la congregation de l'Oratoire de Jesus*. Paris : Henry Sara, 1643.
- Amyraut, Moïse. *Sermon sur ces paroles du prophete Jeremie, chap. 10, vs. 2*. Saumur : Jean Lesnier, 1654.

- Andreoli, Ilaria. « 'Lyon, nom & marque civile. Qui sème aussi des bons livres l'usage' : Lyon dans le réseau éditorial européen (XVe-XVIe siècle) ». In *Lyon vu/e d'ailleurs (1245-1800) : Échanges, compétitions et perceptions*, édité par Jean-Louis Gaulin et Susanne Rau, 109-40. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2019.
- Angelis, Alessandro de. *In astrologos coniectores libri quinque*. Lyon : Horace Cardon, 1615.
- Angers, Julien Eymard d'. *Pascal et ses précurseurs*. Paris : Nouvelles éditions latines, 1954.
- Anstaing, Idesbald Le Maistre d'. *Recherches sur l'histoire et l'architecture de l'église cathédrale de Notre-Dame de Tournai*. Tournai : Massart et Janssens, 1842.
- Arbour, Roméo. *Un éditeur d'oeuvres littéraires au XVIIe siècle, Toussaint Du Bray, 1604-1636*. Librairie Droz, 1992.
- Argenson, Marc René de Voyer de Paulmy d'. *Annales de la Compagnie du St-Sacrement*. Édité par Eugène Henri Edmond Beauchet-Filleau. Marseille : Typographie et lithographie Saint-Léon, 1900.
- Ariew, Roger. « Abra de Raconis, Charles-François d' ». In *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle: acteurs et réseaux du savoir*, édité par Jean-François Maillard, 101-3. Dictionnaires et synthèses 3. Paris : Classiques Garnier, 2015.
- Aristote. « Métaphysique ». In *Œuvres complètes, 1735-1968*. Paris : Flammarion, 2014.
- Armogathe, Jean-Robert. « An sit deus : les preuves de Dieu chez Marin Mersenne ». *Les Études philosophiques*, n° 1/2 (1994) : 161-70.
- . « Jules-César Vanini, une rhétorique de la subversion ». *Kairos*, n° 12 (1998) : 143-58.
- . « La Vérité Des Ecritures et La Nouvelle Physique ». In *Le Grand Siècle et La Bible*, édité par Jean-Robert Armogathe, 49-60. Paris : Beauchesne, 1989.
- . « Le groupe de Mersenne et la vie académique parisienne ». *Dix-septième siècle* 44 (1992) : 131-39.
- . « Proofs of the existence of God ». In *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, édité par Daniel Garber et Michael Ayers, 1 : 305-30. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Armstrong, Elizabeth. *Before Copyright: The French Book-Privilege System, 1498-1526*. Cambridge Studies in Publishing and Printing History. Cambridge New York Port Chester [etc.] : Cambridge university press, 1990.
- « Articles contenant les remontrances que l'état ecclésiastique et Clergé de France, Dauphiné, terres adjacentes et autres pays étant sous l'obéissance du Roi, présentèrent à S.M. séant en son lit de justice, en l'assemblée des trois états de son royaume, convoquée en sa ville d'Orléans le premier jour de janvier de l'an 1560 ». In *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église... contenant les cahiers présentés, et les remontrances et harangues faites aux Rois et aux Reines par le Clergé de France*, 925-59. Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771.
- Asseline, David. *Les antiquitez et chroniques de la ville de Dieppe*. Vol. 2. Dieppe : Maisonneuve, 1874.
- Audisio, Gabriel. « Nommer l'hérétique en Provence au XVIe siècle ». In *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, édité par Robert Sauzet, 17-26. Paris : Vrin, 1992.
- Augustin. « De la Cité de Dieu/De civitate Dei I-VIII ». In *Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone*, Vol. 23. Paris : Vivès, 1873.

- . « La Genèse au sens littéral/De Genesi ad litteram ». In *Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone*, Vol. 7. Paris : Louis Vivès, 1869.
- . *Œuvres de Saint Augustin, 11/2, La doctrine chrétienne/De doctrina Christiana. Texte critique du CCL, revu et corrigé*. Traduit par Madeleine Moreau. Bibliothèque augustinienne, 11.2. Paris : Institut d'études augustiniennes, 1997.
- . *Œuvres de saint Augustin, 13, Les confessions livres I-VII*. Édité par Aimé Solignac. Traduit par Eugène Tréhorel et André Bouissou. Bibliothèque Augustinienne. Paris : Desclée De Brouwer, 1962.
- . *Œuvres de Saint Augustin, 33, La Cité de Dieu/De Civitate Dei*. Édité par Bernhard Dombart, Alfons Kalb, Gustave Bardy, et Cécile Revel-Barreteau. Traduit par Gustave Combès. Réimpression de l'édition de 1959 avec un Supplément bibliographique de C. Revel-Barreteau. Bibliothèque augustinienne. Paris : Institut d'études augustiniennes, 2014.
- . *Œuvres de Saint Augustin, 50, Sur la Genèse contre les Manichéens, Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*. Édité par M. Duleay. Traduit par Pierre Monat. Bibliothèque augustinienne 50. Paris : Institut d'études augustiniennes, 2004.
- Auvray, Lucien et Charron. « Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de La Rochemaillet ». *Revue d'Histoire littéraire de la France* 1, n° 3 (1894) : 308-29.
- Avalos, Ana. « As above, so below. Astrology and the Inquisition in Seventeenth-Century New Spain ». Thesis, European University Institute, 2007.
<https://doi.org/10.2870/69590>.
- Azema, Ludovic. « Les statuts synodaux des archevêques de Toulouse, du concile de Trente à la révolution ». In *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiaux et enjeux politiques ?*, édité par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, 253-66. Société, droit et religion. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010.
- Azzolini, Monica. *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*. Harvard University Press, 2013.
- Bakhouché, Béatrice. « Saint Augustin et l'astrologie : à propos des Confessions IV, 3,4 ». *Vita Latina* 154, n° 1 (1999) : 54-62.
- Baldini, Ugo. « The Roman Inquisition's Condemnation of Astrology: Antecedents, Reasons and Consequences ». In *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, édité par Gigliola Fragnito, 79-110. Cambridge Studies in Italian History and Culture. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.
- Baldini, Ugo, et Leen Spruit. *Catholic Church and modern science*. Vol. 3. Fontes archivi sancti officii romani 5. Roma : Libreria editrice vaticana, 2009.
- . *Catholic Church and modern science: documents from the archives of the Roman congregations of the Holy Office and the Index*. Fontes archivi sancti officii romani 5. Roma : Libreria editrice vaticana, 2009.
- Balzamo, Nicolas. *Les Miracles dans la France du XVIe siècle*. Paris : Les Belles Lettres, 2014.
- . « L'impossible désenchantement du monde : Les protestants face au miracle (XVIe - XVIIe siècles) ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 156 (2010) : 393-413.
- Baranzano, Redento. *Novae opinioniones physicae*. Lyon : Jean Philehotte, 1619.
- . *Uranoscopia*. 2 vol. [Genève] : Pierre et Jacques Chouet, 1617.

- Barbiche, Bernard. « Le régime de l'édition ». In *Histoire de l'édition française*, édité par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, 1 : 367-77. Paris : Fayard Cercle de la Librairie, 1989.
- Bareille, Jean-François, éd. « Commentaire sur Jérémie ». In *Œuvres complètes de Saint Jérôme*, Vol. 6. Paris : Louis Vivès, 1879.
- Barnes, Robin Bruce. *Astrology and Reformation*. New York : Oxford University Press, 2016.
- Barozzi, Francisco. *Cosmographia in quatuor libros distributa*. 1^{re} éd. Venise : Gratiioso Perchacino, 1585.
- Barthélemy, Nicolas. *Apologie Du Banquet Sanctifié de La Veille Des Rois*. Paris : G. Tompère, 1664.
- Basílico, Brenda. « L'harmonia mundana au xvii^e siècle. Les critiques de Marin Mersenne adressées au monocorde du monde de Robert Fludd ». *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, n° 17 (9 mai 2017). <https://doi.org/10.4000/acrh.7910>.
- Basilico, Brenda. « Musique, mathématiques et philosophie dans l'œuvre de Marin Mersenne ». Thèse de doctorat, Lille 3, 2017.
- Baulant, Micheline. « Le salaire des ouvriers du bâtiment à Paris, de 1400 à 1726 ». *Annales* 26, n° 2 (1971) : 463-83. <https://doi.org/10.3406/ahess.1971.422372>.
- Bellarmin, Robert. *Disputationes...* Vol. 2. Ingolstadt : D. Sartorius, 1605.
- . *Disputationes... de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Ingolstadt : D. Sartorius, 1587.
- Belot, Jean. *Almanach, ou Diaire prophétique et royal pour l'an M.DC.XXIII...* Paris : Fleury Bourriquant, 1623.
- . *Almanach, ou Éphéméride pour l'an 1622... par M. Jean Belot...* Paris : Fleury Bourriquant, 1622.
- . *Centuries prophetiques, revelées par la sacrée theurgie, et secrette astrologie, à M. Jean Belot... , jusques en l'an M.DC.XXX*. Paris : Fleury Bourriquant, 1622.
- . *Discours astrologique et description géographique et topographique, du comete qui apparu sur notre hemisphere le 27. novembre et defailli le 28. de decembre l'année derniere 1618, avec les predictions d'iceluy, dont les evenemens d'iceux seront espouventables*. Paris : Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619.
- . *Familières instructions pour apprendre les sciences de chiromance et physionomie*. Paris : Aux dépens de l'auteur et se vend chez Nicolas Bourdin, 1624.
- . *Instruction familière et très facile pour apprendre les sciences de chiromance et physiognomie ... plus un Discours astrologique*. Paris : Nicolas Rousset et Nicolas Bourdin, 1619.
- . *L'Œuvre des œuvres, ou le plus parfaict des sciences steganographiques, paulines, armadelles, et lullistes*. 2^e éd. Paris : Nicolas Bourdin, 1623.
- . *Récit véritable de ce qui s'est passé en la réduction de la ville de La Rochelle à l'obéissance du roi*. Paris : Fleury Bourriquant, 1622.
- Benedicti, Jean. *La Somme des pechez et le remede d'iceux*. Lyon : Pesnot, 1584.
- Bergin, Joseph. *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*. New Haven and London : Yale University Press, 1996.
- Bernos, Marcel. *Les sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles : Pastorale et vécu des fidèles. Les sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles : Pastorale et vécu des fidèles*. Le temps de l'histoire. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2007.

- Bertin, Bertaut. *Le directeur des confesseurs, en forme de Catechisme*. 25^e éd. Lyon : Jean Certe, 1668.
- Bérulle, Pierre de. *Traitté des energumenes*. Paris : Joseph Cottureau, 1631.
- Biblia sacra cum duplici translatione, et scholiis Francisci Vatabli, nunc denuo a plurimis erroribus repurgatis*. Salamanque : Gaspar a Portonariis, 1584.
- Biblia sacra, cum universis Franc. Vatabli, regii hebraicae linguae quondam professoris, et variorum interpretum, annotationibus. Editio postrema multò quàm antehac emendatior et auctior*. Vol. 2. Paris : sumptibus Societatis, 1745.
- Biblia sacra vulgatae editionis, Sixti V.P.M. iussu recognita atque edita*. Rome : Typographia Vaticana, 1598.
- Bibliotheca exotica, sive Catalogus officinalis librorum peregrinis linguis usualibus scriptorum... La Bibliothèque universail, contenant le catalogue de tous les livres qui ont esté imprimés ce siècle passé, aux langues françoise, italienne, espagnole & autres qui sont aujourd'huy plus communes, depuis l'an 1500 jusques à l'an présent M. DC. XXIV*. Francfort : Balthasar Ostern, 1625.
- Billy, Himbert de. *Almanach pour l'an M.D.LXXXVII, avec ses amples predictions du changement et mutation de l'air*. Lyon Paris : Benoist Rigaud et Jean Cavelat, 1587.
- . *Almanach pour l'an mil six cens vnze. Composé et diligemment calculé par M. Imbert de Billy*. Paris : Fleury Bourriquant, 1610.
- . *Prognostication perpétuelle, composée et pratiquée par les plus experts et anciens modernes astrologues et médecins, comme Pythagoras... Joseph Le Juste, Daniel le Prophète, Me Estienne de Prato, Seraphino, Calbarsi et Guido en leurs almanachs et plusieurs autres*. Paris : Pierre Ménier, 1580.
- Binsfeld, Peter. *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum secundo recognitus, et auctior redditus*. Trèves : Henricus Bock, 1596.
- Blair, Ann M. *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven, Conn. London : Yale university press, 2010.
- Blet, Pierre. *Le clergé du grand Siècle en ses assemblées, 1615-1715*. Histoire religieuse de la France 7. Paris : Cerf, 1995.
- Bodin, Jean. *De la demonomanie des sorciers*. Paris : Jacques du Puys, 1580.
- . *Les six livres de la République*. [Genève] : Gabriel Cartier, 1608.
- [Boileau], [Jacques]. *Δοκιμαστής [Dokimastès] sive De librorum circa res theologicas approbatione, disquisitio historica*. Anvers : Bernardus Salius, 1708.
- Boitel, Pierre. *Histoire generale de tout ce qui s'est passe de plus remarquable tant en France qu'aux pais estrangers, es années 1618, 1619, 1620*. Paris : Pierre Billaine, 1620.
- Bokdam, Sylviane. « Introduction ». In *Mantice : discours de la verité de divination par astrologie*. Genève : Droz, 1990.
- Boll, Franz, et Carl Bezold. *Stern Glaube und Sterne deutung: die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Teubner, 1918.
- Boner, Patrick J. *Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul*. Brill, 2013.
- Bontemps, François-Léger. *Brief discours contre le vanité et abus d'aucuns trop fondéz et abuséz en l'Astrologie Iudiciaire et devineresse, et de ceulx qui y croient trop de legier*. Paris : Pierre Gaultier, 1559.
- . *Brieve narration contre le vanité et abuz d'aucuns plus que trop fondé en l'Astrologie iudiciaire et devineresse, et ceux qui y croient trop de legier*. Lyon : Benoist Rigaud et Jean Saugrain, 1558.

- Bordelon, Laurent. *De l'astrologie judiciaire, entretien curieux où l'on répond d'une manière aisée et agréable à tout ce qu'on peut dire en sa faveur, et où l'on fait voir en même temps la superstitieuse vanité de sa pratique*. Paris : Lucas et Ducastin, 1689.
- Botte, Bernard. *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie : étude historique, textes et études liturgiques*. Louvain : Abbaye du Mont César, 1932.
- Bouchel, Laurent. *La bibliothèque ou Thresor du droict françois*. Paris : Veuve M. Guillemot et S. Thiboult, 1615.
- . *La justice criminelle de la France signalée des exemples les plus notables*. Paris : Jean Petit-Pas, 1622.
- . *Recueil des statuts et règlements des marchands libraires, imprimeurs et relieurs... de Paris*. Paris : F. Julliot, 1620.
- Bouché-Leclercq, Auguste. *L'astrologie grecque*. Paris : Ernest Leroux, 1899.
- . *L'astrologie grecque*. Paris : Ernest Leroux, 1899.
- Boucher, Jean. *Les triomphes de la religion chrestienne*. Paris : Charles Roulliard, 1628.
- . *Sermons pour tous les jours de Caresme*. Paris : Charles Rouillard, 1631.
- Boudet, Jean-Patrice. *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2006.
- , éd. *Le « Recueil des plus célèbres astrologues » de Simon de Phares*. Vol. 2. Société de l'Histoire de France 515. Paris : Honoré Champion, 1997.
- Boulenger, Jules César. « De tota ratione divinationis adversus Genethliacos ». In *Opusculorum systema*, 1 : 101-190 (132-190). Lyon : Antoine Pillehotte, 1621.
- Bourdin, Nicolas. « Au lecteur ». In *L'Uranie de messire Nicolas Bourdin*. Paris : Cardin Besongne, 1640.
- . *L'Uranie de messire Nicolas Bourdin, ou la Traduction des quatre livres des jugements des astres de Claude Ptolémée,...* Paris : Cardin Besongne, 1640.
- Boureau, Alain. « Les enseignements absolutistes de saint Louis (1610-1630) ». In *La monarchie absolutiste et l'histoire en France : théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1986*, édité par François Laplanche et Chantal Grell, 79-97. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987.
- Bourgeon, Jean-Louis. « Quand la foi était révolutionnaire : les sermons d'un curé parisien, Simon Vigor, en 1570-1572 ». In *La Vie, la mort, le temps : Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, édité par Madeleine Foisil et Pierre Bardet, 471-84. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- Bourgueville, Charles de. *Atheomachie*. Paris : Martin le Jeune, 1564.
- Boutaric, François de. *Explication de l'ordonnance de Blois*. Toulouse : Gaspard Henault et Jean-François Forest, 1745.
- Boutiot, Théophile. *Histoire de l'instruction publique et populaire à Troyes pendant les quatre derniers siècles*. Troyes Paris : Dufey-Robert, Techner et Aubry, 1865.
- Bowden, Mary Ellen. « The Scientific Revolution in Astrology the English Reformers, 1558-1686 ». Ph.D., Yale University, 1974.
- Boyvin, Joannes Gabriel. *Theologia quadripartita scoti : tertia pars seu theologia moralis*. Vol. 3. 4 vol. Paris : Edmond Couterot, 1678.
- Brian, Isabelle. *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*. Lire le XVIIe siècle 30. Paris : Classiques Garnier, 2014. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-2871-5>.
- Briefves et generales instructions pour les curez*. Toulouse : Raymond Colomiez, 1614.

- Brillon, Pierre Jacques. *Dictionnaire des arrêts, ou jurisprudence universelle des parlemens de France, et autres tribunaux: contenant par ordre alphabétique les matières bénéficiales, civiles et criminelles, les maximes du droit ecclésiastique, du droit Romain, du droit public, des coutumes, ordonnances, édits et déclarations.* chez Guillaume Cavelier, 1727.
- Brioist, Jean-Jacques. « Entre astrologie et cartographie, la genèse des logarithmes ». *Le Journal de la Renaissance* 2 (janvier 2004) : 63-74.
<https://doi.org/10.1484/J.JR.2.300356>.
- Brockliss, Laurence W. B. *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History.* Oxford : Clarendon press, 1987.
- Brosseder, Claudia. « Astrology in Seventeenth-Century Peru ». *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41, n° 2 (2010) : 146-57.
<https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2010.04.010>.
- Brun, Jacques Le. « L'Augustinus de Jansenius, théologie positive, spiritualité, anthropologie ». *Revue de l'histoire des religions* 238, n° 1 (2021) : 71-86.
- Buccolini, Claudio. « Dal De Tribus impostoribus ai Quatrains du Déiste. Metamorfosi dell'ateismo nella doppia redazione del colophon di Mersenne ». *Bruniana & Campanelliana* 13, n° 1 (2007) : 167-75.
- . « Mersenne et la philosophie baconienne en France à l'époque de Descartes ». In *Bacon et Descartes : Genèse de la modernité philosophique*, édité par Élodie Cassan, 115-34. Lyon : ENS Éditions, 2016.
- . « “Rem totam more geometrico... concludas” : La recherche d'une preuve mathématique de l'existence de Dieu chez Marin Mersenne ». Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, 2003.
- . « Un testo sconosciuto di Mersenne contro la Cabala : la Responsio a Jacques Gaffarel ». In *Lexicon philosophicum : quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, 12 : 1-50. Firenze : Leo S. Olschki, 2010.
- Bujanda, Jésus Martinez de. *Index de l'Inquisition espagnole 1551, 1554, 1559.* Index des livres interdits 5. Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1984.
- . *Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584.* Index des livres interdits 6. Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1993.
- . *Index de Rome 1557, 1559, 1564 : les premiers index romains et l'index du Concile de Trente.* Index des livres interdits 8. Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1990.
- Bujanda, Jesús Martínez de, Francis M. Higman, et James K. Farge. *Index de l'Université de Paris 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556.* Index des livres interdits 1. Sherbrooke et Genève : Éditions de l'Université de Sherbrooke et Droz, 1986.
- Bujanda, Jesús Martínez de, et Marcella Richter. *Index librorum prohibitorum 1600-1966.* Index des livres interdits 11. Montréal Genève : Médiaspaul Droz, 2002.
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy: What It Is, with All the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Severall Cures of It.* 3^e éd. Oxford : Henry Cripps, 1628.
- Busson, Henri. « Introduction ». In *Les Causes des merveilles de la nature ou Les enchantements*, par Henri Busson. Paris : Rieder, 1930.

- « Cahier des remontrances, plaintes et doléances de l'état ecclésiastique de France, présenté au Roi en l'assemblée générale de ses états à Blois le 8 février 1577 ». In *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église... contenant les cahiers présentés, et les remontrances et harangues faites aux Rois et aux Reines par le Clergé de France*. Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771.
- Cahiers et plaintes des estats de la France. Presentez à la Iustice divine, Pour estre rapportez au Cabinet du Roy*, 1624.
- Calmet, Augustin. *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : Jérémie, et Baruch*. Paris : Pierre Emery, 1714.
- Calvin, Jean. « Le trentequatrième sermon ». In *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job, recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit*, 166-71. Genève : Matthieu Berjon, 1611.
- . *Sermons sur la Genèse, chapitres 1,1 - 11,4*. Édité par Max Engammare. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 2000.
- Campanella, Tommaso. *Astrologicorum libri VI*. Lyon : Jacques, André et Mathieu Prost, 1629.
- . *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritates*. 2^e éd. Paris : Toussaint Dubray, 1636.
- . *De sensu rerum et magia*. Francfort : Egenolphus Emmelius, 1620.
- . « Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes, in bullas SS. Pontificum Sixti V. et Urbani VIII. adversus iudicarios editas ». In *Atheismus triumphatus*, 2^e éd., 253-72. Paris : Toussaint Dubray, 1636.
- Camus, Armand-Gaston, et André Dupin. *Lettres sur la profession d'avocat*. Vol. 2. 2 vol. Paris : B. Warée, oncle, 1818.
- Camus, Jean-Pierre. *Homélie des trois simonies, Ecclesiastique, Militaire, et Iudicielle. Prononcée en l'Assemblée générale des trois Estats de la France, en l'Église des Augustins à Paris, le premier Dimanche de l'Advent 1614*. Paris : Claude Chappolet, 1615.
- . « Rapports du Soleil à la sacrée Eucharistie, pour la feste du tres-Saint Sacrement ». In *Les homélies festives de Messire Jean Pierre Camus, évesque et seigneur de Belley*, 303-15. Lyon : Pierre Rigaud et associés, 1625.
- . « Zodiaque Spirituel en la Conversion de saint Paul ». In *Les homélies festives de Messire Jean Pierre Camus, évesque et seigneur de Belley*, 153-67. Lyon : Pierre Rigaud et associés, 1625.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Salamanque : Mathias Gastius, 1563.
- Capodiecì, Luisa. « "Medicaea Medaea": art, astres et pouvoir à la cour de Catherine de Médicis ». Droz, 2011.
- Cappellen, Raphaël. « François Rabelais, Almanach pour l'an M.D.XXXV, texte découvert et édité par Alessandro Vitale-Brovarone ». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, 14 juillet 2015. <https://journals.openedition.org/crm/13505>.
- Capron, Loïc. *Correspondance complète et autres écrits de Guy Patin [en ligne]*. Paris : Bibliothèque interuniversitaire de santé, 2018. www.biusante.parisdescartes.fr/patin/?do=pg&let=0992.
- Carbasse, Jean-Marie, et Pascal Vielfaure. *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*. Presses Universitaires de France, 2014.

- Cardano, Gerolamo. *In Cl[audi] Ptolemaei Pelusiensis IIII de astrorum judiciis, aut, ut vulgo vocant, quadripartitae constructionis libros commentaria*. Lyon : Thibaud Payen, 1555.
- . *Libelli duo : unus de supplemento almanach, alter de restitutione temporum et motuum coelestium ; item, geniturae LXVII insignes casibus et fortuna, cum expositione*. Nuremberg : Johann Petreius, 1543.
- . *Libelli quinque : I. De supplemento Almanach, II. De restitutione temporum et motuum coelestium, III. De judiciis geniturarum, IIII. De revolutionibus, V. De exemplis centum geniturarum*. Nuremberg : Johann Petreius, 1547.
- Carolino, Luís Miguel. « The Jesuit Paradox: Intellectual Authority, Political Power, and the Marginalization of Astrology in Early Modern Portugal ». *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 438-63. <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P03>.
- Carrier, Hubert. *La presse de la Fronde (1648-1653) : les Mazarinades*. 2 vol. École pratique des hautes études, VI. Genève : Librairie Droz, 1989.
- Cartagena, Juan de. *Homiliae catholicae : de sacris arcanis Deiparae et Iosephi*. Vol. 3. Paris : Michel Sonnius, 1615.
- Caussin, Nicolas. *Domus Dei. In qua de mirabilibus coeli, totaque astrologia, et vita coelesti luculente et copiose disseritur. Addita quoque ad calcem, Ephemeris astrologia, et historica, cum observationibus aduersus superstitiosa de Astris ludicia*. Paris : Jean du Bray, 1650.
- Cavaillé, Jean-Pierre. *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto religion, morale et politique au XVIIe siècle*. Lumière classique 37. Paris : H. Champion, 2002.
- . « L'athéisme des professeurs de philosophie italiens dans les Naudeana et Patiniana et leurs sources ». *Les Dossiers du Grihl*, 3 février 2011. <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4542>.
- Cavaillé, Jean-Pierre, et Didier Foucault, éd. *Vanini. Kairos*. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail 12. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1998.
- Cayet, Pierre Victor Palma. *Chronologie septenaire de l'histoire de la paix entre les roys de France et d'Espagne*. Vol. 2. Paris : Jean Richer, 1605.
- Céard, Jean. *La nature et les prodiges: l'insolite au XVIè siècle, en France*. Genève [Paris] : Droz [diff. Minard] [diff. Champion], 1977.
- Censura Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis lata in Petri Picherelli opuscula theologica. Lugduni Batavorum 1629 excusa. Retractatio Jac. Gaffarelli auctoris libri : Des Curiosités inouies*. Paris : J. Guillemot, 1629.
- « Censure faite par monseigneur l'archevêque de Rouen, des livres intitulés : le trésor des prières, et le guidon des prelates et boucliers des pasteurs ». In *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Église.*, 2^e éd., 1 : 746A-747B. Paris : Chez Guillaume Desprez, 1771.
- Chailan, M. « Deux siècles d'université (1587-1790) ». *Bulletin de la Société des amis du vieil Arles*, n° 3 (janvier 1906) : 113-36.
- Chalvet, Hyacinthe. *Cosmopoeia, sive Physiologia sacra*. Lyon : Jean Radisson, 1656.
- Champaignac, Jean de. *Physique Française, Expliquant Universellement La Cognoissance de Toutes Choses Naturelles... Avec Un Brief Traicté de l'immortalité de l'âme*. Bordeaux : Simon Millanges, 1595.

- Charléty, Sébastien. « Le voyage de Louis XIII   Lyon en 1622.  tude sur les relations de Lyon et du pouvoir central au début du XVIIe siècle (1595-1622) ». *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine* 2, né 4 et 5 (1900) : 345-67, 485-501.
- Chartier, Roger. « Pamphlets et gazettes ». In *Histoire de l'édition française*, édité par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, 1 : 405-25. Paris : Fayard Cercle de la Librairie, 1989.
- Chenu, Marie-Dominique. « Les lieux théologiques chez Melchior Cano ». In *Le déplacement de la théologie. le point théologique* 21. Paris : Beauchesne, 1976.
- Cherubini, Laerzio. *Bullarium sive collectio constitutionum hucusque editarum*. Rome : Typographia Camerales, 1588.
- Cholières, Nicolas de. *Les Apresdisnees du seigneur de Cholières*. Paris : Jean Richer, 1587.
- Choppin, René. *De Sacra Politia Forensi Libri III*. Paris : Nicolas Chesneau, 1577.
- — —. *De Sacra Politia Forensi Libri III*. Paris : Michel Sonnius, 1609.
- — —. *Trois livres de la police ecclésiastique*. Traduit par Jean Tournet. Paris : Michel Sonnius, 1617.
- Chorier, Nicolas. *Mémoires de Nicolas Chorier de Vienne sur sa vie et ses affaires*. Grenoble : Prudhomme, 1868.
- Ciruelo, Pedro. « Centilogium resolutorium totius sue artis iudiciarie ». In *Apotelesmata astrologiae Christianae*, Ar-Ciiiv. Madrid : Arnao Guillén de Brocar, 1521.
- Clarke, Angus G. « Giovanni Antonio Magini (1555-1617) and Late Renaissance Astrology. » Ph.D., University of London, 1985.
- Clément, David. *Bibliothèque curieuse historique et critique ou catalogue raisonné de livres difficiles à trouver*. Vol. 2. Göttingen : J. G. Schmid, 1751.
- Clerval, Alexandre. *Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de l'Université de Paris : de 1505 à 1523*. Archives de l'histoire religieuse de la France. Paris : J. Gabalda, 1917.
- Cocatre, Philippe. « Officiaux, officialités ». In *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France, XVIe-XVIIIe siècle*. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2010.
- Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent [1775], rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon*. Paris, 1767.
- Colletet, Guillaume. *L'Art poétique*. Paris : Antoine de Sommaville et Louis Chamhoudry, 1658.
- Colluche, M.L. *Almanach prognostic, et historial, pour l'an M.DC.XXXVIII*. Paris : Fleury Bourriquant, 1634.
- Colomby, François de Cauvigny de. *Réfutation de l'astrologie judiciaire*. Vol. 1. Paris : Toussaint du Bray, 1614.
- Coloni, Jean Maria. *Almanach pour l'an de salut M. D. LXXVIII*. Lyon : Nicolas de La Roue, 1577.
- Condren, Charles de. « Discours sur l'astrologie, fait par le commandement de Mgr le Cardinal de Richelieu ». In *Recueil de quelques discours et lettres du R. P. Charles de Condren*, 189-260. Paris : Antoine Vitray, 1643.
- — —. *Recueil de quelques discours et lettres du R. P. Charles de Condren*. Paris : Antoine Vitray, 1643.
- Constitutio S. D. N. D. Sixti Papae Quinti contra exercentes astrologiae iudiciariae artem, et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes*. Rome : Antonius Bladius, 1586.

- Constitutione della santità di n.s. Sisto papa quinto contra coloro, ch'essercitano l'arte dell'astrologia giudiziaria, & qualunque altra sorte di diuinationi, sortilegij, superstitioni, strigarie, incanti, &c. et contra coloro, che leggono & tengono libri intorno a tal materia &c.* Bologne : Alessandro Benaci, 1586.
- Conte de la Janin. *Almanach, ou Diaire journalier, pour l'année 1625.* Lyon : Louis Muguet, 1625.
- Cooper, Richard. « Pierre de Larivey astrophile ». In *Pierre de Larivey, Champenois: Chanoine, traducteur, auteur de comédies et astrologue (1541-1619) : actes des sixièmes Journées rémoises et troyenne, 25-27 janvier 1991*, édité par Yvonne Bellenger, 97-118. Paris : Klincksieck, 1993.
- Cormier, Thomas. *Le Code du tres-chrestien et tres-victorieux roy de France et de Navarre, Henry III.* Lyon : Jean Arnaud, 1603.
- Cotreau, Jean. *Commentaires, en forme de sermons, exposans familierement les dix Commandemens de Dieu, et remarquans les vices et crimes, comme heresie et autres, tant de ceux des estats que du peuple, selon la matiere de chacun Commandement.* Paris : Guillaume Chaudière, 1576.
- . « Sermon seizieme, des magiciens de Pharaon fort affligez de cloux et d'apostumes, signifians que les ministres du diable sont punis par la iustice de Dieu, et que le diable ne les delivre, ny ceux qui sont circonuenus par ses ministres ». In *Sermons sur les dix playes d'Égypte*, 218v-32. Paris : Guillaume Chaudière, 1586.
- . « Sermon VII. Qu'il ne fault adherer aux Dieux estrangers, qui sont les diables : dont il faut reietter les devins, enchanteurs, observateurs d'horoscope, et toutes accointances avec ceux qui ont des esprits familiers ». In *Commentaires, en forme de sermons, exposans familierement les dix Commandemens de Dieu*, 56v-66r. Paris : Guillaume Chaudière, 1576.
- . *Sermons sur les dix playes d'Égypte prononcez au saint temps de l'Advent en l'église cathédrale de Tournay, l'année devant le siège et la réduction de ladite ville.* Paris : Guillaume Chaudière, 1586.
- . *Traicté du repos et tranquillité de l'âme, divisé en troys livres, contenans certains moyens propres pour nous reconcilier avec Dieu.* Paris : Guillaume Chaudière, 1575.
- Courtray, Régis. « "Le commentaire sur Daniel" de Jérôme : traduction, notes et commentaire : édition critique du "De Antechristo" ». Thèse de doctorat, Université de Lyon 2, 2004.
- Couzinet, Marie-Dominique. « Hasard, providence et politique chez Jean Bodin ». *Studi in memoria di Enzo Sciacca 2 Liber amicorum* (2008) : 23-39.
- . *Histoire et méthode à la Renaissance: une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin.* Paris : Vrin, 1996.
- Coyecque, Ernest. *Inventaire de la collection Anisson sur l'histoire de l'imprimerie et la librairie, principalement à Paris (manuscrits français 22061-22193).* Vol. 1. Paris : Ernest Leroux, 1900.
- Cremonini, Cesare. *Disputatio de coelo in tres partes divisa : de natura coeli, de motu coeli, de motoribus coeli abstractis. Adjecta est apologia dictorum Aristotelis : de via lactea, de facie in orbe lunae.* 1 vol. Venise : T. Balionus, 1613.
- Crespin Archidamus, Antoine. *Épistre à la royne mère du roy empereur de France Charles IX, par M. Chrespin Archidamus, seigneur de Hauteville, ... contenant la déclaration d'un signe admirable d'une comète, veuë en la cité de Bourdeaux, ensemble la déclaration d'un déluge d'eau particulier qui doit venir l'an 1583...* Lyon : Benoist Rigaud, 1573.

- — —. *Epistre de profetie de paix, qui doit venir au royaume de France sans dissimulation, qui régnera plus de trois cens ans . Avec la déclaration de plusieurs trésors cachés... avec une comette admirable que l'on a veu sur les montagnes de Grenoble, ladicte épistre de prophétie a esté envoyée au roy... par M. Crespin Archidamus, seigneur d'Hauteville...* Lyon : Jean Patrasson, 1574.
- — —. *Epistre envoyée à M. Crespin Nostradamus, seigneur de Hauteville ... par les six philosophes d'Égypte et l'astrologue du Grand Seigneur de Constantinople, sur un déluge d'eau particulier, qui doit advenir devant qui soit passé l'an mil cinq cents octante et trois...* Vienne : Nicolas Martin, 1573.
- — —. *Prognostication avec ses présages pour l'an M.D.LXXI. composée et calculée par tout les neuf climats de la terre par M. Anthoine Crespin dict Nostradamus,...* Paris : Robert Colombel, 1571.
- — —. *Pronostication, et prédiction des quatre temps, pour l'an bixestil 1572 ... par M. Anthoine Crespin Nostradamus,...* Lyon : Melchior Arnoullet, 1572.
- — —. *Pronostication générale du ciècle soleire qui se faict en XXVIII ans, et dure perpétuellement, extraite et corrigée de plusieurs antiens philosophes et de toutes langues ... par M. Crespin Archidamus, seigneur d'Auteville,...* Lyon : Jean Patrasson, 1576.
- — —. *Propheties par l'astrologue du tres chrestien roy de France et de Madame la duchesse de Sauoye, dediees à la puissance diuine, et à la nation françoise.* Lyon : François Arnoullet, 1572.
- Crouzet, Denis. *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610.* Epoques. Seyssel : Champ Vallon, 1990.
- Cujas, Jacques. *Paratitla in libros IX. Codicis Justiniani.* Paris : Sébastien Nivelles, 1579.
- Curry, Patrick. *Prophecy and power: Astrology in Early Modern England.* Princeton University Press, 1989.
- Da Cruz Pontes, José Maria. « Astrologie et apologétique au Moyen Âge ». In *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, édité par Christian Wenin, 631-37. Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986.
- Dadré, Jean. *Chronologie historique des archevêques de Rouen.* Rouen : Jean Crevel, 1618.
- Dagenais, Simon. « L'almanach de Mathieu Laensbergh : l'émergence d'une marque (XVIIe-XIXe siècles) ». Thèse de doctorat, Université du Québec, 2016.
- Dainville, François de. « L'enseignement des mathématiques dans les Collèges Jésuites de France du XVIe au XVIIIe siècle. » *Revue d'histoire des sciences* 7, n° 1 (1954) : 6-21.
- Damhoudere, Joost de. *Practique judiciaire es causes criminelles ...* Galiot du Pré, 1555.
- Dariot, Claude. *Ad astrorum iudicia facilis introductio. Eiusdem tractatus de electionibus principiorum idoneorum rebus inchoandis. Quibus accessit fragmentum de morbis et diebus criticis ex astrorum motu cognoscendis...* Lyon : Maurice Roy et Loys Pesnot, 1557.
- — —. *L'introduction au iugement des astres ; avec un Traité des élections propres pour le commencement des choses.* Lyon : Maurice Roy et Loys Pesnot, 1558.
- Dassance, Pierre-Nérée. *Le Saint Concile de Trente, oecuménique et général célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes.* Vol. 1. 2 vol. Paris : Méquignon junior, 1842.
- — —. *Le Saint Concile de Trente, oecuménique et général célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes.* Vol. 2. 2 vol. Paris : Méquignon junior, 1842.

- Daston, Lorraine J., et Michael Stolleis, éd. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham, Surrey (GB) & Burlington, VT : Ashgate, 2008.
- De Coste, Hilarion. *La vie du R. P. Marin Mersenne, théologien, philosophe et mathématicien de l'ordre des Minimes*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1649.
- De Crox, Florent. *Almanach pour l'an de bissexe M. D. IIII. XX. XVI. Composé par M. Florent de Crox, disciple de deffunct M. Michel Nostradamus*. Paris : Hubert Velut, s. d.
- « De divinis officiis ». In *Concilium provinciale Aquileiense primum. Celebratum anno Domini 1596*, 10r-17r. Utini : Ioannes Baptista Natolinus, 1598.
- De Foix de Candale, François. « Preface de l'auteur ». In *Le Pimandre de Mercure Trismégiste*. Bordeaux : S. Millanges, 1579.
- De Lucinge, René. *De la Naissance, durée et chute des estats*. Édité par Michael John Heath. Genève : Droz, 1984.
- Dear, Peter. *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca : Cornell University Press, 1988.
- . « Mersenne et l'expérience scientifique ». *Les Études philosophiques*, n° 1/2 (1994) : 53-67.
- Decretum Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis circa Librorum Approbationem*, 1623.
- Dedouvres, Louis. *Le père Joseph et le siège de La Rochelle*. Anger : J. Siraudeau, 1901.
- Defense des droits de l'université de Paris, de son recteur, de ses quatre nations de France, de Picardie, de Normandie et d'Allemagne, et de leurs quatre procureurs. Contre les nouvelles entreprises faites sous les noms des doyens et docteurs des trois facultez de theologie, de droit canon et de medecine*. Paris, 1657.
- Defrance, Eugène. *Catherine de Médicis : ses astrologues et ses magiciens-envoûteurs*. Paris : Mercure de France, 1911.
- Del Bufalo, Innocenzo. *Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino (1601-1604)*. Édité par Bernard Barbiche. Acta nuntiaturae gallicae 4. Rome Paris : Presses de l'Université Grégorienne E. de Boccard, 1964.
- Del Rio, Martin. *Disquisitionum magicarum libri sex*. Louvain : Gerard Rivi, 1599.
- . *Disquisitionum magicarum libri sex*. Mayence : Peter Henning, 1624.
- . *Investigations into magic*. Édité par P. G. Maxwell-Stuart. Manchester : Manchester University Press, 2000.
- . *Les controverses et recherches magiques de Martin Delrio Docteur de la Compagnie de Jesus. Traduit et abrégé du latin par André Du Chesne tourangeau*. Traduit par André Du Chesne. Paris : Jean Petit-Pas, 1611.
- Delumeau, Jean. *L'Aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*. Nouvelles études historiques. Paris : Fayard, 1990.
- Delumeau, Jean, et Monique Cottret. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. (1e éd. 1971). Paris : Presses Universitaires de France, 2010.
<https://doi.org/10.3917/puf.delu.2010.02>.
- Denis de la Mère de Dieu. *Homélies morales sur les principaux mystères et la dévotion du précieux sacrement de l'Autel*. Paris : Michel Sonnius, 1618.
- Denziger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei*. Édité par Adolf Schönmetzer. 36^e éd. Barcelone-Fribourg-Rome : Herder, 1976.
- . *Symboles et définitions de la foi catholique : Enchiridion symbolorum*. Édité par Peter Hünermann. Traduit par Joseph Hoffmann. Le Magistère de l'Église. Paris : Cerf, 1996.

- Derodon, David. *Discours contre l'astrologie iudiciaire*. 2^e éd. Genève : Jean Antoine et Samuel de Tournes, 1663.
- Descotes, Dominique. « Mersenne polémiste ». *Littératures classiques* 59 (2006) : 93-115.
- Deslyons, Jean. *Discours ecclésiastiques contre le paganisme des roys de la fève et du roy-boit, pratiqués par les chrétiens charnels en la veille et au jour de l'Épiphanie de N. S. Jésus-Christ*. Paris : Guillaume Desprez, 1664.
- Devries, Dawn. « Calvin's preaching ». In *The Cambridge Companion to John Calvin*, édité par Donald K. McKim, 106-24. Cambridge Companions to Religion. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521816475.007>.
- Diefendorf, Barbara B. « Simon Vigor: A Radical Preacher in Sixteenth-Century Paris ». *The Sixteenth Century Journal* 18, n° 3 (1987) : 399-410. <https://doi.org/10.2307/2540725>.
- Digard, Anicet. « Etudes sur les jurisconsultes du seizième siècle : Louis Le Caron dit Charondas ». *Revue historique de droit français et étranger* 7 (1861) : 177-92.
- Discours naturel et almanach pour l'an de grace Mil six cens dix. Contenant tres. amples predictions generales et particulieres sur chaque mois : le tout calculé au Meridien de la France, par M. George wannerus Alleman. Auquel on a aussi adjousté le discours naturel sur les eclipses et affaires du monde de J. Querberus medecin et mathematicien de l'Empereur : et en ceste impression l'explication en françois de tous les textes latins alleguez par ledit Querberus sur ladicte annee*. Paris : Catherine Nyverd veuve de Claude de Monstr'oeil, 1610.
- Discours sur la comete apparue sur la ville de Paris, le 29. et 30. novembre et iours suivant. 1618*. Paris : Ruë S. lean de Beauvais, devant les escholes de Decret, 1618.
- Discours veritable de ce qui s'est passé en la ville de Troyes, sur les poursuittes faites par les Iesuites pour s'y establir depuis l'an 1603. iusques au mois de luillet 1611. Iouxte la copie inprimee à Troyes, 1612*.
- Discours veritable de l'apparition de la comette, qui s'est veuë sur la ville de Paris mercredy dernier 28. novembre, 1618. et iours suivans. Avec une ample explication de ses presages*. Paris : Abraham Saugrain, 1618.
- Dohoney, Justin. « "In So Many Ways Do the Planets Bear Witness": The Impact of Copernicanism on Judicial Astrology at the English Court, 1543-1660 ». Ph.D., Clemson University, 2011.
- Donato, Maria Pia. « Les doutes de l'Inquisiteur : Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, n° 1 (2009) : 15-43.
- Doucet, Roger. *Les Institutions de la France au XVIe siècle*. Vol. 2. 2 vol. Paris : A. et J. Picard, 1948.
- Drévilion, Hervé. *Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*. Époques. Seyssel [Paris] : Champ Vallon diff. Presses Universitaires de France, 1996.
- Du Boulay, César-Egasse. *Historia universitatis parisiensis : ab anno 1500 ad anno 1600*. Vol. 6. 6 vol. Paris : Pierre de Bresche et Jacques de Laize-de-Bresche, 1673.
- Du Vair, Guillaume. « De la constance et desolation és calamitez publique ». In *Les œuvres de Messires Guillaume Du Vair*. Paris, 1625.
- Du Verdier, Antoine. *Les Diverses leçons d'Antoine Du Verdier, suyvens celles de Pierre Messie*. 4^e éd. Lyon : Thomas Soubron, 1592.
- Dubois, Claude-Gilbert. « Pré-voyance et liberté divines dans la conception de l'Histoire (1560-1610) ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études*

- humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique, 2007.*
umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Dubois, Jacques. « La carte des diocèses de France avant la Révolution ». *Annales* 20, n° 4 (1965) : 680-91. <https://doi.org/10.3406/ahess.1965.421815>.
- Dubost, Jean-François. *Marie de Médicis: la reine dévoilée*. Biographie Payot. Paris : Payot, 2009.
- Duccini, Hélène. *Concini : grandeur et misère du favori de Marie de Médicis*. Paris : Albin Michel, 1991.
- . « L'État sur la place publique : pamphlets et libelles dans la première moitié du XVIIe siècle ». In *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, édité par Henry Méchoulan et Emmanuel Le Roy Ladurie, 289-300. Paris : Vrin, 1985.
- Duhem, Pierre. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris : A. Hermann, 1913.
- Dupèbe, Jean. « Astrologie, religion et médecine à Paris : Antoine Mizauld (c. 1512-1578) ». Thèse d'État, Nanterre - Paris X, 1999.
- Dupleix, Scipion. *Histoire de Louis le Juste XIII du nom, Roy de France et de Navarre*. Paris : Claude Sonnius, 1635.
- Duplessis d'Argentré, Charles. *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui at initio duodecim seculi... usque ad annum 1713, in Ecclesia proscripti sunt et notati*. Vol. 2.2 (Conclusiones et judicia, sacrae Facultatis theologiae parisiensis). Paris : Nicolas Duchesne, 1755.
- Dupuy, Pierre. *Histoire de la condamnation des Templiers, celle du schisme des papes tenans le siège en Avignon et quelques procès criminels*. Bruxelles : François Foppens, 1713.
- Durand, David. *La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*. Rotterdam : Aux dépens de Gaspar Fritsch, 1717.
- Duret, Claude. « L'imprimeur, aux benevoles lecteurs, s[alut] ». In *Discours de la verité des causes et effets des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des monarchies, empires, royaumes et republicues*. Lyon : Benoist Rigaud, 1594.
- Duret, Jean. *Advertissemens sur l'edict d'Henry Roy de France et de Pologne, faisant droit aux Remonstrances proposées par les Estats du Royaume assemblez par son commandement enn la ville de Bloys l'an 1576*. Lyon : Benoist Rigaud, 1586.
- . *Traicté des peines et amendes, tant pour les matieres criminelles que civiles*. 2^e éd. Lyon : Benoist Rigaud, 1583.
- Duret, Noël. *Nouvelle théorie des planètes : conforme aux observations de Ptolomée, Copernic, Tycho, Lansberge, et autres excellens astronomes, tant anciens que modernes. Avec les tables Richeliennes et Parisiennes, exactement calculées*. Paris : Gervais Alliot, 1635.
- . *Novae motuum caelestium ephemerides Richelianae*. Paris : Aux dépens de l'auteur, 1641.
- . *Supplementi tabularum Richelienarum pars prima. Cum Brevi planetarum theoria ex Kepleri sententia*. Paris : Aux dépens de l'auteur. Et se vendent chez la veuve Jean Moreau et chez Louis Perier., 1639.
- Duval, André. *Commentarium in primam secundae partis Summae D. Thomae*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Sébastien Cramoisy, 1636.
- Duval, André, Philippe de Gamaches, et Nicolas Ysambert. « L'on demande si la profession de ceux qui s'employent à faire des Horoscopes et Nativitez, et croient neantmoins que

- les Astres et influences celestes nous inclinent seulement, sans apporter aucune nécessité, est bonne et licite, ou bien meschante ou illicite [Faict à Paris, ce 22 de May, 1619.] ». In *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M., par Marin Mersenne*, 27-33. Paris : Henri Guénon, 1634.
- Eckhert, Mary Ellen. « Astrology and Humors in the Theory of Man: The Works of Marin Cureau De La Chambre and Their Importance in the Cultural Evolution of the Seventeenth Century ». PhD, University of Arizona, 1975.
- Engammare, Max. « Les horoscopes de Calvin, Mélancton et Luther: Une forme inattendue de polémique catholique post-tridentine ». In *Les deux réformes chrétiennes: propagation et diffusion*, édité par Ilana Zinguer et Myriam Yardeni, 172-203. Leiden : Brill, 2004.
- « Epigramme à Mauregard ». In *Le cabinet satyrique, ou recueil parfait des vers picquans et gaillards de ce temps*, 701. Paris, 1634.
- Erastus, Thomas. *Disputationes de Medicina nova Philippi Paracelsi, in qua, quae de remediis superstitiosis et magicis curationibus ille prodit, praecipue examinantur*. Vol. 1. 4 vol. Bâle : Pietro Perna, 1571.
- Erastus, Thomas Lieber. *De Astrologia divinatrice epistolae : ... Thomae Erasti jam olim ab eodem ad diversos scriptae et in duos libros digestae ac nunc demum... aeditae opera et studio Joannis Jacobi Grynaei...* Édité par Johann-Jacob Grynaeus. Bâle : Pietro Perna, 1580.
- Ernst, Germana. « Astrology, Religion and Politics in Counter-Reformation Rome ». In *Science, Culture, and Popular Belief in Renaissance Europe*, édité par Stephen Pumfrey, Paolo L. Rossi, Maurice Slawinski, et Roy Porter, 249-73. Manchester : Manchester University Press, 1991.
- . « From the Watery Trigon to the Fiery Trigon: Celestial Signs, Prophecies and History ». In « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, édité par Paola Zambelli, 265-80. Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986.
- . « GIUNTINI, Francesco ». In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 57. Rome, 2001. [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-giuntini_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-giuntini_(Dizionario-Biografico)).
- Espence, Claude d'. *Exposition du psalme cent trentieme, par forme de sermon*. Paris : Vascosan, 1561.
- Etchehoury, Maïté. « Les maîtres des requêtes de l'Hôtel du roi sous les derniers Valois: 1553-1589 ». Mémoires et documents de l'École des chartes 33. École des chartes diff. H. Champion, 1991.
- Eustache de Saint-Paul. *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis : Tertia pars summae philosophicae, quae est Physica*. 1^{re} éd. Vol. 3. 4 vol. Paris : Charles Chastellain, 1609.
- . *Summa theologiae tripartita : de Deo, rebusque divinis ac supernaturalibus*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Charles Chastellain, 1613.
- F. L. M. B. P. D. S. *Histoires espouvantables de deux magiciens qui ont esté estranglez par le diable dans Paris la sepmaine sainte*. Paris : Claude Percheron, 1615.
- Fabri, Claude. *Almanach pour l'an bissextil M.DCXII. Composé par M. Claude Fabry... Augmenté de l'Almanach du Palais...* Paris : Fleury Bourriquant, 1611.
- Fabri, Filippo. *Adversus impios atheos disputationes quatuor philosophicae*. Venise : Marco Ginammi, 1627.

- Fabricius, Johann Albert. *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, deistas seu Naturalistas, idololatrias, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt*. Hambourg : Theodor Christoph Felginer, 1725.
- Faure, Henry. *Antoine de Laval et les écrivains bourbonnais de son temps: seizième et dix-septième siècle*. Moulins : M. Place, 1870.
- Faure, Jean. *In Iustiniani Imperatoris Codicem Breviarium*. Lyon, 1550.
- Febvre, Lucien, et Henri-Jean Martin. *L'Apparition du livre*. Paris : Albin Michel, 1957.
- Féret, Pierre. *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*. Vol. 1. 7 vol. Paris : Picard et fils, 1900.
- . *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*. Vol. 2. 7 vol. Paris : Picard et fils, 1901.
- . *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*. Vol. 3. 7 vol. Paris : Picard et fils, 1904.
- Ferrand, David. *Discours apologétique en faveur de l'instinct et naturel admirable de l'éléphant*. Rouen : David Ferrand, 1627.
- Ferrier, Auger. *Des iugemens astronomiques sur les nativitez, Par Oger Ferrier Médecin, natif de Tolouze*. Lyon : Jean de Tournes, 1550.
- . *Liber de diebus decretoriis secundum pythagoricam doctrinam et astronomicam observationem*. Lyon : Jean de Tournes, 1549.
- Ferté, Patrick. « Robert Fludd et la philosophie hermétique en Provence et Avignon (1600-1617) ». *Provence Historique* 44, n° 177 (1994) : 281-99.
- Fevret, Charles. *Traité de l'abus, et du vrai sujet des appellations qualifiées du nom d'abus*. 2^e éd. Vol. 2. Lyon : Deville et Chalmette, 1736.
- Feyens, Thomas. *De viribus imaginationis tractatus*. Louvain : Gerard Rivius/Elsevier, 1608.
- Ficin, Marsile. *Plotini Platoniorum facile coryphaei operum philosophicorum libri LIV. in sex Enneades distributi, ex antiquiss[imorum] codicum fide nunc primum Graece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*. Bâle : Perna, 1580.
- Fine, Oronce et Alcabitus. *Les canons et documens tresamples, touchant lusaige et pratique des communs almanachz, que l'on nomme ephenerides. Briefve & isagogique introduction, sur la judiciaire astrologie...* Paris : Simon de Colines, 1543.
- . *Les canons et documents très amples touchant l'usage et pratique des communs almanachz que l'on nomme éphémérides. Briefve et isagogique introduction sur la judiciaire astrologie... avec un traicté d'Alcabice... touchant les conjonctions des planètes en chascun des 12 signes et de leurs pronostications...* Paris : Regnault Chaudière, 1551.
- Flandrois, Isabelle. *L'Institution du prince au début du XVIIe siècle*. Presses Universitaires de France, 1992.
- Fludd, Robert. *Sophiae cum moria certamen, in quo, lapis lydius a falso structore, Fr. Marino Mersenno, monacho, reprobatus, celeberrima voluminis sui Babylonici (in Genesin) figmenta accurate examinatur*. s.l., 1629.
- Fogel, Michèle. *Les Cérémonies de l'information dans la France du XV^e au milieu du XVIII^e siècle*. Nouvelles études historiques. Paris : Fayard, 1989.
- Formulaire de prosne, pour tous les Recteurs et Vicaires de la Cité et Diocèse de Tolose*. Toulouse : Raymond Colomiez, 1614.

- Forshaw, Peter J. « Astrology, Ritual and Revolution in the Works of Tommaso Campanella (1568-1639) ». In *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, édité par Andrea Brady et Emily Butterworth, 181-94. Londres : Routledge, 2010.
- Foucault, Didier. *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque: Giulio Cesare Vanini, 1585-1619*. Paris : Honoré Champion, 2003.
- Fournier, Gilbert. « Le catalogue inédit de la bibliothèque du collège de Sorbonne (milieu du XVI^e siècle) ». *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques. Résumés des conférences et travaux*, n° 148 (1 septembre 2017) : 149-65. <https://doi.org/10.4000/ashp.1951>.
- Fragno, Gigliola, et Alain Tallon. *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017.
- Fragonard, Marie-Madeleine. « Prêcher et /ou polémiquer contre les protestants, par la parole et les publications : sur les deux cas de Simon Vigor et René Benoist ». *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVI^e – XVIII^e siècles)*, n° 38 (2020). <https://doi.org/10.4000/episteme.8542>.
- Franco, S, H. Fory, et H. Dalmazzo, éd. « Contra exercentes astrologiae iudiciariae et alia quaecumque divinationum genera, librosque legentes vel tenentes ». In *Bullarium Romanum*, 8 : 646-50. Turin : A. Vecco et socii, 1863.
- [François d'Aix de La Chaize]. *Entretiens curieux sur l'éclipse solaire du 12 Aoust 1654. Par Theophraste Orthodoxe*. Lyon : Guillaume Barbier, 1654.
- François, Jean. *Traité des influences célestes où les merveilles de Dieu dans les cieus sont déduites*. Rennes : Pierre Hallaudays, 1660.
- Friedberg, E. A., éd. *Corpus juris canonici : Decretum magistri Gratiani*. Vol. 1. Leipzig : Bernhard Tauchnitz, 1879.
- Friedenwald, Harry. « Montalto: A Jewish Physician at the Court of Marie de Medicis and Louis XIII ». *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 3, n° 2 (1935) : 129-58.
- Frijhoff, Willem T. M. « La Fonction Du Miracle Dans Une Minorité Catholique : Les Provinces-Unies Au XVII^e Siècle ». *Revue d'histoire de La Spiritualité* 48, n° 2 (1972) : 151-77.
- Frisch, Christian, éd. *Ioannis Kepleri astronomi opera omnia*. Vol. 8.1. Francfort et Erlangen : Heyder et Zimmer, 1870.
- Froissart, Jean. *Œuvres de Froissart : Chroniques*. Édité par Kervyn de Lettenhove. Vol. 15. Bruxelles : Victor Devaux, 1871.
- Fumaroli, Marc. *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. 3e (1^e édition 1980). Genève : Droz, 2009.
- Furetière, Antoine. « Judiciaire ». In *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. Vol. 2. La Haye et Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690.
- Gabus, Jean-Paul. *Critique du discours théologique*. Labor et Fides, 1977.
- Gadroys, Claude. *Discours sur les influences des astres, selon les principes de M. Descartes*. Paris : J.-B. Coignard, 1671.
- Gaffarel, Jacques. *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*. Paris : Hervé du Mesnil, 1629.
- Gamaches, Philippe de. *Summa theologica*. Vol. 2. 3 vol. Paris : Sébastien Cramoisy, 1627.
- Garasse, François. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, et aux bonnes moeurs, combattue et renversée*. Paris : Sébastien Chappelet, 1623.

- . *La somme theologique des veritez capitales de la religion chrestienne*. Paris : Sebastien Chappellet, 1625.
- Garau, Rodolfo. « Gassendi's Critique of Astrology ». *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 143-74.
- Garber, Daniel. « On the Frontlines of the Scientific Revolution: How Mersenne Learned to Love Galileo ». *Perspectives on Science* 12, n° 2 (2004) : 135-63.
- Garber, Daniel, Michael Ayers, Roger Ariew, et Alan Gabbey, éd. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Garin, Eugenio. *Le zodiaque de la vie : Polémiques antiastrologiques a la Renaissance*. Traduit par Jeannie Carlier. Paris : Les Belles Lettres, 1991.
- Garzoni, Tomaso. *Il serraglio de gli stupori del mondo*. Venise : Ambrosio et Bartolomeo Dei, 1613.
- Gassendi, Pierre. *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est De vita, moribus, placitisque Epicuri*. Vol. 2. Lyon : Guillaume Barbier, 1649.
- . *Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1630.
- . *Peiresc, 1580-1637: vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabride Peiresc, conseiller au parlement d'Aix*. Traduit par Roger Lassalle. Un savant, une époque. Paris : Belin, 1992.
- . *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc, senatoris Aquisextiensis, vita*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1641.
- Gaultier, Jacques. *Table chronographique de l'estat du Christianisme*. Lyon : Pierre Rigaud, 1621.
- Gaultier, Joseph. *Joseph Gaultier, prieur de la Valette, lettres inédites, écrites d'Aix à Peiresc, de 1609 à 1632*. Les Correspondants de Peiresc 4. Aix : Marius Illy, 1881.
- Gaurico, Luca. *Tractatus astrologiae iudiciariae de nativitatibus virorum et mulierum*. Nuremberg : Johann Petreius, 1540.
- Gazzaniga, Jean-Louis. « Le contentieux bénéficial lieu d'opposition à la cour de Rome ». In *Droits antiromains xvie-xxie siècles : Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, édité par Bernard Hours et Sylvio De Franceschi, 39-58. Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires. LARHRA, 2020. <http://books.openedition.org/larhra/5155>.
- Geneva, Ann. *Astrology and the Seventeenth Century Mind: William Lilly and the Language of the Stars*. Social and Cultural Values in Early Modern Europe. Manchester : Manchester University Press, 1995.
- Ghisleri, Michele. In *Jeremiam prophetam commentarii, item in Baruch, et breves D. Jo. Chrysost. in Jeremiam explanationes, et octo Origenis homiliae, quae nunc omnia in lucem emittuntur*. Vol. 1. 3 vol. Lyon : Laurent Durand, 1623.
- Girard du Haillan, Bernard de. *Histoire générale des Roys de France*. Vol. 2. Paris : Claude Sonnius, 1627.
- Girard, François. *Establissement et ordonnance de nostre tressainct Pere Sixte Pape V. contre ceux qui pratiquent, et exercent l'art de l'astrologie judiciaire, et aultres quelconques devinemens, et qui en lisent, et tiennent les livres*. Lyon : Claude Michel, 1587.
- Goad, John. *Astro-meteorologica, or, Aphorisms and discourses of the bodies coelestial, their natures and influences discovered from the variety of the alterations of the air ... and other secrets of nature, collected from the observation at leisure times, of above thirty years*. Londres : Printed by J. Rawlins for Obadiah Blagrave, 1686.

- Godeau, Antoine. *Ordonnances et instructions synodales par Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence*. 4^e éd. Lyon : Jean Grégoire, 1666.
- Godefroy, Denys. *Codicis D. N. Iustiniani sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII*. 1^{re} éd. Francfort : Feyerabend, 1587.
- . *Codicis Iustiniani D. N. sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII*. 3^e éd. Lyon : Eustache Vignon, 1602.
- . *Codicis Iustiniani D. N. sacratissimi principis P. P. Aug. repetitae praelectionis Libri XII*. Lyon : Jean Vignon, 1614.
- Goldstein, Catherine, éd. « Premiers Contacts de Mersenne avec les “Combinaisons” ». In *Œuvres d’Ernest Coumet (T. 2)*, 65-100. Sciences : concepts et problèmes. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2020.
<http://books.openedition.org/pufc/14983>.
- Goujet, Claude-Pierre. « Louis Le Caron dit Charondas ». In *Bibliothèque française ou histoire de la littérature française*, 14 : 272-74. Paris : Guérin et Le Mercier, 1752.
- Gousset, Thomas. *Les actes de la province ecclésiastique de Reims ou Canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques des différentes diocèses qui dépendent ou qui dépendaient autrefois de la métropole de Reims*. Vol. 3, 1844.
- Grafton, Anthony. *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*. Vol. 1. 2 vol. Oxford-Warburg Studies. Oxford New York : Clarendon Press Oxford University Press, 1983.
- Grafton, Anthony Thomas. *Cardano’s Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge (Mass.) London : Harvard University Press, 1999.
- . *Cardano’s Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge (Mass.) London : Harvard University Press, 1999.
- Grand-Carteret, John. *Les almanachs français : bibliographie-iconographie*. Paris : J. Alisie et Cie, 1896.
- Grant, Edward. *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*. Cambridge [GB] New York Melbourne : Cambridge University press, 1994.
- Grégoire, Pierre. *Syntagma iuris universi*. 2^e éd. 3 vol. Lyon : Ioannem Pillehotte, 1587.
- . *Syntaxeon artis mirabilis*. Vol. 2. 2 vol. Lyon : A. Gryphium, 1576.
- Grell, Chantal. « L’histoire de France et le mythe de la monarchie au XVII^e siècle ». In *Histoires de France, historiens de la France: actes du colloque international, Reims, 14 et 15 mai 1993*, édité par Yves Marie Bercé et Philippe Contamine, 165-88. Droz, 1994.
- Grenet, Micheline. *La passion des astres au XVII^e siècle : De l’astrologie à l’astronomie*. Paris : Hachette, 1994.
- Grosley, Pierre-Jean. *Mémoires pour servir de supplément aux Antiquités ecclésiastiques du diocèse de Troyes par M. N. Camuzat*, 1750.
- Groulard, Claude. *Mémoires de messire Claude Groulard, premier président du Parlement de Normandie, ou Voyages par lui faits en cour*. Collection complète des mémoires relatifs à l’histoire de France 49. Paris : Foucault, 1826.
- Grudé La Croix du Maine, François. *Premier volume de la Bibliothèque du sieur de la-Croix-du-Maine*. Paris : Abel l’Angelier, 1584.
- Guénois, Pierre. *La nouvelle et dernière conférence des ordonnances et edicts royaux distribuée en XII livres à l’imitation et selon l’ordre et la disposition du code Justinan*. Paris : Claude Sonnius, 1627.

- . *La pratique & ordre judiciaire és causes tant civiles que criminelles observée en toute la France, composée par M. Jean Imbert..., illustrés & enrichis de doctes commentaires... par Pierre Guenois...* Paris : Nicolas Buon, 1602.
- . *La Pratique judiciaire tant civile que criminelle, receue et observée par tout le royaume de France.* Paris : Guillaume Chaudiere, 1604.
- Guigue, Albert. « Création du présidial de Lyon ». *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 35 (1911) : 204-27.
- Guillebaud, Pierre. *Tresor chronologique et historique contenant ce qui s'est passé de plus remarquable et curieux dans l'estat tant sacré que prophane, depuis le commencement du monde, jusques à la naissance de Jesus-Christ.* Vol. 3. Paris : Antoine de Sommaville, 1647.
- Guilleminot-Chrétien, Geneviève. « Les canards du XVI^e siècle et leurs éditeurs à Paris et Lyon ». In *Rumeurs et nouvelles au temps de la Renaissance*, 47-55. Paris : Klincksieck, 1997.
- Guillermin, Antoine. *Briefve et succincte declaration que signifie le soleil parmi les signes a la nativité de l'enfant.* Lyon : François et Benoit Chaussard, 1556.
- Guinard, Patrice. « Historique des éditions des "Prophéties" (1555-1615) ». *Revue française d'histoire du livre*, n° 129 (2008) : 9-144.
- Guyon, Louis. *Les Diverses leçons de Loys Guyon.* 1^{re} éd. Lyon : Claude Morillon, 1603.
- Halbronn, Jacques. « Le texte prophétique en France : formation et fortune ». Thèse de doctorat, Université Paris 10, 1999.
- . « L'empire déchu ou l'astrologie au XVII^e siècle ». *Politica Hermetica*, n° 11 (1997) : 191-96.
- . « The Revealing Process of Translation and Criticism in the History of Astrology ». In *Astrology, Science, and Society: Historical Essays*, édité par Patrick Curry. Woodbridge, Suffolk/Wolfeboro, N.H. : Boydell & Brewer, 1987.
- Harrison, Peter. « Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion ». *Church History* 75, n° 3 (2006) : 493-510.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Success and suppression: Arabic sciences and philosophy in the Renaissance.* I Tatti studies in Italian Renaissance history. Cambridge (MA) Londres : Harvard University Press, 2016.
- Hatch, Robert Alan. « Between Astrology and Copernicanism: Morin – Gassendi – Boulliau ». *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 487-516. <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P05>.
- Hauteville, Nicolas de. *La théologie angélique ou L'idée du parfait prédicateur.* Vol. 3. Lyon : Jean Radisson, 1674.
- Hayem, Fernand. *Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai.* Paris : Plon, 1910.
- . « Les médecins de Léonora Galigai ». *La Revue de Paris*, n° 1 (1910) : 849-61.
- Heilbron, J. L. « Roman Thought Police and Early-Modern Astrology ». *Perspectives on Science* 23, n° 2 (1 avril 2015) : 228-40. https://doi.org/10.1162/POSC_a_00169.
- Heller, Henry. *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France.* Toronto : University of Toronto Press, 2003.
- Hemminga, Sixtus ab. *Astrologia, ratione et experientia refutata.* Anvers : Christophe Plantin, 1583.
- Henrion, Didier. « A Monsieur Renouard ». In *Les Tables des directions et projections de Jean de Mont-Royal.* Paris : en l'Isle du Palais, à l'image de Saint Michel, 1626.

- . *Les Tables des directions et projections de Jean de Mont-Royal, corrigées, augmentées, et leur usage, non seulement traduit du latin en français, mais aussi illustré d'annotations et de figures*. Paris : En l'Isle du Palais, à l'image de Saint Michel, 1626.
- Heurtevy, Barthelemy. *L'incertitude et tromperie des astrologues judiciaires*. Paris : Pierre Chevalier, 1619.
- Hine, William. « Marin Mersenne: Renaissance naturalism and Renaissance magic ». In *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, édité par Brian Vickers, 165-76. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- . « Mersenne and Vanini ». *Renaissance Quarterly* 29, n° 1 (1976) : 52-65.
- Hine, William L. « Mersenne and Copernicanism ». *Isis* 64, n° 1 (1973) : 18-32.
- Histoire des dogmes*. Vol. 3. Paris : Desclée, 1995.
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Vol. 8. Paris : Desclée, 1992.
- Holt, Mack P. « Attitudes of the French Nobility at the Estates-General of 1576 ». *The Sixteenth Century Journal* 18, n° 4 (1987) : 489-504.
<https://doi.org/10.2307/2540865>.
- Hotman, François. *Commentarius verborum iuris, antiquitatum Ro[manorum] elementis amplificatus*. Bâle : Nicolaum Episcopium iuniorum, 1558.
- Hubbard, Alice Philena. « The Bible of Vatable ». *Journal of Biblical Literature* 66, n° 2 (1947) : 197-209. <https://doi.org/10.2307/3262179>.
- Humeau, Lucie. « Le regard porté sur les femmes par le franciscain Jean Benedicti à travers son manuel de confession La somme des pechez et le remede d'icevx... (1595, rééd.) ». Mémoire de master, ENSSIB, 2013.
- I.L.B. *Almanach pour l'an bissextil mil six cents quarante-huict*. Paris : Jean Promé, 1648.
- Indagine, Johannes ab. *Chiromance et physiognomie par le regard des membres de l'homme, faite par Jean Indagine. Plus du dit, la diffinition des faces des signes. Reigles astronomiques du iugement des maladie. L'astrologie naturelle. La cognoissance de la complexion des hommes selon la domination des planettes*. Lyon : Jean de Tournes, 1549.
- Index des livres interdits: Index librorum prohibitorum 1600-1966*. Centre d'études de la Renaissance, Editions de l'Université de Sherbrooke, 2002.
- Index Librorum prohibitorum : cum regulis comfectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Pii IIII. primum editus, postea vero a Sixto V. auctus, et nunc demum S.D.N. Clementis PP. VIII. iussu, recognitus et publicatus*. Praga : Marinus, 1596.
- Isambert, François-André, Athanase Jourdan, et Alphonse Taillandier. « Ordonnance sur la réforme de la justice (Moulins, février 1566) ». In *Recueil général des anciennes lois françaises*, Vol. 14. Paris : Belin-Leprieur, 1829.
- . *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*. Vol. 16. Paris : Belin-Leprieur, 1829.
- . *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*. Vol. 14. Paris : Belin-Leprieur, 1829.
- Jacob, Louis. *Traicté des plus belles bibliothèques publiques et particulières*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Rolet Le Duc, 1644.
- Jacquart, Danielle. *La Médecine médiévale dans le cadre parisien, XIVE-XVE siècle*. Penser la médecine 7. Paris : Fayard, 1998.

- Jadin, Ivan. « Pomponace mythique: La sincérité religieuse de Pietro Pomponazzi dans le miroir de sa réputation française ». *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* 14-15 (87 1986) : 7-101.
- Javier, Marcos de Guadalajara y. *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona : por Nicolas de Assiayn, 1613.
- Jean François de Reims. *Le directeur pacifique des consciences*. Vol. 2. Paris : Samuel Thiboust, 1634.
- Jensen, Derek. « The science of the stars in Danzig from Rheticus to Hevelius ». Ph.D., University of California, 2006.
- Joannou, Perikles-Petros. *Discipline générale antique, IVe-IXe s. : Les canons des Synodes particuliers*. Vol. 1.2. Fonti 9. Grottaferrata : S. Nilo, 1962.
- Joubert, André. *Un mignon de la cour de Henri III : Louis de Clermont sieur de Bussy d'Amboise, gouverneur d'Anjou*. Angers Paris : Germain et G. Grassin, E. Chevalier, 1885.
- Juste, David. *Les Alchandreana primitifs : étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle)*. Leiden Boston : Brill, 2007.
- Kahn, Didier. *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625*. Genève : Droz, 2007.
- . « La condamnation des thèses d'Antoine de Villon et Etienne de Clave contre Aristote, Paracelse et les « cabalistes » (1624) ». *Revue d'histoire des sciences* 55, n° 2 (2002) : 143-98.
- Kaiser, Colin R. E. « The Masters of Requests : An Extraordinary Judicial Company in an Age of Centralization (1589-1648) ». Thesis, Queen Mary University of London, 1977.
- Kassell, Lauren. « Casebooks in Early Modern England: Medicine, Astrology, and Written Records ». *Bulletin of the History of Medicine* 88, n° 4 (2014) : 595-625.
<https://doi.org/10.1353/bhm.2014.0066>.
- Keller-Rabhé, Edwige, éd. *Privilèges de librairie en France et en Europe XVIe-XVIIe siècles*. Études et essais sur la Renaissance 116. Paris : Classiques Garnier, 2017.
<https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-05985-1>.
- Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*. New York London : Columbia University Press, 1970.
- Kemp, David. « The Scientific Revolution's Axiomatic Rejection of Magical Thinking: The Case of Astrology in England (1600-1700). » Ph.D., Concordia University, 2003.
- Kepler, Johannes. *De Stella nova in pede serpentarii, et qui sub ejus exortum de novo iniit, trigono igneo*. Prague : Paulus Sessius, 1606.
- Kriegel, Blandine. *La défaite de l'érudition*. Les historiens et la monarchie 2. Paris : Presses universitaires de France, 1988.
- Krzystof, Pomian. « Astrology as a Naturalistic Theology of History ». In « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, édité par Paola Zambelli, 29-43. Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986.
- Kusukawa, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
- La Bible, qui est toute la sainte escriture du Vieil et Nouveau testament*. Genève, 1588.
- La Bigne, Margarin de. *Sacra bibliotheca sanctorum patrum*. 2^e éd. Vol. 9. Paris : Compagnie du Grand-Navire, 1589.

- La Borderie, Arthur Le Moyne de. *Archives du Bibliophile breton : Notices et documents pour servir à l'histoire littéraire et bibliographique de la Bretagne*. Vol. 1. Rennes : J. Plihon, 1880.
- La bravade faite par nos Argonautes français à la tête de Bouquiquant et de ses troupes. Avec l'affliction des Rochelois, commandés par les nouveaux forts de Bonne-graine et La Molinette*. Paris : J. Martin, 1627.
- La Mare, Nicolas de. *Traité de la police*. Vol. 1. Paris : Jean et Pierre Cot, 1705.
- La Mothe le Vayer, François de. *De l'instruction de monseigneur le Dauphin*. Paris : Sebastien Cramoisy, 1640.
- La Popelinière, Lancelot Voisin de. *L'histoire des histoires*. Paris : Jean Houzé, 1599.
- La Primaudaye, Pierre de. *Troisième tome de l'Académie française*. Paris : Guillaume Chaudière, 1590.
- La Pronostication des peres anciens, sur les années, mois, & iours de toute l'année*. Paris : Fleury Bourriquant, 1611.
- La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau testament traduite en français sur la Vulgate, par Monsieur Le Maistre de Saci*. 2 vol. Paris : Guillaume Deprez, 1701.
- La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau testament, traduite sur la Vulgate par Le Maistre de Saci*. Bruxelles : Au dépôt de la Société biblique britannique et étrangère, 1855.
- « La suite de l'histoire de nostre temps... 1615 ». In *Mercure françois*, Vol. 4. Paris : Estienne Richer, 1617.
- La Tessonnerie, Gillet de. « Le Campagnard, comédie en cinq actes ». In *Les contemporains de Molière : recueil de comédies, rares ou peu connues*, édité par Victor Fournel, Vol. 3. Paris : Firmin Didot, 1875.
- La Vie de Simon Vigor docteur de la maison de Navarre, archevêque de Narbonne, tirée de l'Histoire du college royal de Navarre*. s.l., s.d.
- La Ville, Claude de. *Ordre alphabétique, ou Dictionnaire contenant les principales maximes et décisions du palais, confirmées par les arrests du Parlement de Paris, & des autres parlemens de France*. Paris : G. Cavalier, 1692.
- Labarre, Albert. « La répression du livre hérétique dans la France du XVI^e siècle ». *Revue française d'histoire du livre*, n° 118-121 (2003) : 335-60.
- Labrousse, Élisabeth. *L'entrée de Saturne au Lion : l'éclipse de soleil du 12 août 1654*. La Haye : M. Nijhoff, 1974.
- L'Alouëte, François. *La vraye Phisique, et naturelle Philosophie Française*. Paris : Jérémie Perier, 1600.
- L'Alouëte, François de. *Impostures d'impiété des fausses puissances et dominations attribuées à la lune et planètes, sur la naissance, vie, meurs, étas, volonté et conditions des hommes et choses inférieures du ciel*. Sedan : Jacob Salesse, 1600.
- Lambert, Thomas A., et Isabella M. Watt. *Registres du consistoire de Genève au temps de Calvin*. Vol. 4. Genève : Librairie Droz, 2007.
- Lancre, Pierre de. *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*. Paris : Nicolas Buon, 1622.
- L'Anti-Mauregard, ou le Fantosme du bien public*. [Paris], 1614.
- L'Anti-Morgard sur ses predictions de la presente année mil six cens quatorze*. Paris : Anthoine du Brueil, 1614.

- Lanuza-Navarro, Tayra M. C. « Astrology in Court: The Spanish Inquisition, Authority, and Expertise ». *History of Science* 55, n° 2 (2017) : 187-209.
<https://doi.org/10.1177/0073275317710537>.
- Lapide, Cornelius a. *Commentaria in Ieremiam prophetam, Threnos et Baruch*. Anvers : Martinus Nutius et fratres, 1621.
- . *Commentaria In Pentateuchum Mosis*. Anvers : Martinus Nutius et Ioannes Meursius, 1616.
- Larivey le jeune, Pierre de. *Almanach pour l'an de grace mil six cens vingt cinq*. Troyes : Claude Briden, s. d.
- . *Prédiction et pronostications générales pour dix neuf ans*. Troyes : Claude Morel, 1622.
- Larroque, Philippe Tamizey de. *Essai sur la vie et les ouvrages de Florimond de Raymond*. Auguste Aubry, 1867.
- Laval, Antoine de. « Examen des almanachz, prédictions, présages et divinations ». In *Desseins de professions nobles et publiques contenant plusieurs traités divers et rares*, 2^e éd., 396-433. Paris : Abel L'Angelier, 1605.
- Le Caron, Louis. *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne*. Paris : Pierre Mettayer, 1615.
- . *Le code du Roy Henry III roy de France et de Pologne, augmenté par L. Charondas Le Caron*. Paris : Jamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1601.
- Le Code Louis XIII, roy de France et de Navarre*. Paris : Jacques Quesnel, 1628.
- Le concile provincial de Tolose tenu par l'illustrissime et révérendissime Seigneur François de Joyeuse Cardinal, du tiltre de la Tressainte Trinité du Mont, Archevesque de Tolose, l'an 1590*. Toulouse : Raymond Colomiez, 1597.
- Le concile provincial des dioceses de Normandie tenu à Roüen l'an M.D.LXXXI. Par Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Cardinal de Bourbon... corrigé et confirmé par nostre saint Pere le pape Grégoire XIII... le tout mis en françois, par F. Claude de Saintes, evesque d'Evreux*. Paris : Chez Pierre l'Huillier, 1582.
- Le corps du droict françois, contenant un recueil de tous les édicts, ordonnances, stil, et pratique observée tant aux Cours souveraines qu'ès justice inférieures et subalternes du Royaume de France*. Genève : Jean de Laon, 1600.
- Le diopte du comete. Au Roy, et à la France*, 1619.
- Le Grain, Jean-Baptiste. *Decade commençant l'histoire du Roy Louys XIII... depuis l'an mil six cens dix, iusques a present*. Paris : Mathieu Guillemot, 1619.
- Le Laboureur, Jean. « Additions aux mémoires de Michel de Castelnau ». In *Les mémoires de messire Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière*, 2^e éd. Vol. 1. Paris : Pierre Lamy, 1659.
- « Le Mercure françois... 1610 ». In *Mercure françois*, 1 : 409-545. Paris : Étienne Richer, 1611.
- « Le Mercure françois... 1627 ». In *Mercure françois*, Vol. 13. Paris : Étienne Richer, 1629.
- Le Pacifique ou avant-coureur de la paix*. Paris, 1614.
- Le Pourtrait de la comète qui s'est apparue sur la ville de Paris, depuis le mercredi 28e novembre 1618 jusques à quelques autres jours ensuivants*. Paris : M. de Mathonière, 1618.
- Le premier concile provincial tenu à Rheims, l'an 1583. Par Monseigneur l'illustrissime et reverendissime Cardinal de Guyse... Le tout corrigé, et approuvé par notre saint Pere*

- Le pape Gregoire XIII. Et mis en françois par M.H. Meurier...* Reims : Jean de Foigny, 1586.
- Le Roux, Nicolas. « Des bourgeois et des princes. Paris, 1614-1617 ». *Dix-septième siècle* 276, n° 3 (2017) : 463-76. <https://doi.org/10.3917/dss.173.0463>.
- Le sieur de l'Estoile. *Ephemerides ou Almanach pour l'an 1626*. Lyon : Vincent de Coeursilly, 1625.
- Le sieur de Saint-Germain [pseudo.]. *Examen general de tous les états et conditions, et des pechez que l'on peut commettre*. Paris : Guillaume Desprez, 1670.
- Le Surveillant de Charenton au duc de Boukinghan pour examen de son Manifeste, ou procès verbal du 21. Juillet dernier*. [Paris], 1627.
- Le Vavasseur, Augustin. *Almanach pour l'an M.DC.XXXVII*. Paris : Denis Houssaye et Jean Brunet, 1637.
- Lécrivain, Philippe. « La « Somme théologique » de Thomas d'Aquin aux xv^e-xviii^e siècles ». *Recherches de Science Religieuse* Tome 91, n° 3 (2003) : 397-427.
- Legros, Alain. « Montaigne entre Fortune et Providence ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique*, 2007. umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Lemaître, Nicole. « Les livres et la formation du clergé au XVI^e siècle ». *Revue d'histoire de l'Église de France* 83, n° 210 (1997) : 117-31. <https://doi.org/10.3406/rhef.1997.1264>.
- Lenoble, Robert. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. 2^e éd. L'histoire des sciences. Paris : J. Vrin, 1971.
- Léonard, Julien. « Un dévot au miroir d'un abbé remuant. Lazare de Selve vu par André Valladier (Metz, années 1610) ». *Annales de l'Est*, n° 2 (2019) : 43-59.
- . « Une prédication politique en zone de frontière : André Valladier et la souveraineté française à Metz (1608-1638) ». In *Prêcher dans les espaces lotharingiens XIII^e-XIX^e siècles*, édité par Stefano Simiz, 107-26. *Religious history*, n° 2 in *Rencontres*. Paris : Classiques Garnier, 2020. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08977-3.p.0107>.
- Leopizzi, Marcella, et Giovanni Dotoli. *Les sources documentaires du courant libertin français: Giulio Cesare Vanini*. Fasano Paris : Schena Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004.
- Lepreux, Georges. *Gallia typographica : ou, Répertoire biographique et chronologique de tous les imprimeurs de France depuis les origines de l'imprimerie jusqu'à la révolution*. Vol. 1.1. Paris : Honoré Champion, 1911.
- Lerner, Michel-Pierre. « L'«hérésie» héliocentrique : du soupçon à la condamnation ». *Publications de l'École Française de Rome* 260, n° 1 (1999) : 69-91.
- . *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*. *Lezioni della Scuola di studi superiori in Napoli* 17. Napoli : Bibliopolis, 1995.
- Les décrets du concile provincial de Tours, tenu partie à Tours au mois de may, partie à Angers au mois de Septembre, l'an de nostre salut mil cinq cens quatre vingts trois...* Traduits de Latin en François par Simon Gallant Tourangeau. Paris : Gilles Beys, 1585.
- Les delices satyrique ou suite du cabinet des vers Satyriques de ce Temps*. Paris : Anthoine de Sommaville, 1620.
- Lesaulnier, Jean. « Duval, André ». In *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, édité par Jean-François Maillard, 639-40. *Dictionnaires et synthèses* 3. Paris : Classiques Garnier, 2015.

- Lescarbot, Marc. *La chasse aux Anglois en l'Isle de Rez et au Siège de la Rochelle*. Paris : François et Julian Jacquin, 1629.
- Lessius, Leonardus. *De iusticia et iure*. Louvain : Jean Masy, 1605.
- L'Estoile, Pierre de. *Journal pour le règne de Henri IV [1601-1609]*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 1958.
- . *Journal pour le règne de Henri IV [1610-1611]*. Vol. 3. Paris : Gallimard, 1960.
- Lettere d'uomini illustri, che fiorirono nel principio del secolo decimosettimo, non piu' stampate*. Venise : Baglioni, 1744.
- Lettres patentes du Roy pour le reglement des libraires, imprimeurs et relieurs de ceste Ville de Paris. Veriffiees en Parlement le neufiesme Juillet mil six cents dix-huict*. Paris, 1621.
- Leurechon, Jean. *Tres-Excellent Discours sur les observations de la comete, presenté au Duc de Lorraine, par le P.I.L. de la Compagnie de Jesus*. Paris : Abraham Saugrain, 1619.
- Levot, Prosper. *L'Abbaye de Saint-Matthieu de Fine-Terre, ou de Saint-Matthieu (Finistère)*. Brest : F. Halégouet, 1884.
- « L'histoire de nostre temps... ou, la suite de la Troisiesme Guerre Civile 1617 ». In *Mercure françois*, Vol. 4. Paris : Étienne Richer, 1617.
- L'Hommeau, Pierre de. *Deux livres de la jurisprudence françoise, avec belles remarques et décisions notables*. Saumur : P. Loteau, 1605.
- L'Hommeau, Pierre de. *Les Maximes générales du droict françois divisé en 3 livres*. Saumur : P. Loteau, 1610.
- L'horoscope de Morgard*. Paris : Jean Ballagny, 1614.
- Liberati, Francesco. *Discours contre Cyprian Leovitius et autres modernes astrophiles, lesquels pour les effects des quatre eclipses solaires, unions des planettes au signe d'Aries, & grande conjunction, qui doivent ensuivre depuis l'an mil cinq cens soixante dix neuf, jusques à l'an mil cinq cens quatre vingts & huict, jugent non seulement la fin de l'Empire romain, mais encore du turc, secte mahometane, & mesme du monde*. Paris : Guillaume Auvray, 1575.
- . *Discours de la comète commencée à apparoir sur Paris le XI jour de novembre mil cinq cens septante-sept à six heures du soir. Avec la déclaration de ses présages et effets par excellent astrologue M. François Liberati, de Rome*. Paris : Jean de Lastre, 1577.
- . *Discours de la prodigieuse comette apparue sur la ville de Paris, le douzième iour de may, 1582. avec la prediction de l'éclipse du Soleil de ceste année, et de la grande conionction de Saturne et Iupiter qui s'enfuyura l'an 1583. le 2. iour de may. Composé par m. François Liberaii de Rome docteur & astrologue italien*. Paris : Jean de Lastre, 1575.
- LIGER, Fédération des sociétés savantes et culturelles du département de la Loire. *La Renaissance en Forez : 1450-1620, IIIe Festival d'histoire de Montbrison, 1990, 1990*.
- Lippomano, Luigi. *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis*. Paris : Charlotte Guillard, 1546.
- Lottin, Alain. « La mise en œuvre de la réforme catholique, à travers les conciles provinciaux de Cambrai (1565, 1586, 1631) ». In *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiiaux et enjeux politiques ?*, édité par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, 167-86. Société, droit et religion. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010.

- — —. *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 2018.
- [Louis de Poix, Jérôme d'Arras et Séraphin de Paris]. *Les Prophéties de Jérémie et de Baruch*. Vol. 2. Paris : P. G. Simon, 1780.
- M. Provençal. *Les predictions des signes et prodiges qu'on a veu ceste presente annee 1618. Ensemble de la comete cheveluë qui se voit depuis quinze jours sur ce florissant royaume de France . Descrites par le M. Provençal*. Paris : Nicolas Rousset, 1618.
- Mabilleau, Léopold. « Etude historique sur la philosophie de la renaissance en Italie: Cesare Cremonini ». Hachette, 1881.
- Macé, Gilles. *Discours véritable des admirables apparences, mouvemens, et significations de la prodigieuse Comete de l'an 1618, avec les demonstrations de sa situation celeste, grandeur et distance de la terre*. Caen : Jacques Brenouset, 1619.
- Machielsen, Jan. *Martin Delrio : demonology and scholarship in the Counter-Reformation*. A British Academy postdoctoral fellowship monograph. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Maclean, Ian. *Interpretation and Meaning in the Renaissance : The Case of Law*. Ideas in Context. Cambridge [etc.] : Cambridge University Press, 1992.
- Madrigal, Antoine. « Le libertinage à Toulouse : le scandale de Vanini ». In *Père Godolin, 1580-1649 : actes du colloque international, Université de Toulouse-Le Mirail, 8-10 mai 1980*, édité par Christian Anatole, 59-70. Presses universitaires du Mirail, 1983.
- Magini, Giovanni Antonio. *De astrologica ratione, ac usu dierum criticorum seu decretiorum*. Venise : Damiano Zenario, 1607.
- — —. « Isagoge in astrologiam ». In *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ab anno domini 1608 usque ad annum 1630 secundum Copernici observationes accuratissime supputatae et correctae et continuatae, ad longitudinem inclytæ Venetiarum urbis*, 1^{re} éd., 1-367. Francfort : Johann Theobald Schönwetter, 1608.
- — —. « Isagoge in iudicariam astrologiam ». In *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ad annos XL. Ab anno Domini 1581 usque ad annum 1620. Secundum Copernici hypotheses*, 1^{re} éd., 33-208. Venise : Damiano Zenario, 1582.
- — —. « Supplementa isagogicarum ephemeridum ». In *Ephemerides coelestium motuum Io. Antonii Magini Patavini, ab anno domini 1608 usque ad annum 1630 secundum Copernici observationes accuratissime supputatae et correctae et continuatae, ad longitudinem inclytæ Venetiarum urbis*, 1^{re} éd., 1-48 [367-414]. Francfort : Johann Theobald Schönwetter, 1608.
- Mahlmann-Bauer, Barbara. « Die Bulle “contra astrologiam iudicariam” von Sixtus V., das astrologische Schrifttum protestantischer Autoren und die Astrologiekritik der Jesuiten. Thesen über einen vermuteten Zusammenhang. » In *Zukunftsvoraussagen in der Renaissance*, édité par Klaus Bergdolt et Walther Ludwig, 143-222. Wiesbaden : Harassowitz, 2005.
- Maldonado, Juan. *Commentarii in prophetas IIII. Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio psalmi CIX et epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis eodem auctore*. Paris : Claude Morel, 1610.
- Malherbe, François de. *Œuvres de Malherbe*. Édité par Ludovic Lalanne. Vol. 3. Paris : Hachette, 1860.
- — —. *Œuvres de Malherbe*. Édité par Ludovic Lalanne. Vol. 4. Paris : Hachette, 1862.

- Malingre de Saint Lazare, Claude. *Histoire de Louys XIII, roy de France et de Navarre*. Paris : Jean Petit-Pas, 1616.
- Malta Romeiras, Francisco. « Putting the Indices into Practice: Censoring Science in Early Modern Portugal ». *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 71-95.
<https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1714295>.
- Mancia, Maria Cristofari. « Documenti gesuitici reperiti nell'Archivio di stato di Roma (1561-70, 1591) ». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 35 (1966) : 79-131.
- Marandé, Léonard de. *Morales chrestiennes du théologien françois, quatriesme partie*. Paris : Michel Soly, 1648.
- Marstaller, Gervasius. *Artis divinatricis, quam astrologiam seu iudiciariam vocant, encomia et patrocinia*. Paris : Chrétien Wechel, 1549.
- Martin, Catherine. « La place des intellectuels dans les compagnies de la Propagation de la foi de Paris et de Lyon ». *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, n° 6 (1 décembre 1999) : 15-27.
- Martin, Henri-Jean. *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*. 2 (1e éd. 1969). Vol. 1. 2 vol. Genève : Droz, 1999.
- . *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*. 2 (1e éd. 1969). Vol. 2. 2 vol. Genève : Droz, 1999.
- Martinet, Monette. « Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin ». *Corpus : Revue de philosophie* 20 (1992) : 47-64.
- Mas Latrie, Louis de, et Pierre Augustin Faudet. *Notice historique sur la paroisse de St-Etienne-du-Mont*. Paris : Sacristie de Saint-Etienne, 1840.
- Massé, Pierre. *De l'Imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens et autres qui, par telle invocation diabolique, arts magiques et superstitions, abusent le peuple*. Paris : Chez Jean Poupy, 1579.
- Matthieu, Pierre. *La conjuration de Conchine*. Paris : Pierre Rocolet, 1618.
- Maugis, Edouard. *Histoire du parlement de Paris: de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*. Vol. 2. Paris : A. Picard, 1914.
- Mausel, Andreas. *Loci communes theologici*. Vol. 2. Ephordia : Baumann, 1563.
- McGowan, Margaret M. « Les Jésuites à Avignon. Les fêtes au service de la propagande politique et religieuse ». In *Les Fêtes de la Renaissance : 15e Colloque international d'Etudes Humanistes, Tours, 10-22 juillet 1972*, 3 : 153-71, 1975.
- Medina, Miguel de. *Christianae Paraenesis, sive De recta in Deum fide*. Venise : Giordano Zileti, 1564.
- Melanchthon, Philipp. *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*. Bâle : A. Perri, 1521.
- Mellinghoff-Bourgerie, Viviane. *François de Sales, 1567-1622 : un homme de lettres spirituelles : culture, tradition, épistolarité*. Genève : Librairie Droz, 1999.
- Mellot, Jean-Dominique. « Le régime des privilèges et les libraires de L'Astrée ». *Dix-septième siècle* 235, n° 2 (2007) : 199-224.
- . « Le régime des privilèges et permissions d'imprimer à Rouen au XVIIe siècle ». *Bibliothèque de l'École des chartes* 142, n° 1 (1984) : 137-52.
<https://doi.org/10.3406/bec.1984.450332>.
- . *L'édition rouennaise et ses marchés, vers 1600-vers 1730 : dynamisme provincial et centralisme parisien*. Mémoires et documents de l'École des chartes 48. Paris : Ecole des chartes, 1998.

- Mersenne. *Questions inouïes, Questions harmoniques, Questions théologiques, Les Mécaniques de Galilée, Les Préludes de l'Harmonie universelle*. Édité par André Pessel. Paris : Fayard, 1985.
- Mersenne, Marin. *Cogitata physico-mathematica. In quibus tam naturae quam artis effectus admirandi certissimis demonstrationibus explicantur*. Paris : Antoine Bertier, 1644.
- . *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*. Vol. 1. Bibliothèque des archives de philosophie. Paris : G. Beauchesne, 1932.
- . *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*. Vol. 4. Bibliothèque des archives de philosophie. Paris : Presses Universitaires de France, 1955.
- . *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*. Vol. 5. Bibliothèque des archives de philosophie. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1959.
- . « Illustrissimo viro Nicolao de Baugy... » In *Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur*, par Pierre Gassendi. Paris : Sébastien Cramoisy, 1630.
- . *La vérité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens*. Édité par Dominique Descotes. Paris : Honoré Champion, 2003.
- . *La vérité des sciences, contre les septiques ou pyrrhoniens*. Paris : Toussaint du Bray, 1625.
- [Mersenne], [Marin]. *Les préludes de l'Harmonie universelle ou Questions curieuses utiles aux prédicateurs, aux théologiens, aux astrologues, aux médecins et aux philosophes. Composées par L.P.M.M.* Paris : Henri Guénon, 1634.
- Mersenne, Marin. *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*. Paris : Henri Guénon, 1634.
- . *L'impiété des déistes*. Vol. 1. 2 vol. Paris : Pierre Bilaine, 1624.
- . *L'impiété des déistes*. Vol. 2. 2 vol. Paris : Pierre Bilaine, 1624.
- . *L'impiété des déistes*. Édité par Dominique Descotes. Paris : Honoré Champion, 2005.
- . *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la théologie, ensemble la réfutation du Poème des Déistes*. 2 vol. Paris : Pierre Bilaine, 1624.
- . *Novarum observationum physico-mathematicarum*. Paris : Antoine Bertier, 1647.
- . « Praefatio, et prolegomena ad lectorem ». In *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1623.
- . « Primae quaestionis adversus Atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur ». In *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1623.
- . *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei, et deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Graecorum, et Hebraeorum musica instauratur. Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quae passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophicis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero, et catoptricis praesertim utile [...]*. Paris : Sébastien Cramoisy, 1623.
- . *Traité de l'Harmonie universelle*. Édité par Claudio Buccolini. Paris : Fayard, 2003.
- . *Traité de l'Harmonie universelle où est contenu la Musique théorique et pratique des Anciens et des modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de raisons prises de la philosophie et des mathématiques*. Paris : Guillaume Baudry, 1627.

- Mesnard, Jean. « Colomby et la diffusion de la doctrine Malherbienne ». *Annales de Normandie* 9, n° 1 (1977) : 29-35. <https://doi.org/10.3406/annor.1977.3799>.
- Métin, Frédéric. « Didier Henrion, compilateur de récréations mathématiques des années 1620 ». In *Mathématiques récréatives : Éclairages historiques et épistémologiques*, édité par Michèle Gandit, Dominique Tournès, Marcel Morales, et Nathalie Chevalarias, 65-80. EDP sciences, 2021.
- Milhard, Pierre. *La vraye guide, des curez vicaires et confesseurs*. Rouen : Robert de Rouves, 1610.
- Millet, Olivier. « Introduction ». In *Advertissement contre l'astrologie judiciaire*, par Jean Calvin, édité par Olivier Millet. Genève : Droz, 1985.
- Minerva, Paulo. *De praecognoscendis temporum mutationibus, iuxta triplicem viam coelestem, metheorologicam, et terrestrem, libri tres*. Naples : Giovanni Giacomo Carlini, 1616.
- Minois, Georges. *Censure et culture sous l'Ancien Régime*. Paris : Fayard, 1995.
- Mizauld, Antoine. *De mundi sphæra, seu Cosmographia, libri tres : figuris et demonstrationibus illustrati*. Paris : Guillaume Cavellat, 1553.
- . *Les louanges antiquitez et excellences d'Astrologie*. Paris : Thomas Richard, 1563.
- Molière, Charles. *Discours ou réfutation contre l'astronomantie, ou Astrologie judiciaire, et divinatrice*. Paris : Veuve Charles Chastellain, 1622.
- Molinier, Étienne. *Sermons pour toutes les fériés, et dimanches du Caresme*. Vol. 1. Toulouse : Arnaud Colomiez, 1641.
- Monnier, François. « François de Colomby (1588-1649) ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 46, n° 2 (2017) : 261-79. <https://doi.org/10.3917/rfhip1.046.0261>.
- Montalto, Philotée Eliau. *Lettre d'Espagne présenté à la Royne Regente*. Paris : Jean Brunet, 1614.
- Montluc, Jean de. « Instruction des dix commandemens de la Loy ». In *Deux Instructions et deux Epistres faictes et envoyees au Clergé et Peuple de Valence et de Dye par leur Evesque*. Paris : M. de Vascosan, 1557.
- . « Sermon de la Foy ». In *Sermons de l'évesque de Valence sur certains poincts de la religion, recueillis fidèlement, ainsi qu'ilz ont esté prononcez*. Paris : M. de Vascosan, 1559.
- . « Sermon six : Et ne nous induy point en tentation, mais delivre nous du mauvais ». In *Sermons de l'évesque de Valence sur l'oraison dominicale*. Lyon : Guillaume Regnault, 1561.
- . « Sermon sur la première table [des dix commandemens de Dieu] ». In *Sermons de l'évesque de Valence sur certains poincts de la religion, recueillis fidèlement, ainsi qu'ilz ont esté prononcez*. Paris : M. de Vascosan, 1559.
- Moreau, Isabelle. « Guérir du sot » : les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique. Paris : Honoré Champion, 2007.
- Moréri, Louis. « Michel de la Roche-Maillet (Gabriel) ». In *Le Grand dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, 7 : 534. Paris : Libraires Associés, 1759.
- . « Vanini (Lucilio) ». In *Le Grand dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, 10 : 470A-471A. Paris : Libraires Associés, 1759.
- Morgain, Stéphane-Marie. « Une grande œuvre théologique de Richelieu : La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église ». *Dix-septième siècle* n° 230, n° 1 (2006) : 131-49.

- Morgard, Noël-Léon. *Déclaration, instruction et usage du pantocosme ou instrument universel concernant les observations astronomiques*. Paris, 1612.
- . *Propheties de maistre Noël-Léon Morgard professeur ès mathématiques présentées au roy Henry le Grand, pour ses estrennes en an 1600, contrevenant plusieurs prédictions sur l'alliance d'Espagne*, s. d.
- Morhof, Daniel Georg. *Polyhistor, sive de notitia auctorum et rerum commentarii*. 2^e éd. Lübeck : Petrus Böckmann, 1695.
- Morin, Jean-Baptiste. *Astrologia Gallica*. La Haye : Adriaan Vlacq, 1661.
- . « In universam astrologiam praefatio apologetica ». In *Astrologia Gallica*, I-XXXVI. La Haye : Adriaan Vlacq, 1661.
- Morin, Louis. « Histoire corporative des artisans du livre à Troyes ». *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences et arts du département de l'Aube* 64 (1900) : 1-162.
- . « Note sur les astrologues troyens ». *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1897, 28-31.
- Nahon, Gérard. « Exception française et réponse au modèle ibérique : Marie de Médicis et la Déclaration qui expulse les juifs du royaume de France du 23 avril 1615 ». In *L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne, XVe-XVIIe siècles: exils et conversions*, édité par Danièle Iancu, 111-28. Collection de la Revue des études juives 36. Paris Louvain Dudley, Ma : Peeters, 2005.
- Namer, Emile. *La vie et l'œuvre de J.-C. Vanini, prince des libertins, mort à Toulouse sur le bûcher en 1619*. Paris : J. Vrin, 1980.
- Namer, Emile, et Jacques Chomarar. *Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano*. Bari : Adriatica Editrice, 1965.
- Narbonne, Louis. « Simon Vigor, archevêque de Narbonne ». *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 1890, 54-81, 113-39.
- Naudé, Gabriel. *Addition à l'histoire de Louis XI*. Paris : François Targa, 1630.
- . *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*. Paris : François Targa, 1625.
- . « De Augustino Nipho iudicium ». In *Opuscula moralia et politica*, par Agostino Nifo. Paris : Rolet le Duc, 1645.
- . « De fato et fatali vitae termino ». In *Epistolica quaestio, de vitae termino, fatali, an mobili?*, édité par Jan van Beverwyck. Leiden : Ex officina Joannis Maire, 1639.
- Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables*. 2^e éd. Amsterdam : François van der Plaats, 1703.
- Néron, Pierre, et Estienne Girard. *Les Edicts et ordonnances des tres-chrestiens roys*. Paris : Jean & Estienne Richer, 1627.
- Neveu, Bruno. *L'erreur et son juge : Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Serie Studi 12. Naples : Bibliopolis, 1993.
- Noceto, Gian Battista. *Astrologia ottima indifferente, pessima. Censure pubblicate*. Paris : veuve Henri Sara, 1663.
- Noël, Eustache. *Almanach ou Éphéméride pour l'an de grace M.DC.XXXIII ... par M. Eustache Noël. Avec l'Almanach du Palais ...* Paris : Fleury Bourriquant, 1633.
- . *Almanach ou Éphéméride pour l'an de grace M.DC.XXXIII ... par M. Eustache Noël. Avec l'Almanach du Palais ...* Paris : Fleury Bourriquant, 1634.
- . *Centuries nouvelles et prophetiques, revellées par la segrette astrologie*. Paris : Jean Promé, 1642.

- North, John D. « Celestial Influence - the Major Premiss of Astrology ». In « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, édité par Paola Zambelli, 45-100. New York : Walter de Gruyter, 1986.
<https://doi.org/10.1515/9783110852134.45>.
- Nostradamus, Michel. *Pronostication nouvelle pour l'an 1562*. Paris : Veuve Barbe Regnault, 1561.
- . *Prophetie merveilleuse commençant ceste presente année & dure jusques en l'An de grand' mortalité, que lon dira M. d. lxxviii. An de Bissexte . Par Mi. de Nostradamus*. Paris : Guillaume Nyverd, 1566.
- O'Brien, John. « Hasard et providence dans le Sud-Ouest : Montaigne et ses amis et voisins ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique, 2007*. umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Odespunc de La Meschinière, Louis. *Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata*. Paris : Denis Bechet, 1646.
- « Oraison funèbre sur les trespas de tres-haut et tres-illustre prince Philippe-Emmanuel de Lorraine, duc de Mercœur et de Penthièvre ». In *Œuvres complètes de saint François de Sales*, 2 : 263-89. Bar-le-duc : Constant-Laguerre et Cie, 1865.
- Ordonnances et privilèges des foires de Lyon et leur antiquité, avec celles de Brie, et Champagne, et les confirmations d'icelles, par sept Roys de France, depuys Philippe de Valois sixieme du nom : iusques à François second, à présent regnant*. Lyon : Pierre Fradin, 1560.
- Origanus, David. *Astrologia naturalis sive Tractatus de effectibus astrorum absolutissimus*. Marseille, 1645.
- . « Compendiaria ephemeridum enarratio ». In *Ephemerides novae annorum XXXVI, incipientes ab anno 1595, quo Joannes Stadii maxime aberrare incipiunt, et desinentes in annum 1630. Quibus praemissa est introductio seu compendiaria ephemeridum enarratio*, 1^{re} éd., 1-424. Francfort : Andreas Eichornius, 1599.
- Orlea, Manfred. « La Noblesse aux États généraux de 1576 et de 1588: étude politique et sociale ». Publications de la Sorbonne 39. Presses universitaires de France, 1980.
- Osler, Margaret. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- Ossa-Richardson, Anthony. *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*. Princeton, N.J. Oxford : Princeton University Press, 2013.
- Pace, Giulio. *Analysis Codicis. Oeconomia iuris utriusque*. Lyon : Antoine de Harsy, 1616.
- . *Isagogicorum in Institutiones Imperiales, libri 4. In Digesta seu Pandectas, libri 50. In Codicem, libri 12. In Decretales, libri 5*. Lyon : In bibliopolio Vincentii, 1606.
- Pallasse, Maurice. *La sénéchaussée et siège présidial de Lyon pendant les Guerres de Religion : essai sur l'évolution de l'administration royale en province au XVIe siècle*. Lyon : Emmanuel Vitte, 1943.
- Pallier, Denis. *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue, 1585-1594*. Genève : Librairie Droz, 1975.
- Pantin, Isabelle. « "Fidelissima immortalis Dei nuncia" : Astrologie et théologie de Regiomontanus à Tycho Brahe ». In *Cité des hommes, cité de Dieu : Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager*, édité par Jean Céard, Michel Bideaux, et Frank Lestringant, 567-80. Genève : Droz, 2003.

- . « La lettre de Melanchthon à Simon Grynaeus : Avatars d'une défense de l'astrologie ». In *Divination et controverse religieuse en France au XVIe siècle*, 85-101. Cahiers V. L. Saulnier 4. Paris : ENSJF, 1987.
- . *La poésie du ciel en France dans la seconde moitié du seizième siècle*. Travaux d'Humanisme et Renaissance 297. Genève : Droz, 1995.
- Paquot, Jean Noël. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*. Vol. 2. Louvain : De l'imprimerie académique, 1768.
- Paris, Yves de. *La théologie naturelle*. 4^e éd. Vol. 1. Paris : Nicolas Buon, 1640.
- . *La théologie naturelle*. 4^e éd. Vol. 3. Paris : veuve Nicolas Buon et Denis Thierry, 1645.
- Pasquier, Émile. *René Benoist, le pape des Halles (1521-1608) : étude historique et bibliographique*. Paris : Grassin, 1913.
- Pasquier, Étienne. *Les œuvres d'Estienne Pasquier*. Vol. 2. Amsterdam : Compagnie des Libraires associez, 1723.
- . *Les Recherches de la France*. Vol. 1. Textes de la Renaissance 11. Paris : Classiques Garnier, 2007.
- . *Les recherches de la France, reveuës & augmentées de quatre Livres*. Paris : Chez lamet Mettayer et Pierre L'Huillier, 1596.
- Pelorson, Jean-Marc. « Le docteur Carlos García et la colonie hispano-portugaise de Paris (1613-1619) ». *Bulletin hispanique* 71, n° 3 (1969) : 518-76.
<https://doi.org/10.3406/hispa.1969.3993>.
- Pereira, Benito. *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica. Libri tres*. Ingolstadt : David Sartorius, 1591.
- . *Prior Tomus Commentariorum et Disputationum in Genesim, continens historiam Mosis ab exordio mundi usque ad Noeticum diluvium*. Rome : Georgius Ferrarius, 1589.
- Peronnet, Denis. « Sermon pour le iour des Roys ». In *Sermons et exhortations catholicques pour les festes de Jésus-Christ, et des Saints*, 1 : 96r-104r. Anvers : Guillaume Stroobant, 1594.
- Petit, Jean. *Almanach ou ephemerides pour l'année 1634. Supputé sur le vray climat et Meridien de Paris. Composé et diligemment calculé par M. Jean Petit... Les vrayes coppies de son Almanach, pour les Années 1634, et 1635, écrites de sa main*. Paris : Jean Promé, 1634.
- . *Almanach pour l'an de grace 1632, contenant amples Prédiction des changemens et mutations de l'air, de maladies, fertilité ou infertilité des biens terriens, supputé sur 52 figures astrologiques par M. Jean Petit...* Paris : Jean Promé, 1632.
- . *Almanach, pour l'an mil six cens quinze. Avec amples predictions du changement et mutations de l'air, et les accidens du monde, selon le cours et influence des astres, sur les lunaisons de l'an, suivant la reformation gregorienne*. Paris : Fleury Bourriquant, 1614.
- . *Almanach pour l'an mil six cens XIX [placard]*. Paris : Jean Le Clerc, 1618.
- . *Almanach pour l'an mil six cens XVII [placard]*. Paris : Bonaventure Mezouille, 1616.
- . *Predictions pour cinq années des choses plus memorables qui nous sont denoncées advenir... commençant en l'an 1617 et finissant en l'an 1621*. Paris : Pierre Ménier, 1616.

- Pettegree, Andrew, Malcolm Walsby, et Alexander Wilkinson, éd. *French Vernacular Books / Livres vernaculaires français : Books Published in the French Language before 1601 / Livres imprimés en français avant 1601*. Vol. 1. Leiden Boston : Brill, 2007.
- Pfister, Laurent. « L'auteur, propriétaire de son œuvre? : la formation du droit d'auteur du XVI^e siècle à la loi de 1957 ». Thèse de doctorat, Université de Strasbourg 3, 1999.
- . « Les conditions d'octroi des privilèges d'imprimerie de 1500 à 1630 ». In *Privilèges de librairie en France et en Europe XVI^e-XVII^e siècles*, édité par Edwige Keller-Rabhé, 49-92. Études et essais sur la Renaissance. Paris : Classiques Garnier, 2017. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-05985-1.p.0049>.
- Philon d'Alexandrie. *Les Œuvres de Philon Juif, auteur très éloquent et philosophe très grave, contenant l'interprétation de plusieurs divins et sacrez mysteres...* Traduit par Pierre Bellier. Paris : Michel Sonnius, 1575.
- Pic de la Mirandole, Jean. *G. Pico della Mirandola. Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri I-V, a cura di Eugenio Garin*. Édité par Eugenio Garin. Vol. 1. 2 vol. Firenze : Vallecchi, 1946.
- Piche, David. *La condamnation parisienne de 1277*. Paris : Vrin, 1999.
- Pico della Mirandola, Giovanni Francesco. *De rerum praenotione*. Strasbourg : Johannes Knoblochus, 1506.
- . « De rerum praenotione ». In *Opera omnia*, 366-709. Bâle : Henric Petrina, 1573.
- Picot, Georges. *Histoire des États généraux : considérés au point de vue de leur influence sur le gouvernement de la France de 1355 à 1614*. Vol. 2. Paris : Hachette et Cie, 1872.
- « Pièces justificatives concernant la Chambre ecclésiastique aux états de Blois en 1576-1577 ». In *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent, rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon*, Vol. 1. Paris : Guillaume Desprez, 1767.
- « Pièces justificatives des procès-verbaux des assemblées du clergé ». In *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales de clergé de France, depuis l'année 1560, jusqu'à présent, rédigés par ordre de matières, et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel ; Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon*, Vol. 2. Paris : Guillaume Desprez, 1768.
- Pierre, Benoist. « Le cardinal-conseiller Charles de Lorraine, le roi et sa cour au temps des premières guerres de Religion ». *Parlement[s], Revue d'histoire politique* HS6, n° 3 (2010) : 14-28.
- Pierre de Saint-Joseph. *Idea philosophiae naturalis, seu Physica, paucis multa complectens de iis quae spectant ad cognitionem rerum naturalium*. Vol. 3. 4 vol. Paris : Georgius Iosse, 1654.
- Pintard, René. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. 2^e éd. Genève : Slatkine, 2000.
- Pinvert, Lucien. « Louis Le Caron dit Charondas (1536-1613) ». *Revue de la Renaissance* 1 (1901) : 1-9, 69-76, 181-88.
- « Pithoeana ». In *Scaligerana, Thuanba, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana*, Vol. 1. Amsterdam : Covens et Mortier, 1740.
- Pithoys, Claude. *Traitté curieux de l'astrologie judiciaire, ou Preservatif contre l'astromantie des genethliques*. Sedan : P. Jannon, 1641.
- Piton, Camille. *Histoire de Paris : le quartier des Halles*. Paris : J. Rotschild, 1891.

- Plaut, Aurélie. « Signes de Dieu, Signes du diable : la lecture providentielle de la naissance du « monstre » protestant chez Florimond de Raemonde ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique*, 2007. umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Pline l'Ancien. *L'Histoire du monde de C. Pline Second*. Traduit par Antoine du Pinet. Vol. 2. Lyon : Claude Senneton, 1562.
- Polet, Annibal. *L'Almanach des almanachs pour l'an bissextile M.DCXX. soigneusement supputé et calculé par... Annibal Polet, ... Avec les jours que les souveraines cours de parlement de Bourdeaux et de Tolose solemnisent. Ensemble l'almanach du parlement de Paris, la liste de Messieurs les présidens et conseillers de la cour, avec les noms des ruës de la dicte ville*. Lyon : Claude Chastelard, 1620.
- Pomata, Gianna. « Observation Rising : Birth of an Epistemic Genre, Ca. 1500-1650 ». In *Histories of Scientific Observation*, édité par Lorraine Daston et Elizabeth Lunbeck, 45-80. Chicago : University of Chicago Press, 2011.
- Pompeo Faracovi, Ornella. *Lo specchio alto: astrologia e filosofia fra medioevo e prima Età moderna*. Bruniana e campanellina 11. Pisa Roma : F. Serra, 2012.
- Pomponazzi, Pietro. *De incantationibus*. Édité par Vittoria Perrone Compagni et Laura Regnicoli. Lessico intellettuale europeo 110. Firenze : L. S. Olschki, 2011.
- . *Petri Pomponatii, ... Opera. De naturalium effectuum admirandorum causis. Et de incantationibus liber : item de fato : libero arbitrio : praedestinatione : providentia Dei, libri V, ... [Praecedit epistola Guilhelmi Grataroli.]*. Édité par Guglielmo Gratarolo. Basileae : ex officina Henricpetrina, 1567.
- Poncet, Maurice. *Discours de l'avis donné a reverend pere en Dieu messire Pierre de Gondy évesque de Paris, sur la proposition qu'il fit aux theologiens, touchant la traduction de la sainte Bible en langage vulgaire*. Paris : Pierre Cavellat, 1578.
- Poncet, Olivier. *Pomponne de Bellièvre, 1529-1607 : un homme d'état au temps des guerres de religion*. Mémoires et documents de l'Ecole des chartes 50. Paris : Ecole des chartes, 1998.
- Pontchartrain, Paul Phélypeaux de. *Mémoires de Pontchartrain*. Vol. 2. Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France. Paris : Foucault, 1822.
- Popkin, Richard. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford [etc.] : Oxford University Press, 2003.
- Porthaise, Jean. *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle*. Poitiers : François le Paige, 1579.
- . « [Dedicace] a tres-chrestien et autant catholique prince, Loys de Bourbon ». In *De la vraie et faulse astrologie contre les abuseurs de nostre siècle*. Poitiers : François le Paige, 1579.
- Possevino, Antonio. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*. Vol. 2. Rome : Typographia Apostolica Vaticana, 1593.
- Postel, Guillaume. *Abrahami patriarchae Liber Iezirah, sive Formationis mundi*. Paris, 1552.
- . *De Orbis terrae concordia*. Bâle : Oporinus, 1544.
- Pouillet, Charles. *Response aux atheistes de Tours contre l'imposture de leurs almanachs*, 1590.
- Prentout, Henri. *François-Gilles Macé : un professeur de mathématiques à l'Université de Caen au commencement du XVIIe siècle*. Caen : Henri Delesques, 1912.

- Prognostication fort utile et profitable a toutes gens, inventee par les bons Peres anciens, pour le temps present, & advenir. Avec un tres-necessaire remede pour toutes gens, pour les preserver de la peste.* Lyon : Jean Patrasson, 1590.
- « Protocolli », s. d. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index, Index, Protocolli, BB (II.a.24).
- Ptolémée, Claude. *Quadripartitum iudiciorum opus Claudij Ptolemei Pheludiensis. ab Joanne Sieurreo brittulliano Bellouacensi recognitum.* Paris : Jean de La Porte, 1519.
- Quantin, Jean-Louis. *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources, 1669-1713.* Collection des Etudes augustinienes 33. Paris : Institut d'études augustinienes, 1999.
- . « Les institutions de censure religieuse en France (XVIe-XVIIe siècles) ». In *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, édité par Gigliola Fragnito et Alain Tallon, 97-194. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2017.
- Quaranta, Stefano, et Prosper d'Agostino. *Summa bullarii ac constitutionum summorum pontificum... cum additionibus Prosperi de Augustino.* Brescia : B. Fontana, 1606.
- . *Summa bullarii earumve Summorum Pontificum constitutionum.* Venise : Giunta, 1614.
- Querberus, Jean. *Almanach et pronostication pour l'an de grâce bissextil, mil six cens quatre.* Paris : Claude de Montr'oeil, 1604.
- . *Tres-ample discours et predictions, tant sur les deux eclipses que nous verrons sur nostre Orison cest an Bissextil 1612 quentree du soleil aux quatre saisons de l'an : et passages de la lune par divers apsects des planettes et estoilles fixes.* Paris : Vve Claude de Monstr'oeil, 1612.
- Questier, Mathurin. *L'astrologue incogneu ou Le speculateur universel des ephemerides celestes. Prédisant tous les bons-heurs & mal-heurs, qui peuvent arriver pendant le cours de l'année sainte 1650.* Paris : Michel Ballagny et Pierre Sevestre, 1650.
- Questions inouyes ou Récréation des sçavans, qui contiennent beaucoup de choses concernantes la théologie, la philosophie et les mathématiques.* Paris : Jacques Villery, 1634.
- Rabelais, François. *Pantagrueline prognostication certaine veritable et infalible pour lan mil. D. xxxiii. nouvellement composee au profit et advisement de gens estourdis et musars de nature par Maistre Alcofribas architriclin dudict Pantagruel,* 1533.
- . *Pantagrueline prognostication pour l'an 1533 avec Les Almanachs pour les ans 1533, 1535 et 1541, La Grande et vraye pronostication nouvelle de 1544.* Édité par Michael Andrew Screech. Textes littéraires français 215. Genève Paris : Droz, 1974.
- Raemond, Florimond de. *L'histoire de la naissance, Progrez et décadence de l'héresie de ce siècle, divisée en huit livres.* Paris : Veuve Charles Chastellain, 1605.
- . *L'histoire de la naissance, Progrez et décadence de l'héresie de ce siècle, divisée en huit livres.* Paris : Veuve Charles Chastellain, 1610.
- Raguseo, Giorgio. *Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo.* Paris : Nicolas Buon, 1623.
- Raimondi, Francesco Paolo. *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit: atti del convegno di studi Lecce-Taurisano 24-26 ottobre 1985.* Galatina (Le) : Congedo Ed, 2003.
- . *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo: atti del convegno di studi taurisano 28-30 ottobre 1999.* Galatina(Le) : Congedo Ed, 2000.

- — —. *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*. Pisa Roma : Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005.
- — —. *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento : seconda edizione aggiornata*. Aracne. Arccia, 2014.
- — —. « Vanini et Mersenne ». *Kairos* 12 (1998) : 181-254.
- Rantzau, Heinrich. *Tractatus astrologicus, de genethliacorum thematum iudiciis pro singulis nati accidentibus*. Francfort : Johann Wechel, 1593.
- Rantzau, Henrik. *Traité astrologique des jugemens des themes genetliques pour tous les accidens qui arrivent à l'homme apres sa naissance*. Édité par Alexandre Baulgite. Traduit par Jacques Alleaume. Paris : Pierre Ménard, 1657.
- Rattansi, Piyo, et Antonio Clericuzio. *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*. Archives Internationales d'histoire Des Idées ; 140. Dordrecht ; London : Kluwer Academic, 1994.
- Ravaisson, François. *Archives de la Bastille : documents inédits. Règne de Louis XIV (1681 et 1665 à 1674)*. Vol. 7. Paris : A. Durand et Pedone-Lauriel, 1874.
- Raynaud, Théophile. *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati intra supremam abstractionem ex naturae lumine investigatio*. Lyon : Claude Landri, 1622.
- Recueil de diverses ordonnances de Monseigneur l'illustrissime et reverendissime cardinal de Joyeuse, cy-devant archevesque de Tolose, renouvelées et imprimées par l'autorité de monseigneur le reverendissime evesque d'Aire, administrateur creé par sa sainteté dudit archevesché. Avec le Formulaire du prosne, Deux briesves instructions pour les curés, Ordonnance portant que les vicaires & confesseurs se presenteront tous les ans pour renouveler leurs lettres d'approbation, les cas réservés, et autres actes pour le reglement dudit diocese de Tolose ; comme il est couché en la page suivante. Necessary à tous prestres, curez, vicaires, confesseurs, sacristains, predicateurs, clerics et marguilliers*. Toulouse : Raymond Colomiez, 1614.
- Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux, d'Orléans en 1560, sous Charles IX, de Blois en 1576, de Blois en 1588, sous Henri III, de Paris en 1614, sous Louis XIII*. Vol. 1. Paris : Barrois l'aîné, 1789.
- Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-généraux, d'Orléans en 1560, sous Charles IX, de Blois en 1576, de Blois en 1588, sous Henri III, de Paris en 1614, sous Louis XIII*. Vol. 2. Paris : Barrois l'aîné, 1789.
- Recueil des diverses ordonnances de Monseigneur l'illustrissime cardinal de Joyeuse*. Toulouse : Raymond Colomiez, 1614.
- Recueil général des caquets de l'accouchée*. Paris, 1623.
- Regier, Jonathan. « Kepler's Theory of Force and His Medical Sources ». *Early Science & Medicine* 19, n° 1 (janvier 2014) : 1-27. <https://doi.org/10.1163/15733823-00191P01>.
- Regnault, Valère. *Praxis fori poenitentialis ad directionem confessarii in usum sacri sui muneris*. Vol. 2. 2 vol. Lyon : Horace Cardon, 1616.
- « Remonstrances de M. Hugues de Lestre Advocat general du Roy au parlement de Chaalons, faite pour l'ouverture de la Cour au lendemain de la S. Martin 1591 ». In *Le cinquième recueil, contenant les choses plus memorables aduenues sous la Ligue*, 2-43, 1598.
- Rencontre et naufrage de trois astrologues judiciaires, Mauregard, Jean Petit et Pierre Larrivey, nouvellement arrivez en l'autre monde*. Autun Paris : Blaise Simonnot, 1634.
- Renouard, Philippe. *Documents sur les imprimeurs, libraires, cartiers, graveurs, fondeurs de lettres, relieurs, doreurs de livres, faiseurs de fermoirs, enlumineurs, parcheminiers et*

- papetiers ayant exercé à Paris de 1450 à 1600*. [Réimpression]. Genève : Slatkine, 1969.
- . *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle. Fascicule Cavellat, Marnef et Cavellat*. Édité par Isabelle Pantin. Paris : Bibliothèque Nationale, 1986.
- . *Imprimeurs parisiens, libraires, fondeurs de caractères et correcteurs d'imprimerie, depuis l'introduction de l'imprimerie à Paris (1470) jusqu'à la fin du XVI^e siècle*. Paris : A. Claudin, 1898.
- Reveillé-Parise, Joseph-Henri. « Notice sur Gui Patin ». In *Lettres de Gui Patin*, Vol. 1. Paris : J. B. Baillièrre, 1846.
- Réveillé-Parise, Joseph-Henri Gabriel. « Introduction ». In *Lettres de Gui Patin*, édité par Charles Caboche et Michel Jouvét, Nouvelle édition augmentée de lettres inédites, Précédée d'une notice biographique, Accompagnée de remarques scientifiques, Historiques, Philosophiques et Littéraires. Vol. 1. Paris Londres : J.-B. Baillièrre et H. Baillièrre, 1846.
- Ribeiro, Luís Campos. « The Bounded Heavens: Defining the Limits of Astrological Practice in the Iberian Indices ». *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 50-70.
<https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1714297>.
- Ribeiro, Luis Campos. « Transgressing Boundaries? Jesuits, Astrology and Culture in Portugal (1590-1759) ». Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2021.
- Riccioli, Giovanni Battista. *Almagestum novum, astronomiam veterem novamque complectens, observationibus aliorum et propriis, novisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam, in tres tomos distributam*. Vol. 1a. Bologne : Haeredis Victorii Benatii, 1651.
- Richelieu, Armand Jean du Plessis. *Mémoires du cardinal de Richelieu*. Vol. 2. 10 vol. Paris : H. Laurens, 1909.
- Richelieu, Armand Jean du Plessis de. *Mémoires du cardinal de Richelieu*. Vol. 1. 10 vol. Paris : H. Laurens, 1907.
- . *Mémoires du cardinal de Richelieu*. Vol. 3. 10 vol. Paris : H. Laurens, 1912.
- Ridder-Patrick, Jane. « The Marginalization of Astrology in Seventeenth-Century Scotland ». *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 464-86.
<https://doi.org/10.1163/15733823-02256P04>.
- Righini Bonelli, Maria Luisa, et William R. Shea. *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution*. New York : Science history publications, 1975.
- Romeiras, Francisco Malta. « The Inquisition and the censorship of science in early modern Europe: Introduction ». *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 1-9.
<https://doi.org/10.1080/00033790.2020.1725317>.
- Ronzy, Pierre. « Un docte sermon lyonnais d'Antoine-Emmanuel Chalon en 1571 ». In *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Henri Hauvette*, 283-88. Paris : Les Presses françaises, 1934.
- Rosset, François de (1571-1630?) Auteur du texte. *Les histoires mémorables et tragiques de ce temps, où sont contenues les morts funestes et lamentables de plusieurs personnes, arrivées par leurs ambitions, amours desreiglées, sortilèges, vols, rapines et par autres accidens divers*. Paris : Pierre Chevalier, 1619.
- Rossi, Paolo. *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milano Napoli : R. Ricciardi, 1960.
- . *Francesco Bacon: dalla magia alla scienza*. Biblioteca di cultura moderna (Editori Laterza) ; 517. Bari : Laterza, 1957.

- Rouillard, Philippe. *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*. Histoire. Paris : Cerf, 1996.
- . *Les fêtes chrétiennes en Occident*. Paris : Cerf, 2003.
- Rousselet, Georges-Étienne. *Le lys sacré justifiant le bonheur de la piété par divers parangons du Lys avec les vertus et les miracles du roy S. Louys et des autres monarques de France*. Lyon : L. Muguet, 1631.
- Roux, Sophie. « The Two Comets of 1664-1665: A Dispersive Prism For French Natural Philosophy Principles ». In *The Idea of Principles in Early Modern Thought*, édité par Peter R. Anstey, 98-146. Sydney, Australia : Routledge, 2014.
- Roye, Jean de. *Histoire de Louis XI, roy de France*. Vol. 2. Paris : Pierre Mettayer, 1620.
- Ruellet, Aurélien. « Autour des dédicaces d'ouvrages mathématiques (France-Angleterre, ca. 1625-ca. 1660) : quelques données provisoires », 1 mars 2014. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01118482>.
- . *La Maison de Salomon : Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au xvii^e siècle*. Histoire. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2018.
- Rutkin, Darrel H. *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*. Archimedes. New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology. Cham : Springer, 2019.
- « Sacrements ». In *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France, XVIe-XVIIIe siècle*. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2010.
- Saint Augustin, et Juan Luis Vivés. *De ciuitate Dei. Cui accesserunt commentarii Io. Ludo. Viuis*. Vol. 5. Operum d. Aurelii Augustini Hipponensis. Venise : Ad signum spei, 1551.
- Saint-Étienne, Cosme de Villiers de. *Bibliotheca Carmelitana*. Vol. 1. Orléans : M. Couret de Villeneuve et Jean Rouzeau-Montaut, 1752.
- Saint-Jean, Léon de. « La bonne, et la mauvaise astrologie ». In *La somme des sermons parénétiqes et panégyriques*, 389-94. Paris : Sébastien Cramoisy, 1671.
- . *Le portrait de la sagesse universelle, avec l'idée generale des sciances*. Paris : Guillaume Benard, 1655.
- . *L'œconomie de la vraie religion chrestienne, catholique, devote. Par un raisonnement naturel, moral, politique*. Vol. 1. Paris : Jean Guillemot, 1643.
- Sales, François de. *Traicté de l'amour de Dieu*. Lyon : Pierre Rigaud, 1616.
- Salvaing de Boissieu, Denis de. *Relation des principaux évènements de la vie de Salvaing de Boissieu, premier président en la Chambre des comptes du Dauphiné*. Édité par Alfred de Terrebase. Lyon : L. Perrin, 1850.
- Sánchez, Gaspar. *In Jeremiam prophetam commentarii cum paraphrasi*. Lyon : Horace Cardon, 1618.
- Sanchez, Jean. « Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes* (1629) de Jacques Gaffarel ». *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 89-117.
- Sánchez, Tomás. *Opus morale in praecepta decalogi*. Madrid : Ludovicus Sanchez et Joannes Hasreius, 1613.
- Sarasohn, Lisa T. *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*. Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2018.
- Saumaise, Claude. *De annis climactericis et antiqua astrologia diatribae*. Lugduni Batavorum : ex officina Elzéviriorum, 1648.
- Sauzet, Robert. « Miracles et Contre-Réforme en France au XVII^e siècle ». *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 95, n° 1 (2009) : 35-43.

- Scaliger, Joseph-Juste. *M. Manilii Astronomicon*. Vol. 1. Leiden : ex Officina Plantiniana, 1600.
- Schapira, Nicolas. *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle : Valentin Conrart, une histoire sociale*. Epoques. Seyssel : Champ Vallon, 2003.
- Schiffman, Zachary Sayre. « An Anatomy of the Historical Revolution in Renaissance France ». *Renaissance Quarterly* 42, n° 3 (1989) : 507-33.
- Schmutz, Jacob. « Eustache de Saint-Paul ». In *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, édité par Jean-François Maillard, 664-66. Dictionnaires et synthèses 3. Paris : Classiques Garnier, 2015.
- Schöner, Johann, éd. *Scripta clarissimi mathematici M. Ioannis Regiomontani, de Torqueto*. Nuremberg : Ioannes Montanus & Vlricus Neuber, 1544.
- Screech, Michael Andrew. « Introduction ». In *Pantagrueline prognostication pour l'an 1533 avec Les Almanachs pour les ans 1533, 1535 et 1541, La Grande et vraye pronostication nouvelle de 1544*, par François Rabelais, édité par Michael Andrew Screech. Textes littéraires français 215. Genève Paris : Droz, 1974.
- « Seconde continuation du Mercure françois, 1614 ». In *Mercure françois*, Vol. 3. Paris : Étienne Richer, 1617.
- Secret, François. *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. 2^e éd. Milano : Archè, 1985.
- Selden, John. *Marmora Arundelliana sive Saxa Graece incisa*. Londres : Ioannem Billium, 1629.
- Serres, Jean de, et Scipion Dupleix. *Inventaire general de l'histoire de France : commençant à Pharamond et finissant à Louys XIII à present Regnant. Reveu et augmenté*. Vol. 6. Paris : Nicolas de La Vigne, 1630.
- Sesboüé, Bernard. *Introduction à la théologie : histoire et intelligence du dogme*. Forum. Paris : Salvator, 2017.
- Severt, Jacques. *L'antimartyrologe, ou Vérité manifestée contre les histoires des supposés martyrs de la religion prétendue réformée...* Lyon : Simon Rigaud, 1622.
- Shiokawa, Tetsuya. *Pascal et les miracles*. Paris : A.-G. Nizet, 1977.
- Simon, Gérard. *Kepler: astronome, astrologue*. Bibliothèque des sciences humaines 59. Paris : Gallimard, 1979.
- Sirenio, Giulio. *De Fato libri novem*. Venise : Giordano Zileti, 1563.
- Société académique de l'Aube. *Collection de documents inédits relatifs à la ville de Troyes et à la Champagne méridionale*. Vol. 1. Troyes : Léopold Lacroix, 1878.
- Soman, Alfred. « La décriminalisation de la sorcellerie en France ». *Histoire, économie & société* 4, n° 2 (1985) : 179-203. <https://doi.org/10.3406/hes.1985.1393>.
- . « Les procès de sorcellerie au parlement de Paris (1565-1640) ». *Annales* 32, n° 4 (1977) : 790-814. <https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293855>.
- . « Press, Pulpit, and Censorship in France before Richelieu ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 120, n° 6 (1976) : 439-63.
- Sorel, Charles. *Histoire comique de Francion*. Paris : Claude Griset, 1632.
- . *Remarques sur les XIV livres du Berger extravagant*. Paris : Toussaint du Bray, 1628.
- Sorokina, Maria. « Les théologiens face à la question de l'influence céleste. Science et foi dans les commentaires des "Sentences" (v. 1220-v.1340) ». Thèse de doctorat, Université Paris Est, 2017.
- Spadacine, Sinibal de. *Le miroir d'astrologie naturel. Traictant de l'inclination de l'homme ... Avec un traicté de la complexion et maladies des femmes ... Où est adjousté de nouveau la cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune*. Paris : Jean Promé, 1642.

- . *Le miroir d'astrologie naturel traictant de l'inclination de l'homme ... Avec un traicté de la complexion et maladies des femmes ... Où est adjousté de nouveau la cognoissance de la bonne ou mauvaise fortune*. Troyes : s.n., 1650.
- . *Miroir d'astrologie naturel de Cinibal de Spadacine... lequel traicte de l'inclination de l'homme et de sa nativité de tous les mois de l'année, et de tout ce qu'il peut avoir de bien ou mal. Sur la copie imprimée à Ferme, in Regio et imprimée à Alessandrie par F. Motte*. Aix : J. Tholosan, 1606.
- . *Miroir d'astrologie naturelle, d'Antoine François Cona de Scrivie... lequel traicte de l'inclination de l'homme et de sa nativité de tous les mois de l'année, et de tout ce qu'il peut avoir de bien ou mal*. Chaumont en Bassigny : Quentin Mareschal, 1619.
- Spink, Aaron. « Cartesian Anti-Astrology ». *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 175-94.
- . « Claude Gadroys and a Cartesian Astrology ». *Journal of Early Modern Studies* 7, n° 1 (2018) : 151.
- Styers, Randall Gray. « Magical Theories: Magic, Religion and Science in Modernity ». Ph.D., Duke University, 1997.
- Suarez de Sainte-Marie, Jacques. « Adverstissement au Lecteur ». In *Tresor Quadragesimal enrichi de plusieurs relevées et admirables considerations*. Paris : Nicolas du Fossé, 1607.
- . « Pour le cinquiesme Vendredy de Caresme ». In *Tresor Quadragesimal enrichi de plusieurs relevées et admirables considerations*, 1147-80. Paris : Nicolas du Fossé, 1607.
- Taillandier, Charles. *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*. Vol. 2. Paris : Veuve Delaguette, 1756.
- Taisand, Pierre, et Claude-Joseph de Ferrière. *Les vies des plus célèbres jurisconsultes de toutes les nations, tant anciens que modernes... nouvelle édition augmentée*. Paris : Pierre Prault, 1737.
- Tallemant des Réaux, Gédéon. *Les historiettes*. Vol. 6. Paris : J. Techener, 1862.
- . *Les historiettes de Tallemant des Réaux*. Édité par Louis Jean Nicolas Monmerqué, Hippolyte de Châteaugiron, et Jules-Antoine Taschereau. Paris : Alphonse Levavasseur, 1834.
- Tallon, Alain. « Inquisition romaine et monarchie française au XVIe siècle ». In *Inquisition et pouvoir*, édité par Gabriel Audisio, 311-23. Le temps de l'histoire. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2002.
- Tarrant, Neil. « Reconstructing Thomist Astrology: Robert Bellarmine and the Papal Bull "Coeli et Terrae" ». *Annals of Science* 77, n° 1 (2020) : 26-49.
- Tarrête, Alexandre. « Présages et prodiges chez Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique, 2007*. umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Taton, René. « Le Père Mersenne et la communauté scientifique parisienne du XVIIe siècle ». In *Quatrième centenaire de la naissance de Marin Mersenne, Colloque Scientifique Internationale à l'Université du Maine*, édité par Jean-Marie Constant et Anne Fillon, 13-25. Le Mans : Université du Maine, 1994.
- Taussig, Sylvie. « Entre Gaffarel et Mersenne : Gassendi et le poison de l'amitié ». In *Alchimie et philosophie mécaniste: expérimentateurs et faussaires à l'Age classique*, édité par

- Sylvain Matton, 33-105. Textes et travaux de Chrysopoeia 16. Paris Milan : S.É.H.A. Archè, 2015.
- . « La crise de Marin Mersenne : de la censure à la critique ». *Mag Philo*, n° 24 (2009).
- . « “L’Examen de la philosophie de Fludd” de Pierre Gassendi par ses hors-texte », *Bruniana & Campanelliana*, 15, n° 1 (2009) : 247-340.
- Taxil, Jean. *L’astrologie et physiognomie en leur splendeur*. Tournon : Robert Reynaud, libraire juré d’Arles, 1614.
- Taylor, Larissa. « Dangerous Vocations: Preaching in France in the late Middle Ages and Reformations ». In *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, 91-124. Leiden : Brill, 2001.
- Terrien, Guillaume. *Commentaires du droict civil tant public que privé, observé au pays et Duché de Normandie*. Paris : Jean du Puys, 1574.
- Tessereau, Abraham. *Histoire chronologique de la grande Chancellerie de France*. Vol. 1. Paris : Pierre Emery, 1710.
- Tester, Stanley Jim. *A History of Western Astrology*. Woodbridge : The Boydell Press, 1987.
- Théveneau, Adam. *Commentaire de M. Adam Théveneau, advocat en Parlement, sur les Ordonnances*. Paris : Jean Guignard, 1629.
- . *Commentaire sur les ordonnances contenant les difficultez meües entre les docteurs du droit canon et civil*. Lyon : Simon Rigaud, 1640.
- . *Les morales de Me A. Theveneau, advocat en Parlement*. Paris : Toussaint du Bray, 1607.
- Thiers, Jean-Baptiste. *Traité des superstitions selon l’Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens*. Paris : A. Dezallier, 1679.
- Thomas d’Aquin. *Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia*. Édité par Stanislas Édouard Fretté. Vol. 24. Paris : Louis Vivès, 1875.
- . « In Jeremiam prophetam expositio ». In *Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia*, édité par Stanislas Édouard Fretté, 19 : 66-198. Paris : Louis Vivès, 1876.
- . *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, De iudiciis astrorum*. Édité par Léonine. Vol. 43. Rome : Editori di San Tommaso, 1976.
- . *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, Secunda secundae Summae theologiae a quaestione 57-122, cum commentariis Thomae de Vio Caietani*. Édité par Léonine. Vol. 9. Rome : Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1897.
- . *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, Summa contra Gentiles liber tertius*. Édité par Léonine. Vol. 14. Rome : Riccardo Garroni, 1926.
- . *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Expositio super Isaiam ad litteram*. Édité par Léonine. Vol. 28. Roma : Editori di San Tommaso, 1974.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London : Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. 8 vol. New York : Columbia University Press, 1923.
- . *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 6. 8 vol. New York : Columbia University Press, 1941.
- . *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 7. 8 vol. New York : Columbia University Press, 1958.
- Thou, Jacques-Auguste de. *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*. Vol. 7. La Haye : Henri Scheurleer, 1740.

- . *Historia sui temporis*. Vol. 1. Londres : Samuel Buckley, 1733.
- . *La vie de Jacques-Auguste de Thou/I. Aug. Thuani vita*. Traduit par Anne Teissier-Ensminger. Textes de la Renaissance 126. Paris : Classiques Garnier, 2008.
- Thuillier, René. *Diarium patrum, fratrum et sororum ordinis Minimorum, provinciae Franciae, sive Parisiensis, qui religiose obierunt ab anno 1506 ad annum 1700*. Vol. 2. Paris : Pierre Giffart, 1709.
- Tinsley, Barbara Sher. *History and Polemics in the French Reformation: Florimond de Raemond, Defender of the Church*. Selinsgrove : Susquehanna University Press, 1992.
- Tissot, Pascal-Alexandre, trad. par. *Les douze livres du Code de l'empereur Justinien, de la seconde édition*. Vol. 1. Metz : Behmer, 1807.
- Toledo, Francisco de. *L'instruction des prestres, qui contient sommairement tous les cas de conscience*. Traduit par Antoine Goffard. Lyon : Antoine Pillehotte, 1628.
- Tooley, Marian J. « Bodin and the Mediaeval Theory of Climate ». *Speculum* 28, n° 1 (1953) : 64-83.
- Toomer, Gerald J. *John Selden: A Life in Scholarship*. Vol. 1. 2 vol. Oxford-Warburg Studies. Oxford New York Auckland [etc.] : Oxford University Press, 2009.
- Torreblanca Villalpando, Francisco. *Daemonologia, sive de Magia naturali, daemoniaca, licita, et illicita, deque aperta et occulta, interventione et invocatione daemonis*. Mayence : Johann Theobald Schönwetter, 1623.
- . *Iuris spiritualis practicabilium*. Cordoue : Salvator de Cea Tesa, 1635.
- [Tronson], [Guillaume]. *La vie de maistre Jean Baptiste Morin, natif de Ville-Franche en Baujolois*. Paris : Jean Hénault, 1660.
- Tyard, Pontus de. *Mantice : discours de la verité de divination par astrologie*. Édité par Sylviane Bokdam. Textes littéraires français 383. Genève : Droz, 1990.
- . *Mantice ou Discours de la vérité de divination par astrologie*. Lion : par Jan de Tournes et Guil. Gazeau, 1558.
- Ulph, Owen. « Jean Bodin and the Estates-General of 1576 ». *The Journal of Modern History* 19, n° 4 (1947) : 289-96.
- Valladier, André. « Sermon XII. Pour le ieudy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astrologie de l'Ame contre les Genethliques. » In *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612*, 419-51. Paris : Pierre Chevallier, 1613.
- . « Sermon XIII. Pour le vendredy du II. dimanche de l'Advent. De l'Astromantie iudiciaire de l'Ame, Contre les Devins et Magiciens ». In *La Sainte philosophie de l'âme, sermons pour l'Advant, preschez a Paris à Saint Medric l'an 1612*, 452-503. Paris : Pierre Chevallier, 1613.
- Vallefin, Amour de. *Almanach des almanachs, pour l'an 1598. Tiré des escrits de feu le sieur de Cormopede excellent Mathematicien. Par Amour de Vallefin astrologue Bourguignon*. Lyon : Héritiers de Benoist Rigaud, 1598.
- Vanden Broecke, Steven. « An Astrologer in the World-Systems Debate : Jean-Baptiste Morin on Astrology and Copernicanism, 1631-1634 ». In *Copernicus Banned : The Entangled Matter of the anti-Copernican Decree of 1616*, édité par Natacha Fabbri et Federica Favino, 223-41. Biblioteca di Galilaeana, VIII. Firenze : Olschki, 2018.
- . « Catholic Spirituality and Astrological Self-Care in Seventeenth-Century France: Jean-Baptiste Morin's *Astrologia Gallica* (1661) ». *Lias : Journal of Early Modern Intellectual Culture* 47, n° 2 (2020) : 119-41.

- . *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*. Leiden et Boston : Brill, 2003.
- Vanini, Giulio Cesare. *Amphitheatrum aeternae Providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum*. Lyon : Antoine de Harsy, 1615.
- . *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*. Paris : Adrien Périer, 1616.
- . *Le Opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*. Édité par Luigi Corvaglia. 5 vol. Galatina : Congedo Ed, 1990.
- Venard, Marc. « Les conciles provinciaux post-tridentins de France, sous la censure de Rome ». In *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française : Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?*, édité par Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, 31-44. Société, droit et religion. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2010.
- . « L'inquisition d'Avignon du Moyen Âge à la fin du XVIIIe siècle ». *Revue d'Histoire de l'Église de France* 98, n° 1 (1 janvier 2012) : 25-66. <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.5.100449>.
- Verardi, Donato. « Les enseignements sur l'astrologie d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin dans la bulle Coeli et terrae de Sixte V ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 101, n° 1 (2017) : 125-33.
- Vergnaud, Jean-Louis. « De l'âge des services au temps des vanités. La compagnie des conseillers-secrétaires du roi, maison, couronne de France, et de ses finances. Histoire, fonctions et privilèges ». *Cahiers Saint-Simon* 14, n° 1 (1986) : 55-70. <https://doi.org/10.3406/simon.1986.1086>.
- Vermij, Rienk. « The marginalization of astrology among Dutch astronomers in the first half of the 17th century ». *History of Science* 52, n° 2 (2014) : 153-77.
- Vermij, Rienk, et Hiro Hirai. « The Marginalization of Astrology: Introduction ». *Early Science and Medicine* 22, n° 5-6 (18 janvier 2017) : 405-9. <https://doi.org/10.1163/15733823-02256P01>.
- Viala, Alain. *Naissance de l'écrivain : sociologie de la littérature à l'âge classique*. Le sens commun 74. Paris : Éditions de Minuit, 1985.
- Vial-Barthelay, Claude. « Livres d'astrologie et d'astronomie imprimés à Lyon au 16e siècle ». Mémoire, Ecole Nationale Supérieure des Bibliothèques, 1981.
- Vidal, Fernando. « Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making ». *Science in Context* 20, n° 3 (2007) : 481-508.
- Vigor, Simon. « Pour le iour des Roys ». In *Sermons catholiques sur le Symbole des apostres et sur les évangiles des dimanches et festes de l'Advent, faicts en l'église S. Merry à Paris*, édité par Jean Cristi, 319v-30. Lyon : Benoist Rigaud, 1596.
- . « Pour le Mardy de la Passion ». In *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme et ferries de Pasques, faicts en l'église S. Estienne du Mont à Paris*, édité par Jean Cristi, 2^e éd., 281r-90. Lyon : Paul Frelon, 1588.
- . « Pour le Mercredy d'apres le premier Dimenche de Caresme ». In *Sermons catholiques, pour tous les jours de Caresme et ferries de Pasques, faicts en l'église S. Estienne du Mont à Paris*, édité par Jean Cristi, 2^e éd., 70r-78v. Lyon : Paul Frelon, 1588.
- . « Pour le second Dimanche de l'Advent ». In *Sermons catholiques sur le Symbole des apostres et sur les évangiles des dimanches et festes de l'Advent, faicts en l'église S. Merry à Paris*, édité par Jean Cristi, 242r-52. Lyon : Benoist Rigaud, 1596.

- Viguerie, Jean de. *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*. Paris : Nouvelles Editions Latines, 1988.
- Villalobos, Enrique de, et Léon Bacoué. *Somme de la theologie morale et canonique*. Paris : Denis de la Nouë, 1635.
- Villon, Antoine de. « Apologie contre les calomnieurs de l'Astrologie ». In *L'usage des éphémérides*, Vol. 1. Paris : Jean Moreau, 1624.
- Viret, Pierre. *Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprinse ès Saintes Escritures*, 1556.
- Vossius, Gerardus. *De theologia gentili et physiologia christiana*. Vol. 1. Amsterdam : Iohannes et Cornelius Blaeu, 1641.
- Walker, Daniel Pickering. « The Cessation of Miracles ». In *Hermeticism and the Renaissance*, édité par Ingrid Merkel et Allen G. Debus, 111-24. Washington, London, Toronto : Folger, 1988.
- . *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. London : Scolar press, 1981.
- Waquet, Françoise. *Parler comme un livre: l'oralité et le savoir, XVIe-XXe siècle*. L'évolution de l'humanité. Paris : A. Michel, 2003.
- Weill-Parot, Nicolas. « Les "images astrologiques" au Moyen âge et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XIIe-XVe siècle ». Sciences, techniques et civilisations du Moyen âge à l'aube des Lumières 6. H. Champion, 2002.
- Westman, Robert. *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*. University of California Press, 2011.
- Westman, Robert S., et J. E. McGuire. *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*. William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977.
- Whitmore, P. J. S. *A Seventeenth-Century Exposure of Superstition: Select Texts of Claude Pithoys, 1587-1676*. Archives Internationales d'histoire Des Idées 49. The Hague : M. Nijhoff, 1972.
- Wright, Peter. « Astrology in mid-Seventeenth-Century England: a Sociological Analysis ». Ph.D., University of London, 1983.
- Yardeni, Myriam. « Prédestination, vocation et décisions morales et politiques chez Théodore de Bèze ». In *Hasard et Providence, XLIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, publication électronique*, 2007. umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/.
- Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press, 1964.
- Zambelli, Paola. « Astrologers' Theory of History ». In « *Astrologi Hallucinati* »: *Stars and the End of the World in Luther's Time*, édité par Paola Zambelli, 1-28. Berlin New York : Walter de Gruyter, 1986.
- Zanier, Giancarlo. *Ricerche sulla diffusione e fortuna del « De incantationibus » di Pomponazzi*. Pubblicazioni del « Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza » del Consiglio nazionale delle ricerche 4. Florence : La Nuova Italia, 1975.
- Zegna Rata, Olivier. *René de Lucinge : entre l'écriture et l'histoire*. Genève : Droz, 1993.
- Zeller, Berthold. *La minorité de Louis XIII : Marie de Médicis et Villeroy. Étude nouvelle d'après les documents florentins et vénitiens*. Paris : Hachette, 1897.

Zinner, Ernst. *Regiomontanus: His Life and Work*. Traduit par Ezra Brown. Amsterdam : North-Holland/Elsevier, 1991.

Index des noms

Par ordre alphabétique :

- Adam (personnage biblique)
 Admont, Engelbert von
 Abano, Pietro d'
 Acosta, José de
 Agostino, Prosper d'
 Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius
 Aguilon, François d' (le P.)
 Ailly, Pierre d' (cardinal d'Ailly)
 Albert le Grand
 Albumasar (en arabe Ġa'far ibn Muḥammad ibn 'Umar Abū Ma'shar al-Balḥī) :
 Alcabitius (en arabe Abū al-Ṣaqr 'Abd al-'Azīz ibn 'Uṭmān al-Qabīṣī)
 Alençon, François d'
 Alexandrie, Philon d' : voir Philon d'Alexandrie
 Aligre, Étienne d'
 Al-Kindi (en arabe Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Iṣḥāq al-Kindī)
 Allaci, Leone
 Alvarez, Francesco
 Alvarès, Francisco (médecin)
 Ambroise de Milan :
 Ammonius Saccas
 Amyraut, Moïse
 Ancre, maréchal d' : voir Concini, Concino
 Ancre, maréchale d' : voir Galigai, Leonora
 Anne d'Autriche (reine de France)
 Apollonios de Tyane
 Aquila Ponticus
 Aquin, Louis-Henry d'
 Aquin, Philippe d'
 Aquin, Thomas d' :
 Archidamus : voir Crespin, Antoine
 Arciszewski, Christophe
 Aristote
 Armagnac, Georges d' (évêque puis cardinal d'Armagnac)
 Arras, Jérôme d' : voir Jérôme d'Arras
 Aubert, Jean
 Auguste (empereur romain) :
 Augustin d'Hippone :
 Avançon de Saint-Marcel, Guillaume d' (évêque)
 Averroès (Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rušd al-ḥafīd)
 Avila, Thérèse d' : voir Thérèse d'Avila
 Azpilcueta, Martín d'
 Bacon, Francis (en latin Verulamus)
 Bacon, Roger
 Bacoué, Léon
 Balfour, Robert
 Baranzano, Redemptus (en italien Baranzano, Redento)
 Barclay, Jean
 Bardesane d'Édesse
 Baronius, Caesar (en italien Baronio, Cesare) :
 Barrozi, Francesco
 Barthélemy, Nicolas (avocat au Parlement) :
 Basile de Césarée :
 Bassompierre, François de
 Baudinot, Noël
 Baugy, Nicolas de
 Beaugrand, Jean de
 Bellegarde, Roger II de
 Bellier, Pierre
 Bellièvre, Pomponne de
 Belot, Jean
 Benedicti, Jean (le P., cordelier)
 Benoist, Jean (théologien, bibliste)
 Benoist, René (théologien) :
 Berlaymont, Louis de
 Bertaut, Bertin
 Bertrandi, Jean
 Bérulle, Pierre de (cardinal de Bérulle)
 Biancani, Giuseppe
 Billy, Jacques de (le P.)
 Biron, maréchal de
 Blet, Pierre
 Bodin, Jean :
 Boèce
 Bonatti, Guido
 Bonne, François de :
 Bonsi, Jean de

- Bontemps, Léger (ou Légier, le F.)
 Bordelon, Laurent
 Borromée, Charles (en italien Borromeo, Carlo, cardinal)
 Bouchel, Laurent :
 Boucher, Jean
 Boulainvilliers, Henri de (comte) :
 Boulenger, Jules-César
 Boulliau, Ismaël
 Bourbon, Louis de
 Bourbon, Henri de : voir Henri IV
 Bourbon, Nicolas (helléniste)
 Bourbon-Condé, Henri I^{er} de (prince de Condé)
 Bourbon-Condé, Henri II de (prince de Condé)
 Bourbon-Vendôme, Charles de (cardinal de Vendôme) :
 Bourdelot, Jean
 Bourdin, Gilles
 Bourdin, Nicolas (marquis de Villennes)
 Bourgueville, Charles de
 Bouthillier, Claude
 Boyle, Robert
 Brahe, Tycho
 Bredeau, Claude
 Bretoch, Antoine
 Brisson, Barnabé
 Brochet, Balthasar
 Brûlart de Sillery, Nicolas : voir Sillery
 Bruno, Giordano
 Brusch, Kaspar
 Buade, Antoine de
 Budé, Guillaume
 Budos, Louise de
 Burton, Robert
- Cajetan (Thomas de Vio dit)
 Calmet, Augustin
 Calvin, Jean
 Camus, Jean-Pierre
 Camerarius, Johann Rudolph
 Campanella, Tommaso
 Campanus de Novare
 Camus, Jean-Pierre :
 Cano, Melchor
 Cappela, Martianus
 Cardan, Jérôme
 Cardano, Girolamo : voir Cardan, Jérôme
 Cartagena, Juan de :
 Casaubon, Isaac
 Cassius, Dion (en latin Lucius Cassius Dio)
 Caussin, Nicolas
 César (astrologue)
- Césarée, Basile de : voir Basile de Césarée
 Chalvet, Hyacinthe (le P.)
 Champenois, Anthoine
 Charles VI (roi de France)
 Charles VII (roi de France)
 Charles IX (roi de France) :
 Charron, Pierre
 Chasteuil, François Galaup de
 Chasteuil, Louis Galaup de
 Châtelet, Jean du (astrologue)
 Châtelet, Jean du (baron de Beausoleil et d'Auffembach)
 Chaussé, Anglebert
 Cholière, Nicolas de
 Chorier, Nicolas
 Chrysostome, Jean : voir Jean Chrysostome
 Cicéron
 Ciruelo, Padro
 Claves, Étienne de
 Clavius, Christophorus
 Clément VIII (pape)
 Cléomède (astronome antique)
 Clichtove, Josse
 Colombby, François de Cauvigny de
 Concini, Concino (maréchal d'Ancre)
 Condé, Henri de : voir Bourbon-Condé
 Condren, Charles de (le P.)
 Copernic, Nicolas
 Coquille, Guy
 Corradin, Edmond
 Cortesius, Martinus
 Cotereau, Jean : voir Cotreau, Jean
 Cotreau, Jean
 Cramail, comte de : voir Monluc, Adrien de
 Cramoisy, Sébastien
 Cremonini, Cesare
 Crespin, Antoine (dit Archidamus)
 Cresque, Mardochée : voir Aquin, Philippe d'
 Cristi, Jean
 Cujas, Jacques
 Cunaeus, Petrus
 Cyrille de Jérusalem
- Damascène, Jean : voir Jean Damascène
 Daniel (prophète biblique)
 Dariot, Claude
 Daveyne, Jacques
 Davisson, William
 Déageant
 De Angelis, Alessandro (le P.)
 De Dolé
 Defontier

- Delechamp, Jacques
 Delisle, Joseph-Nicolas
 Della Porta, Giambattista
 Delorme, Jean
 Del Rio, Martin
 Denis (saint)
 (pseudo-)Denys L'Aréopagite :
 Derodon, David
 Descartes, René
 Deslandes
 Desginière, Jean
 Deslyons, Jean (théologien) :
 Desnoyers, Pierre
 De Thou, Jacques-Auguste
 Deutz, Rupert de
 Deville, Jean-Claude
 Diodore
 Dioscoride
 Dori, Leonora : voir Galigai, Leonora
 Dormy, Claude (évêque)
 Du Bartas, Guillaume de Saluste :
 Du Chesne, André :
 Du Fau, Jean
 Du Perron, Jacques Davy (cardinal Du Perron)
 Dupleix, Scipion
 Duplessis-Mornay, Philippe
 Dupuy, Jacques
 Duret, Claude
 Duret, Jean (jurisconsulte)
 Duret, Jean (médecin de Marie de Médicis)
 Duret, Noël
 Du Vair, Guillaume
 Duval, André
 Du Vozé (sieur du)
- Entragues, Catherine d'
 Épictète
 Épicure
 Épiphane de Chypre
 Érasme de Rotterdam
 Erastus, Thomas (Lüber, Thomas)
 Ésaü (personnage biblique)
 Esculape
 Espagnet, Jean d'
 Espinac, Pierre d' (archevêque)
 Épinay de Saint-Luc, Arthur d'
 Eusèbe de Césarée :
 Ève (personnage biblique)
 Ézéchiël (prophète biblique)
- Fabri, Filippo
 Fabrot, Charles Annibal
- Fénelon (François de Salignac de La Mothe-
 Fénelon dit)
 Ferdinand I^{er} de Florence
 Fermat, Pierre de
 Ferrier, Auger
 Feyens, Thomas
 Ficin, Marsile (en italien Ficino, Marsilio)
 Fienus, Thomas
 Finé, Oronce
 Firmicus Maternus
 Firminus (ami d'Augustin d'Hippone)
 Fludd, Robert
 Foix de Candale, François de (évêque)
 Fontanier, Jean
 Fontis, Jean de
 François, Jean (le P.)
 François II (roi de France)
 François de Sales :
 Froissart, Jean
- Gaffarel, Jacques
 Galien, Claude
 Galigai, Leonora
 Galilée (en italien Galilei, Galileo)
 Galaup de Chasteuil : voir Chasteuil
 Gamaches, Philippe de
 Garasse, François
 Garceus, Johannes
 Garcia, Carlos
 Gassendi, Pierre
 Gaston d'Orléans
 Gaufridy, Louis
 Gaulmin, Gilbert
 Gaultier, Jacques
 Gaurico, Luca (évêque)
 Génébrard, Gilbert
 Georges de Raguse
 Gerson, Jean
 Ghisleri, Michele
 Gilbert, William
 Givry, Anne de Pérusse d'Escars de (cardinal)
 Giuntini, Francesco
 Goad, John
 Godolin, Pèire
 Goffard, Antoine
 Gondi, Henri de (cardinal de Retz)
 Gondi, Jean-François de (archevêque de Paris)
 Gonzague-Nevers, Louise-Marie de :
 Grégoire XIV (pape)
 Grégoire de Naziance
 Grégoire de Nysse
 Grégoire le Grand (Grégoire I^{er}, pape)

- Groulart, Claude
 Guernisac, Jacques de (le P.)
 Guidi, (chevalier de)
 Guillebaud, Pierre
 Guise : voir Lorraine
- Harley de Sancy, Achille : voir Sancy
 Harsy, Antoine de
 Hautefeuille, Nicolas de
 Hemminga, Sixtus ab
 Henri II (roi de France)
 Henri III (roi de France) :
 Henri IV (roi de France) :
 Henri VIII (roi d'Angleterre)
 Henri de Hesse
 Henrion, Didier
 Herberstein, Sigmund von
 Herpin, René
 Hésiode
 Heurtevyn, Barthelemy
 Hilten, Johann
 Hippocrate
 Hobbes, Thomas
 Hugues de Saint-Victor
 Hurault, Philippe
 Huygens, Constantijn
- Innocent IX (pape)
 Isaac (personnage biblique)
 Isaïe (prophète biblique)
 Isidore de Séville
- Jacques de Suarez de Sainte-Marie (le P.) : voir
 Suarez de Sainte-Marie
 Jacob (personnage biblique)
 Jamblique
 Jansénius, Cornelius (en flamand Jansen,
 Cornelis)
 Jean (évangéliste)
 Jean Damascène
 Jean Chrysostome
 Jean de la Croix (le P.) :
 Jean de Séville
 Jeannin, Pierre
 Jérémie (prophète biblique)
 Jérôme (Père de l'Eglise)
 Jérôme d'Arras (le P.)
 Job (personnage biblique)
 Joyeuse, François de (cardinal de Joyeuse) :
 Justin Martyr
- Kepler, Johannes
- Khunrath, Heinrich
- La Bigne, Margarin de
 La Boderie, Guy Le Fèvre de
 La Brosse, Hierosme de
 L'Africain, Léon : voir Léon L'Africain
 L'Alouète, François de
 La Mothe Le Vayer, François de
 Lancre, Pierre de Rosteguy de
 Lancre, Catherine de Rosteguy de
 La Popelinière, Lancelot Voisin de
 Lapede, Cornelius a
 La Porte, Luc de
 La Ramée, Pierre de (en latin Petrus Ramus)
 L'Aréopagite, (pseudo-)Denys : voir Denys
 L'Aréopagite
 Larivey, Pierre de
 La Tour d'Auvergne, Frédéric-Maurice de
 (prince) :
 La Valette, Joseph Gaultier de
 La Vergne de Tressan, Pierre de
 Le Caron, Louis (dit Charondas)
 Le Fèvre, Nicolas
 Le Fèvre de La Boderie, Guy : voir La Boderie,
 Guy Le Fèvre de
 Le Grain, Jean-Baptiste
 Le Loyer, Pierre :
 Léon de Saint-Jean (Macé, Jean dit le P.) :
 Léon L'Africain
 Leowitz, Cyprion von :
 Léon X (pape)
 Le Roy, Louis
 Lesdiguières, François de Bonne de
 Lessius, Leonardus (en flamand Leys, Lenaert)
 Lestres, Hugues de :
 L'Estoile, Pierre de
 Le Sourt, B.
 Le Veneur de Tillières, Gabriel :
 Leys, Lenaert : voir Lessius, Leonardus
 L'Hospital, Michel de
 Liberati, Francesco (Liberati, François)
 Lippomano, Luigi
 Lilly, William
 Lipse, Juste
 Lombard, Pierre
 López, Alonso
 Lorraine, Charles de (cardinal de Guise,
 cardinal de Lorraine,)
 Lorraine, Charles I^{er} de (4^e duc de Guise)
 Lorraine, Christine de
 Lorraine, François I^{er} de (2^e duc de Guise)
 Lorraine, Henri I^{er} de (3^e duc de Guise)

- Lorraine, Philippe-Emmanuel de (duc de Mercœur)
 Louis XIII (roi de France)
 Lucinge, René de
 Lunel, Abraham de
 Luther, Martin
 Luynes (Charles d'Albert duc de Luynes)

 Macé, François-Gilles
 Macé, Jean : voir Léon de Saint-Jean
 Machiavel, Nicolas
 Magini, Giovanni Antonio
 Maillé de Brézé, Simon de
 Maïmonide, Moïse
 Maldonado, Juan
 Malherbe, François de
 Manilius, Marcus
 Mangot
 Marandé, Léonard de
 Marcellinus, Ammanius
 Marillac, Michel de
 Massé, Pierre
 Matthieu (évangéliste)
 Matthieu, Pierre
 Mausel, Andreas
 Mayda, Francisco de
 Médicis, Catherine de
 Médicis, Marie de
 Medina, Miguel de
 Melanchthon, Philipp (en allemand Melanchton, Philipp)
 Mendès, Manuel
 Mersenne, Marin (le P.)
 Mesmes, Henri II de
 Messalah (en arabe Masha'allah ibn Atharî)
 Meysonnier, Lazare
 Michaëlis, Sébastien
 Milan, Ambroise de : voir Ambroise de Milan
 Minerva, Paolo
 Mizauld, Antoine
 Modène
 Moïse (prophète biblique)
 Molé, Mathieu
 Molière, Charles
 Molignier, Étienne (le P.)
 Monantheuil, Henri de
 Monceau, François de
 Monluc, Adrien de (comte de Cramail)
 Monluc, Blaise de
 Montaigne, Michel de
 Montalto, Philotée Eliau
 Montluc, Jean de (évêque) :

 Montmorency
 Montr'œil, Claude de
 Mouchy, Antoine de
 Morel, Frédéric
 Morin, Jean-Baptiste
 Morgard, Noël-Léon
 Morosini, Giovanni Francesco (nonce)
 Morteira, Saul Levi
 Muys, Siméon de
 Mydorge, Claude

 Naudé, Gabriel
 Naziance, Grégoire de : voir Grégoire de Naziance
 Nifo, Agostino
 Noceto, Giovan Battista
 Nostradamus, Michel :
 Nostredame, Michel de : voir Notradamus, Michel
 Nysse, Grégoire de : voir Grégoire de Nysse
 Nyvert, Catherine

 Odespunc de La Meschinière, Louis
 Oller, Gérónimo
 Origanus, David
 Oresme, Nicole
 Origène :
 Orléans, Gaston d' : voir Gaston d'Orléans
 Orléans, Henri d'
 Ory, Mathieu

 Pagan, Blaise François (comte de Pagan, compte de Merveilles)
 Paris, Séraphin de : voir Séraphin de Paris
 Paris, Yves de : voir Yves de Paris
 Pascal, Blaise
 Pasquier, Étienne
 Patin, Guy
 Patrizi, Francesco
 Paul de Tarse (apôtre)
 Paul IV (pape)
 Paul V (pape)
 Pena, Jean
 Percheron, Claude
 Pereira, Benito :
 Peretti, Felice
 Périsset, Pierre
 Peronnet, Denis
 Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de
 Pétau, Denis
 Petit, Antoine

- Peregrinus, Petrus (en français Maricourt, Pierre de)
 Peurbach, Georg
 Pharès, Simon de
 Pic de La Mirandole, Jean
 Pic de La Mirandole, Jean- François
 Piètre, Simon
 Pinet, Antoine du
 Pintaflour, Pierre (chanoine)
 Pithoys, Claude (Pithois, Claude)
 Pithou, Pierre
 Platon
 Pline l' Ancien :
 Plotin
 Plutarque
 Poix, Louis de (le P.)
 Pomponazzi, Pietro :
 Poncet, Maurice
 Porcelets, Jean de (évêque)
 Porphyre
 Porthaise, Jean
 Possevino, Antonio
 Prévost de Sansac, Antoine (archevêque) :
 Priscillien
 Properce
 Ptolémée, Claude

 Quaranta, Stefano
 Quintin, Jean

 Rabelais, François
 Raemon, Florimond de
 Ranconet, Aymard de
 Ranguel, Claude
 Rantzau, Henrich
 Ravaillac, François
 Raynaud, Théophile
 Réaux, Gédéon Tallemant des
 Rébecca (personnage biblique)
 Refuge, Eustache de
 Regiomontanus (Königsberg, Johannes Müller von dit)
 Regnault, Valère :
 Renouard, Guy de
 Renouard de Villayer, Jean-Jacques : voir Villayer
 Reuchlin, Johannes
 Ribault de Fleurance, David
 Ricci, Matteo
 Riccioli, Giovanni Battista
 Richeôme, Louis

 Richelieu, Armand Du Plessis de (cardinal de Richelieu)
 Richer, Jean
 Robert l' Anglais
 Roberval, Gilles Personne de
 Rochefort, Guillaume de
 Rodrigués, Felipe
 Ronsard, Pierre de
 Rosset, François de
 Roye, Jean de
 Ruggieri, Cosimo

 Sahagún, Bernardino de
 Sainte, Claude de :
 Saint-Germain, le sieur de (pseud.) : voir La Vergne de Tressan, Pierre de
 Saint-Jean, Léon de (le P.) : voir Léon de Saint-Jean
 Saint-Marthe, Scévole de
 Saint-Romuald, Pierre de
 Sales, François de : voir François de Sales
 Saluste Du Bartas, Guillaume de : voir Du Bartas
 Sanchez, Gaspar
 Sánchez, Tomás :
 Sancy, Achille Harley de
 Saumaise, Claude
 Savanarole, Jérôme (en italien Savonarola, Girolamo)
 Scaliger, Joseph-Juste
 Scaliger, Jules-César
 Schiffman, Zachary
 Schöner, Johann
 Seguin, Pierre
 Selden, John
 Sénèque
 Séraphin de Paris (le P.)
 Serres, Jean de :
 Servet, Michel
 Servin, Louis
 Sève, Pierre de
 Sienne, Sixte de (en latin Sixtus Senensis, le P.)
 Silhon, Jean de
 Sillery, Nicolas Brûlart de
 Sirenio, Giulio (en latin Julius Sirenus)
 Sixte V (pape) :
 Socrate
 Soderino, Giovanni
 Sonnius, Michel :
 Souvré, Gilles de
 Stadius, Joannes (en flamand Ostaejen, Jan Van, en français Stade, Jean) :

Stöffler, Johannes
Suarez de Sainte-Marie, Jacques de (le P.)
Suárez, Francesco
Suétone

Tacite
Talleyrand des Réaux, Gédéon : voir Réaux
Taxil, Jean
Teixeira, Pietro
Telesio, Bernardino
Tempier, Étienne
Terrien, Guillaume
Thibault, Jean
Thibault, Odoard
Thomassin (astrologue d'Henri IV)
Thumery, Jean de
Toledo, Francisco de
Tertullien
Thérèse d'Avila :
Thuillier, René
Torreblanca Villalpando, Francisco
Trismégiste, Hermès
Tudor, Marie (en anglais Tudor, Mary)
Tyard, Pontus de

Ubal dini, Roberto (nonce)
Urbain VII (pape)
Urbain VIII (pape)

Valla, Giorgio
Valladier, André :
Vallé, Pietro della
Vallens, Vitius
Valois, Jacques
Valois-Angoulême, Charles de
Van Helmont, Jean-Baptiste
Vanini, Giulio Cesare
Vautier, François
Verdun, Nicolas du
Viau, Théophile de
Viète, François
Vigenère, Blaise de
Vigor, Simon :
Villalobos, Enrique de
Villayer, Jean-Jacques Renouard de
Villeneuve, Arnauld de
Villeroy
Villon, Antoine de
Vinet, Élie
Viret, Pierre
Vitry, (baron de Vitry)

Vossius, Dionysius (Dionies Voss, fils du
suivant)
Vossius, Gérard (Gerhard Johannes Voss)
Vossius, Isaac (Isaac Voss, fils du précédent)

Walther, Bernard

Xiphilin

Ysembert, Nicolas
Yves de Paris (le P.)

Zoroastre
Zorzi, Francesco (Giorgio, Francesco)
Zwingli, Ulrich

Table des matières

INTRODUCTION	5
PARTIE 1 : ARRACHER LES ÂMES À LA SUPERSTITIONS : L'ÉGLISE DE FRANCE CONTRE L'ASTROLOGIE (1560-1614)	
CHAPITRE 1 : LE DÉBAT THÉOLOGIQUE SUR L'ASTROLOGIE À L'ÂGE DE LA TRADITION	24
1 Le renouveau de l'argumentation théologique sur l'astrologie après 1570 : la méthode des lieux théologiques	25
1.1 La théologie post-tridentine et le nouveau discours sur les autorités	25
1.2 La transformation du débat d'autorité sur l'astrologie	28
1.3 Identifier les autorités pertinentes : les catalogues d'autorités.....	32
2 Une autorité trop ambiguë : la Bible	37
2.1 Les difficultés d'interprétation des <i>loci scripturae</i> sur l'astrologie	38
2.2 Un exemple d'interprétation : les versions condamnatoires d'Isaïe et Jérémie	43
3 Deux autorités théologiques majeures : Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin	48
3.1 Augustin.....	50
3.2 Thomas d'Aquin.....	59
3.3 Thomisme contre augustinisme : un combat d'autorité	62
4 Les autres références : le droit canon, les censures, l'Index et la bulle de Sixte V	64
4.1 Le droit canon et les décrets conciliaires	64
4.2 La faculté de théologie de Paris : l'affaire Simon de Pharès et la censure de 1494	67
4.3 Les mesures romaines : l'Index	70
4.4 Les mesures romaines : la bulle <i>Coeli et terrae Creator</i> de Sixte V du 5 janvier 1586	73
5 Conclusion	83

CHAPITRE 2 : PRÊCHER CONTRE LE MAL : LES SERMONS ANTI-ASTROLOGIQUES DES THÉOLOGIENS FRANÇAIS85

1	Prêcher contre l'astrologie	87
1.1	L'art du sermon mis au service d'une rhétorique anti-astrologique.....	87
1.2	Les instructions de prédication	90
1.3	L'astrologie dans l'art homélitique.....	93
1.4	L'insertion de la polémique dans le temps liturgique	97
1.5	L'exemple de la fête de l'Épiphanie : le récit des rois-mages comme occasion de discussion sur les astrologues.....	99
2	Une doctrine sur l'astrologie judiciaire d'inspiration augustinienne	102
2.1	Simon Vigor	103
2.2	Jean Coterau.....	106
3	La thèse des prédicateurs : l'astrologie, une divination et une idolâtrie	109
3.1	Une divination et une magie démoniaque	111
3.2	Une idolâtrie et une contre-religion.....	129
3.3	La rivalité entre théologiens et astrologues pour la maîtrise du discours prophétique	135
4	Conclusion	139

CHAPITRE 3 : UNE NOUVELLE POLITIQUE CONTRE L'ASTROLOGIE : L'ACTION DES ASSEMBLÉES DU CLERGÉ DE FRANCE141

1	Les condamnations ecclésiales de l'astrologie après le concile de Trente : dynamiques romaines et françaises (1560-1615)	142
1.1	Les directives romaines contre l'astrologie.....	142
1.2	Une exception française ?	146
2	Transformer la juridiction civile sur l'astrologie : le militantisme des assemblées ecclésiastiques (1560-1580)	150
2.1	Les assemblées, un lieu d'élaboration de la norme ecclésiale	150
2.2	À l'origine de la politique royale contre l'astrologie : les suppliques du clergé aux états généraux d'Orléans et de Blois	152
3	Réformer les mœurs et discipliner les consciences : les directives des conciles provinciaux (de 1581 à 1609)	169
3.1	L'élan des conciles provinciaux.....	170

3.2	Le renouvellement régional des condamnations doctrinales	174
3.3	Une politique de réformation des consciences et de discipline des comportements	178
4	Conclusion : après 1610, une réforme des mœurs enfin prête ?.....	195

PARTIE 2 : ENTRE TOLÉRANCE ET RÉPRESSION : LA ROBE ET L'ASTROLOGIE (1560-1614)

CHAPITRE 4 : LA NAISSANCE D'UN CRIME : L'ASTROLOGIE DANS LE DROIT CIVIL199

1	Étudier le cadre juridique de l'astrologie à partir des commentaires de droit	200
1.1	Le problème de la norme juridique dans un droit non codifié	200
1.2	Les commentaires de droit criminel	202
1.3	Le corpus	205
2	L'apparition de l'astrologie dans la législation française	207
2.1	La législation sur la divination : les <i>mathematici</i> dans le droit romain	207
2.2	L'astrologie : un impensé du droit gallican.....	212
2.3	La première occurrence législative du terme « astrologie » : les ordonnances sur les almanachs et pronostications de 1560 et 1579	214
2.4	Un intérêt progressif pour la législation sur l'astrologie (1600-1615).....	216
3	Qui sont les mauvais astrologues ? Construire les stéréotypes judiciaires	220
3.1	La construction des stéréotypes judiciaires dans les commentaires de droit.....	221
3.2	L'élaboration des premiers profils types du mauvais astrologue avant 1615 : le sorcier, le charlatan et le pronostiqueur	222
3.3	L'intérêt progressif pour les faiseurs de prédictions	226
3.4	Les critères de légitimité en suspens.....	228

CHAPITRE 5 : DISCERNER LES SIGNES DU CIEL : ASTROLOGIE ET HISTOIRE DANS LA CULTURE PARLEMENTAIRE.....231

1	Providence, déterminisme et histoire	233
1.1	Les astres médiateurs de la Providence divine.....	234
1.2	L'astrologie comme clé de l'histoire.....	238
1.3	La réception contrastée de l'interprétation astrologique de l'histoire	244

2	Le prophète dans la société : les astrologues sous le regard des magistrats	249
2.1	Les mathématiciens dans la sociabilité parlementaires	249
2.2	Les parlementaires et les prédictions politiques	256
2.3	La mort des rois au regard des astrologues.....	259
3	Conclusion : bilan de la situation avant 1614	266

.....

PARTIE 3 : LES ATERMOIEMENTS DE LA RÉPRESSION : L'EXEMPLE DE LA CENSURE DU LIVRE D'ASTROLOGIE (1560-1630)

CHAPITRE 6 : LE RÉGIME D'ÉDITION DU LIVRE D'ASTROLOGIE : RÉGLEMENTATION ET PROCÉDURE.....

1	La censure : aspects terminologiques.....	271
2	Le régime d'édition selon la réglementation civile	273
2.1	La réglementation civile de l'édition : aperçu général	273
2.2	Les publications exemptées d'obligation de permission	276
2.3	Contourner légalement la censure : exceptions aux règles d'approbation et stratégies de contournement	283
3	La censure ecclésiastique	289
3.1	La censure ecclésiastique : un héritage ancien	289
3.2	Les différents types de censure ecclésiastique : la censure préventive et la censure <i>a posteriori</i> 290	
3.3	La censure <i>a posteriori</i> du livre d'astrologie	293
3.4	La censure préventive du livre d'astrologie.....	295
4	Le cas particulier des almanachs et des prédictions	302
4.1	Les almanachs.....	302
4.2	Les pronostications ou prédictions.....	311
4.3	Le régime d'édition des almanachs et pronostications	313
5	La procédure d'autorisation d'un ouvrage	318
5.1	Obtenir un permis d'imprimer ou un privilège auprès de la Chancellerie	318
5.2	Un conseiller spécialisé dans le livre de mathématique : Michel Renouard	325
5.3	La procédure d'approbation par la Faculté de théologie	331

6	Conclusion	332
CHAPITRE 7 : LA CENSURE DU LIVRE D'ASTROLOGIE : APPLICATION ET CRITÈRES		334
1	Un bilan : une production astrologique française qui évolue globalement dans la légalité	336
2	Première étude de cas : Paris, une ville sous contrôle	344
2.1	La censure parisienne : chronologie indicative	345
2.2	Les imprimeurs et libraires du livre d'astrologie parisiens	356
2.3	Évolution du marché pour deux types de publication : le traité d'astrologie savante et le traité polémique	362
2.4	Conclusion	386
3	Deuxième étude de cas : Lyon, une liberté surveillée.....	388
3.1	L'organisation de la censure à Lyon (1560-1630).....	389
3.2	La censure du livre d'astrologie à Lyon : chronologie et comparaison avec Paris	400
3.3	Évolution selon le type de publication	404
4	Les critères de censure	413
4.1	Des critères de démarcation peu explicites	413
4.2	Censure ou autocensure ?.....	417
4.3	La censure civile.....	419
4.4	La censure ecclésiastique	421
4.5	Le cas des almanachs.....	425
5	Conclusion	430

.....

PARTIE 4 : LE TEMPS DES SCANDALES : LES ASTROLOGUES FACE À LA JUSTICE (1614-1628)

CHAPITRE 8 : LES ASTROLOGUES ACCUSÉS D'IRRÉLIGION (1) : LES ASTROLOGUES DES CONCINI (1614-1617).....		436
1	L'orthodoxie des astrologues remise en question	437
1.1	L'enjeu des certifications sociales dans la construction de l'orthodoxie des astrologues	437
1.2	La sincérité des astrologues discutée	438

2	Deux astrologues accusés d'athéisme : la mort de Cosimo Ruggieri (14 avril 1615) et l'emprisonnement de Jean du Châtelet	442
2.1	Cosimo Ruggieri : un courtisan astrologue	442
2.2	La mort en athée (14 avril 1615)	445
2.3	Le magicien Jean du Châtelet dit César	451
2.4	Un nouvel astrologue au service du démon ?	455
2.5	Conclusion	458
3	Des astrologues accusés de « judaïser » : l'affaire des médecins de Leonora Galigai	459
3.1	Présentation du scandale	459
3.2	Les médecins nouveaux chrétiens de la Reine	460
3.3	Un entourage d'astrologues	465
3.4	Le scandale de la Pâques juive (13-21 avril 1615)	467
3.5	La question astrologique secondaire ?	471
4	Le crime des horoscopes du Roi : l'astrologie dans le procès de Leonora Dori (mai-juin 1617) ...	471
4.1	Déroulé des événements : le début du procès	473
4.2	Les interrogatoires	476
4.3	Le motif final de condamnation : judaïsme, magie, astrologie et crime de lèse-majesté	481
4.4	La condamnation	482
4.5	Conclusion	482
5	La réception dans le monde savant	483
5.1	La construction d'un récit officiel	484
5.2	Les soupçons de Richelieu	485
5.3	Hors du cercle des initiés : l'impiété prise au mot	488
6	Conclusion sur les scandales de 1615-1617	490

CHAPITRE 9 : LES ASTROLOGUES ACCUSÉS D'IRRÉLIGION (2) : L'AFFAIRE VANINI (1614-1619)

.....492

1	Vanini : itinéraire d'un religieux libertin	493
1.1	Les origines	493
1.2	Le séjour parisien de 1614-1617	494
1.3	Le procès et la condamnation	495
2	Vanini et l'astrologie	496

3	Un fondement de l'athéisme : l'explication astrologique des miracles.....	501
3.1	Pomponazzi	501
3.2	Vanini.....	505
4	Conclusion	511
 CHAPITRE 10 : LES FAISEURS DES PRÉDICTIONS EN PROCÈS (1614-1628)		512
1	Le nouvel intérêt des Bourbons pour les almanachs et pronostications	515
1.1	Une tradition de défiance de la monarchie envers les almanachs et pronostications.....	515
1.2	Les almanachs au prisme de la nouvelle stratégie de propagande royale des Bourbons	518
1.3	Un effort poursuivi sous Marie de Médicis	520
2	L'affaire Morgard (1614)	523
2.1	Itinéraire d'un faiseur d'almanachs à scandale	523
2.2	L'affaire de 1614.....	531
2.3	Un choc à la Cour.....	534
2.4	Un scandale astrologique non religieux et politique	537
2.5	La soumission des faiseurs d'almanachs	538
2.6	Conclusion	539
3	Deux autres affaires : Jean Belot (1621-1623) et Jean Petit (1627)	540
3.1	La réactualisation régulière du problème des almanachs entre 1614 et 1628	540
3.2	Jean Belot	540
3.3	Une autre affaire : Jean Petit.....	555
4	Conclusion	563

.....

PARTIE 5 : LE RENOUVELLEMENT DES POLÉMIQUES ANTI-ASTROLOGIQUE DANS L'ÉGLISE ET DANS LA ROBE (1614-1630)

CHAPITRE 11 : L'ASTROLOGIE, UNE MENACE POUR LE ROYAUME : LE NOUVEAU DISCOURS DE LA ROBE SUR L'ASTROLOGIE

1	Parler pour le royaume, la nouvelle réflexion des robins sur l'astrologie	567
1.1	Présentation du corpus et des auteurs	567

1.2	Un nouvel acteur de la polémique anti-astrologique.....	571
1.3	Adapter le style à l'objectif.....	574
1.4	Un agnosticisme à propos du débat philosophique	577
1.5	Attaquer la légitimité de l'astrologie sur d'autres bases.....	581
2	Construire l'astrologie comme problème politique	582
2.1	L'astrologie une menace pour le royaume : le cas de Claude Pithoys	582
2.2	La superstition de l'astrologie	584
2.3	L'impiété de l'astrologie 1 : une relique d'idolâtrie païenne.....	585
2.4	L'impiété de l'astrologie 2 : une divination diabolique et une marque d'athéisme.....	600
2.5	L'immoralité de l'astrologie.....	607
2.6	Un savoir qui sape l'autorité des rois	611
 CHAPITRE 12 : LA LICÉITÉ DES PRONOSTICATIONS EN DÉBAT		613
1	Un nouveau débat juridique sur les prédictions astrologiques	614
1.1	Les répercussions de l'affaire Morgard sur la jurisprudence	614
1.2	La vérité des prédictions en question.....	618
1.3	Les critiques du contrôle ecclésial des prédictions et des almanachs.....	624
2	La déclaration du 20 janvier 1628 : une nouvelle étape dans l'interdiction de l'astrologie judiciaire	629
2.1	Un texte destiné à reprendre le contrôle des almanachs et pronostications	629
2.2	Une rupture dans la définition de l'illicéité de l'astrologie	632
2.3	La laïcisation de la norme légale de l'astrologie.....	636
 CHAPITRE 13 : ENTRE THOMAS ET AUGUSTIN : LES THÉOLOGIENS PARISIENS FACE À L'ASTROLOGIE.....		639
1	Comment débattre de l'astrologie ? La Faculté de théologie de Paris entre méthode scolastique et méthode positive	640
1.1	Scolastique.....	641
1.2	Positive	643
1.3	Conclusion	647
2	Le débat sur l'astrologie dans les cours de philosophie et de théologie	648
2.1	L'astrologie dans les commentaires d'Aristote	650

2.2	L'astrologie dans les commentaires de la <i>Summa theologiae</i>	655
2.3	Conclusion	666
3	La censure de 1619, une clarification doctrinale	666
3.1	Une censure de commande contre Morgard ?	666
3.2	Une interprétation officielle de la position thomiste	668
4	Un théologien dissident : Charles de Condren, défenseur de l'autonomie de l'astrologie naturelle par rapport à la théologie	671
4.1	Charles du Bois de Condren : présentation	672
4.2	Le discours sur l'astrologie (1642)	673
4.3	L'étude des autorités : l'Écriture et le magistère ne condamnent pas l'astrologie	676
4.4	Les deux astrologies	684
4.5	Les liens entre raison et autorité de l'Église sur la question de l'astrologie	685
5	Conclusion : une discipline sans théologie ?	687

PARTIE 6 : LA SCIENCE ET LA FOI CONTRE L'ASTROLOGIE : LE CAS MERSENNE (1623-1634)

CHAPITRE 14 : MERSENNE ET L'ASTROLOGIE DANS LES *QUAESTIONES IN GENESIM* (1623) .695

1	L'œuvre anti-astrologique de Mersenne	695
2	Les <i>Quaestiones in Genesim</i> : la genèse complexe d'un ouvrage apologétique et scientifique ...	701
2.1	Les <i>Quaestiones in Genesim</i> dans l'œuvre apologétique de Mersenne	701
2.2	L'astrologie dans les <i>Quaestiones in Genesim</i> : résumé des différentes argumentations	713

CHAPITRE 15 : L'ASTROLOGIE, UNE SOURCE DE L'ATHÉISME

1	Les miracles : le meilleur allié de l'apologétique post-tridentine	729
1.1	L'astrologie face à l'interprétation miraculeuse des phénomènes	733
1.2	Le scandale de Vanini et l'exposition des « doctrines des athées »	734
2	Reconstruire la philosophie des libertins : l'exemple des fondateurs de religion	736
2.1	Miracles païens et spécificités des miracles chrétiens	737
2.2	Reconstruire la philosophie des libertins à l'aune des critiques jésuites	738

3	L'athéisme de l'astrologie : le nouvel adversaire de l'apologétique chrétienne	745
4	Conclusion	747
CHAPITRE 16 : RÉFUTER L'ASTROLOGIE DANS LES <i>QUAESTIONES IN GENESIM</i> (1623) : LA QUESTION DES AUTORITÉS		
750		
1	Un penseur original sur l'astrologie ? Mersenne, le « bon larron »	751
2	Une argumentation historique et théologique en trompe-l'œil	754
2.1	Autorité et astrologie	754
2.2	Une reprise en trompe-l'œil de l'argumentation par les autorités	755
2.3	Une utilisation contradictoire des autorités.....	759
3	La théologie contre l'astrologie, une impasse ?	768
3.1	La question de la vérité de l'astrologie ne peut être tranchée par la théologie	768
3.2	La démarche antiquaire ne vaut pas pour l'astrologie	772
3.3	La réfutation des autorités théologiques scolastiques.....	776
CHAPITRE 17 : RÉFUTER L'ASTROLOGIE DANS LES <i>QUAESTIONES IN GENESIM</i> : RAISON ET EXPÉRIENCE		
787		
1	Une nouvelle stratégie de réfutation	789
1.1	Trancher les ambiguïtés de la théologie par la philosophie naturelle.....	789
1.2	Une critique de l'astrologie par ses fondements épistémologiques	793
2	L'astrologie au prisme d'une nouvelle conception de la science	798
2.1	Des causes lointaines aux causes proches : l'inversion de la réflexion causale sur les influences célestes	798
2.2	Le nouveau rôle de l'expérience sensible (1) : les propriétés des influences célestes et les vertus occultes	806
2.3	Le nouveau rôle de l'expérience sensible (2) : l'impossibilité d'une astrologie empirique....	819
2.4	Le rejet des concepts et objets de l'astrologique ptoléméenne	827
3	L'astrologie, une « chimère » ? La fin de l'astrologie comme discipline.....	830
4	Conclusion	838
CONCLUSION		
840		

RÉSUMÉ

Lois des astres, lois des hommes, lois de Dieu : Théologiens, magistrats et philosophes face à la question de l'astrologie en France (1560-1628)

Comment une discipline scientifique peut-elle perdre son statut de science ? Comment les savants peuvent-ils concevoir que les savoirs que leurs maîtres considéraient comme légitimes et dignes d'investigations ne soient plus que des superstitions ?

Cette thèse analyse le mouvement de marginalisation de l'astrologie qui se produit en France dans les milieux savants entre 1560 et 1628. On cherche à comprendre comment l'illégitimité scientifique de cette discipline s'est construite historiquement du point de vue intellectuel et du point de vue social. Sur la base de traités savants, de sermons, de textes administratifs et juridiques, on montre comment des savants parisiens appartenant à différents groupes sociaux (théologiens, hommes de loi, philosophes) ont créé et échangé des arguments sur la légitimité de l'astrologie, pour finalement l'exclure des communautés scientifiques en formation. On s'intéresse également aux mécanismes juridiques et sociaux ainsi qu'aux stratégies militantes mis en place par les institutions civiles et ecclésiastiques françaises afin de normaliser la pratique de l'astrologie judiciaire dans la société.

L'astrologie, élément contesté de l'ordre des savoirs préclassique, est parvenue à mobiliser contre elle des forces très différentes : réformateurs du catholicisme, défenseurs de l'autorité royale, promoteurs de nouvelles philosophies de la nature. En phase avec l'actualité polémique, en particulier les scandales juridiques impliquant des astrologues des années 1614-1628, les adversaires de l'astrologie mobilisent les critères de légitimité reconnus dans leur discipline (théologie, droit, philosophie) pour la présenter comme une superstition et une menace pour la société. Ils parviennent dès lors à influencer la législation royale qui devient de plus en plus sévère à l'encontre des astrologues.

MOTS CLÉS

Histoire des sciences ; Astrologie - France - 17e siècle ; Religion et sciences - France ; Astrologie moderne ; Histoire des controverses

ABSTRACT

Laws of the stars, laws of men, laws of God: Theologians, magistrates and philosophers debating astrology in France (1560-1628)

How can a scientific discipline lose its status as a science? How can scholars conceive that knowledge considered by their masters as legitimate and worthy of investigation is nothing more than a superstition?

This thesis analyses the marginalisation of astrology in France between 1560 and 1628, and seeks to understand how the scientific illegitimacy of this discipline was historically constructed from both an intellectual and a social point of view. On the basis of scholarly treatises, sermons, administrative and legal texts, we show how Parisian scholars belonging to different social groups (theologians, lawyers, philosophers) created and exchanged arguments to debate the legitimacy of astrology, leading to its exclusion in different emerging scientific communities. It also looks at the legal and social mechanisms and activist strategies put in place by French civil and ecclesiastical institutions to normalise the practice of judicial astrology in society.

Astrology, a disputed element of the pre-classical order of knowledge, succeeded in mobilising very different forces against it: Catholic reformers, defenders of royal authority, promoters of new philosophies of nature. In line with current controversies, especially the legal scandals involving astrologers in the years 1614-1628, the opponents of astrology mobilised the criteria of legitimacy recognised in their discipline (theology, law, philosophy) to present astrology as a superstition and a threat to society. They then managed to influence royal legislation, which became increasingly severe against astrologers.

KEYWORDS

History of Sciences ; Astrology - France - Seventeenth Century ; Religion and Sciences - France ; Early Modern Astrology ; History of Controversies