

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

RR VII

NUMBER 1
SPRING 2015

Special Issue on:
**MEDIEVAL AND RENAISSANCE
ASTROLOGY**

Guest Editor:
Donato Verardi

ISSN 2036-4989

Philosophical Readings
philosophicalreadings.org

ARTICLES

- Donato Verardi*
Annotazioni sul carattere 'possibile' del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento 3
- Graziella Federici Vescovini*
La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento 8
- H. Darrel Rutkin*
Understanding the History of Astrology (and Magic) Accurately: Methodological Reflections on Terminology and Anachronism 42
- Nicolas Weill-Parot*
L'attraction magnétique entre influence astrale et astrologie au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle) 55
- Maria Sorokina*
Un tournant dans la critique de l'astrologie? La 'Summa de astris' de Gérard de Feltre 71
- Ornella Pompeo Faracovi*
Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia 93
- Cesare Catà*
Lumen requirunt lumine. Marsilio Ficino, Nicola Cusano e l'iconografia dei Magi nel Rinascimento 110
- Fabrizio Lelli*
Astrologia e Cabbalà nell'ebraismo italiano rinascimentale 132
- Marco Bertozzi*
Picatrix a Schifanoia: un'interpretazione magico-astrologica del Salone dei Mesi 145

REVIEWS

- 157
Germana Ernst e Guido Giglioni (eds.), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento* (Carocci: Roma, 2012) (Nicolas Weill Parot); Germana Ernst e Guido Giglioni (eds.), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento* (Carocci: Roma, 2012) (Valeria Sorge); David Juste, *Manuscripts astrologiques latins conservés Bayerische Staatsbibliothek de Munich* (CNRS Editions: Paris, 2011) (Maria Sorokina); Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de deimon* (Brill: Leiden, 2011) (Adrian Pirtea); Ornella Pompeo Faracovi, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna* (Fabrizio Serra Editore: Pisa 2012) (Raphael Ebgi); *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autor de Pietro d'Abano* (Edizioni del Galluzzo: SISMEL, 2013), (Fabio Seller).

ABSTRACTS AND INDEXING

190



Philosophical Readings

Online Yearbook of Philosophy

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Università Ca' Foscari - Venezia*.

Associate editor: Eva Del Soldato, *University of Pennsylvania*.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

Review editor: Laura Anna Macor, *University of Oxford*.

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università*

Cattolica di Milano; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mor-dacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Riccardo Pozzo, *Consiglio Nazionale delle Ricerche*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin*; Luca Gili, *Katholieke Universiteit Leuven*; Eugenio Refini, *The Johns Hopkins University*; Alberto Vanzo, *University of Warwick*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Annotazioni sul carattere 'possibile' del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento

.....
Donato Verardi

Université Paris Est

Centre de recherche en histoire européenne comparée

(CRHEC)

(France)
.....

La storia dell'astrologia è divenuta oggetto di studio rigoroso soltanto a partire dalla metà dell'Ottocento, grazie ai primi contributi, strutturati accademicamente, di orientalistica ed egittologia. Condotti in stretta relazione con quelli di antichistica e di filologia classica, questi studi hanno reso disponibili una serie di testi greci, latini, arabi ed ebraici di contenuto astrologico: fra di essi i frammenti di Nechepso-Petosiride; i trattati di Manetone, Doroteo, Vettio Valente, Tolomeo, Paolo Alessandrino, Efestione Tebano; scritti di al-Bīrūnī, al-Kindī, Māšā' allāh, Abū Ma 'šar, Abenragel, Abraham bar Hyya, Ibn Ezra¹.

Le presenti note hanno valore introduttivo al vastissimo argomento che si propongono di affrontare e sono frutto per lo più di alcune conversazioni con Graziella Federici Vescovini, che ringrazio sentitamente.

¹ Cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, Bruniana & Campanelliana, Supplementi, XXXII - Studi, 11, Fabrizio Serra Editore, Pisa 2012.

Nel corso del secolo scorso, momenti ed aspetti della storia dell'astrologia e della sua presenza nella storia della cultura e delle idee sono stati chiariti da importanti lavori di Bouché-Leclercq, di Franz Boll, Aby Warburg, Fritz Saxl, Erwin Panofsky, Raymond Klambansky, Eugenio Garin. Tuttavia molto resta ancora da fare circa la restituzione dei testi e dell'analisi della «storia interna dell'astrologia», che è quella sua propria.

La storia dell'astrologia vede svilupparsi accanto a tecniche di base, in tempi e contesti differenti, «procedure in precedenza soltanto abbozzate, ma entrate poi a far stabilmente parte del *corpus* delle conoscenze» dell'arte. È, quella dell'astrologia, una vicenda dal «ritmo ineguale», che vede definirsi e strutturarsi anche un linguaggio tecnico degli astrologi, ancora poco conosciuto².

Nei grandi manuali di introduzione all'astrologia medievale composti durante il secolo XIII, (si pensi all'opera di Guido Bonatti e di Bartolomeo da Parma), vi sono oscillazioni terminologiche tra i due termini, astronomia ed astrologia: astrologia è sinonimo di astronomia e viceversa. L'astrologia è l'aspetto pratico dell'astronomia che è essenzialmente teorica come matematica. Nell'insegnamento scolastico cristiano una svolta si avrà con l'autore dello *Speculum astronomie* attribuito ad Alberto Magno. Questo testo espunge dall'astrologia gli aspetti divinatori e magici, per raccorderla con la fisica astronomica. Una posizione di rilievo si avrà poi tra la fine del

² Cfr. Ivi, p. 17, testo al quale rimando anche per un'ampia ed aggiornata bibliografia.

XIII e gli inizi del XIV secolo grazie all'opera di astronomia e di medicina di Ruggero Bacone. Bacone infatti, tenterà di riabilitare l'astrologia anche nel suo aspetto divinatorio distinguendo tra astronomia, intesa come scienza dei corpi celesti, astrologia matematica e le scienze mantiche (che appartengono, invece, al campo della magia). Un ulteriore chiarimento in tal senso si avrà in alcune sezioni del *Lucidator* di Pietro d'Abano, che seguirà le dottrine già sostenute nello *Speculum astronomiae*.

L'astrologia medievale latina è nella sostanza derivata dal sapere arabo medievale, che interpreta originalmente l'opera di Tolomeo³. Nel Medioevo, infatti, Claudio Tolomeo è conosciuto attraverso l'elaborazione dei dotti arabi e persiani. Questi scritti si distinguono per differente ispirazione religiosa e per le fonti antiche a cui, di volta in volta, si richiamano. In alcuni di essi sarà più accentuata l'influenza orientale, secondo la tradizione persiana, egiziana, babilonese, ermetica, che insiste sull'importanza delle grandi rivoluzioni planetarie o cosmiche, sull'influenza delle divinità 'decaniche' o sulle *electiones* ed *interrogationes*, comprendendo procedure di invocazioni di spiriti dei pianeti tramite immagini e sigilli. In altri, poi, sarà più evidente il richiamo all'astrologia oroscopica delle 'natività' di Tolomeo interpretate da Omar Tiberiade, Alì Rodoan, Alfargano. Si devono distinguere così diverse 'scuole' di astrologi e filosofi arabi che influenzeranno il mondo lati-

³ Cfr. F. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley and Los Angeles, 1996, pp. 23-51.

no, a seconda che coltivino di preferenza l'astrologia *de nativitate*, oppure quella mondiale (l'oroscopo del mondo).

Una prima tradizione è rappresentata dall'opera di Al-kindi (VIII-IX secolo), che ha avuto molta fortuna nel mondo latino, per i trattati e compilazioni di astro-meteorologia. Questi scritti seguiranno un'impostazione dottrinale differente dai *Meteorologica* di Aristotele⁴ e ne avremo testimonianze fino almeno al Rinascimento⁵.

La seconda tradizione (secoli VIII-IX) è costituita dalle opere di astrologia di Messahalla, di Albumasar e dei suoi seguaci nel corso dei secoli: come, per esempio, gli astrologi ebraici Abramo Savosarda e Abramo Ibn Ezra. Costoro hanno una posizione del tutto propria, per via del loro sincretismo astrologico che avrebbe dato luogo, nel mondo latino, a trattati come quello di Giovanni Eschenden, di Pierre d'Ailly o di Biagio Pelacani da Parma sull'astrologia universale. Questa generazione di astrologi è la fonte di una astrologia

⁴ *Aristotle's Meteorology and its Reception in The Arab World*, with an Edition and translation of Ibn Suwar's treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the Meteorology, Lettinck P. (Ed), (Aristoteles semitico—latinus, 10), Leiden, Boston, Köln, 1999.

⁵ G. FEDERICI VESCOVINI, *Note à propos de la tradition latine des livres de Météorologie d'Alkindi et Leonardo*, in 'Tutte le opere non son per istancarmi'. Raccolta di scritti per i settantanni di Carlo Pedretti. Roma, Edizioni associate, Editrice internazionale, 1997, pp. 101-111; D. VERARDI, *L'influenza delle stelle in un trattato in volgare del Cinquecento. Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao*, «Philosophical readings», 2, 2012, pp. 15-23.

universale che si fonda sull'oroscopo delle religioni e che avrà un seguito anche nei secoli XV e XVI.

Su tutti avrà grande fortuna fino al Rinascimento inoltrato l'opera di Albumasar (IX secolo)⁶. Egli contaminerà l'impianto dell'astronomia-astrologia di Tolomeo con problematiche religiose dell'Islam, dottrine aristoteliche, neoplatoniche e stoiche. Sul piano tecnico recupererà alcuni elementi riconducibili alla tradizione babilonese, egiziana e persiana costruendo in questo modo la cosiddetta sfera 'barbarica' medievale. I latini conosceranno Albumasar tramite le due traduzioni latine della sua opera, realizzate nel XII secolo da Giovanni di Siviglia e da Ermanno di Carinzia.

Albumasar, come in un certo senso già Tolomeo nel *Quadripartito*, cerca di spiegare indirettamente il dualismo tra il divenire imperfetto della generazione delle forme contingenti sublunari e il moto perfetto circolare delle entità eterne superiori. Albumasar, ispirandosi a dottrine di matrice stoica e neoplatonica, si esprime a favore della contingenza degli eventi: questi, prima che accadano, sono in potenza nella guida delle stelle. Una volta accaduti, sono necessari. Pertanto, l'astrologia è la scienza della previsione degli accadimenti 'possibili' futuri. Questo 'possibile' astrologico è tra il necessario e l'impossibile: è nel mezzo delle due alternative, tra essere così e

⁶ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *La divinazione astrologica araba e Abu-Mashar (Albumasar)*, in *Il futuro. Previsione, pronostico, profetia* (A. Lepschy e Manlio Pastore Stocchi, Ed.), Venezia, Istituto Veneto di Scienze, 2005, pp. 223-238.

non essere, giustificando la realtà in quanto contingente.

D'altro canto, già per Tolomeo l'astrologia non era una scienza dimostrativa, di verità necessarie, ma una disciplina empirica, pratica, in quanto conduce ad una previsione congetturale, ad un prognostico naturale fondato sull'osservazione delle disposizioni naturali dell'individuo, delle sue abitudini originarie dipendenti dalla sua 'complessione' così come è 'scritta' nella sua configurazione del cielo di nascita. Il 'giudizio' sul futuro è, quindi, solo probabile e si fonda su conoscenze astrologiche corrette. La validità della previsione probabile del pronostico astrologico è assicurato dalla matematica, che garantisce il fondamento razionale per la determinazione dell'ora su cui si costruisce l'oroscopo.

L'*Introductorium maius* di Albumasar è così una tappa fondamentale nel dibattito concernente l'inevitabilità o meno del giudizio dell'evento futuro e sarà discusso nelle opere maggiori di astrologia medievale come lo *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto Magno e il *Lucidator* di Pietro d'Abano.

Nel XIV secolo è proprio l'Abanense a giustificare l'astrologia contro i suoi detrattori fondandola sulla geometria degli eccentrici e degli epicicli, ovvero, sulla matematica, con cui sono spiegati i movimenti apparentemente contrari dei pianeti. Come risulta dalla sua opera più importante di astronomia (astrologia), il *Lucidator dubitabilium astronomiae*⁷, Pietro applica all'astrologia il concetto di

⁷ PIETRO D'ABANO, *Lucidator*, in *Trattati di astronomia*, a cura di G. Federici Vescovini, Padova, Editoriale Programma, 1991.

scienza matematico-geometrica di Tolomeo (che deriva dall'impianto geometrico dell'*Almagesto*), in contrasto con la dottrina delle sfere omocentriche, senza contrari e quindi perfette della cosmologica di Aristotele e dei suoi commentatori. Questo dibattito coinvolgerà diverse generazioni di filosofi ed astrologi fino a Rinascimento inoltrato.

Nel XV secolo, l'astrologia è parte del recupero umanistico di testi antichi, soprattutto stoici e latini. Accanto ai testi della tradizione araba, che pure continuano ad avere una certa fortuna ed autorevolezza, si diffondono testi greci fino ad allora poco o per nulla conosciuti. Pertanto, l'arte astrologica entra anche nella riflessione di un insigne protagonista della Firenze medicea, Marsilio Ficino, il quale, per distanziarsi dall'astrologia medievale, si richiama a Plotino ed è persuaso che il mondo è 'tutto vivo', che tutto ha *animule*, e che, pertanto, è possibile per l'uomo, tramite opportune 'esche', attrarre il favore delle anime dei cieli. Con Ficino muterà la concezione del cielo, la cosmologia e, con essa, la stessa idea di astrologia⁸. Egli condannerà il determinismo di 'certa' astrologia naturale fisica dei medievali, recuperando, invece, quella visione cosmologica riconducibile ai neoplatonici che attribuivano agli astri valore di segni e non di cause. Contro i medievali che pretendevano di 'controllare' gli eventi tramite il loro *iudi-*

⁸ G. FEDERICI VESCOVINI, *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, «Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», (Herausgegeben von Burkard Mojsisch, Olaf Pluta, Rudolf Rehe). Band 1, 1996, pp. 111-125.

cium, fondato su gradi e aspetti matematici, Ficino propugnerà l'idea di un libero inserimento dell'uomo entro gli eventi voluti dal cielo: un cielo che si muove per la sua forma intrinseca che è la sua anima, invisibile, libera, razionale. Egli polemizzerà contro tutte le tecniche, le astruse dottrine di Avicenna e dei suoi seguaci Arabi e Latini.

Altrettanto significativa è la posizione di Pico della Mirandola. Egli, dopo un primo periodo in cui aveva proposto una originale rilettura dell'astrologia ispirata ai testi della *qaballah*, scrive le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, «spietata macchina da guerra, tesa a distruggere sotto ogni aspetto la sostenibilità e la credibilità dell'astrologia».⁹ Dal punto di vista della scienza necessaria di Aristotele così come interpretata da Pico, un'astrologia come quella di Tolomeo¹⁰, che riconosce essa stessa il suo carattere congetturale, non può ritenersi scientifica. Citando Agostino, Pico afferma che qualsiasi cosa gli astrologi predicano lo fanno «occulta daemonum afflacione»¹¹. Questa commistione tra aristotelismo e agostinismo la ritroveremo accresciuta nell'età della Controriforma, dove la fortuna del testo picchiano sarà notevole.

Ma Pico è presto accusato da autori come Bellanti e Pontano di non aver compreso a

⁹ O. POMPEO FARACOVÌ, *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioni, Carocci, Roma, 2013, p. 91.

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1946, vol. 1, p. 7.

¹¹ Ivi, p. 172.

fondo i fondamenti dell'astrologia, essendosi ispirato, invece, a posizioni riconducibili alla propaganda di Savonarola. In tale contesto occupa un posto di rilievo il fenomeno del 'ritorno a Tolomeo', del quale uno dei fautori più illustri è Girolamo Cardano. Nella sua opera astrologica più significativa, il *Commento al Quadripartito* di Tolomeo, Cardano sottrae quello che egli considera il più grande classico dell'astrologia alle reinterpretaioni arabe e medievali, sottolineando il ruolo di indagine naturale di tipo congetturale che l'arte ricopre nell'autentica lezione di Tolomeo.

La «svolta tolemaica» porterà, nel corso del Cinquecento, a reimpostare il discorso relativo al carattere deterministico dell'astrologia e di replicare alle accuse, diffuse e insidiose, di abolire la libertà delle scelte umane. Ma le riserve di Sisto V¹² nei confronti delle arti divinatorie, esposte nella bolla *Coeli et terrae* del 1586, e poi quelle di Urbano VIII codificate nella *Inscrutabilis*, contribuiranno, insieme alla rivoluzione astronomica di Galileo e all'affermarsi della meccanica newtoniana, alla crisi di una dottrina che, in precedenza, aveva conosciuto, invece, una fioritura straordinaria.

¹² Cfr. G. ERNST, *Dalla bolla Coeli et terrae all'Inscrutabilis. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma*, in EADEM, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 255-279. Sulle fonti della *Coeli et terrae* e sul pensiero di Sisto V mi permetto di rinviare anche a D. VERARDI, 'Gli astri, gl'angeli e li vescovi'. *Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 46, 2011, pp. 147-156.

Tuttavia, nonostante le critiche dei suoi numerosi e sempre più agguerriti avversari, l'astrologia, intesa come arte congetturale, continuerà a godere di grande rispetto tra i suoi cultori, confortati dalle conferme empiriche della sua corretta applicazione.

Al momento di licenziare questo lavoro sull'astrologia medievale e rinascimentale sono lieto di ringraziare i maestri e gli amici che hanno voluto prendervi parte: Marco Bertozzi, Cesare Catà, Raphael Ebgi, Graziella Federici Vescovini, Fabrizio Lelli, Adrian Pirtea, Ornella Pompeo Faracovi, Darrel Rutkin, Fabio Seller, Valeria Sorge, Maria Sorokina, Nicolas Weill-Parot. Un sentito ringraziamento va a Germana Ernst, per i preziosi consigli, la gentilezza e la disponibilità offertami sin dalle primissime fasi di lavorazione della rivista.

La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento

.....
Graziella Federici Vescovini

Dipartimento di Scienze dell'Educazione

Università di Firenze

(Italia)
.....

1. Introduzione

Gli astrologi nell'antichità erano comunemente chiamati i "Divini" secondo la definizione delle *E-tymologiae* di Isidoro di Siviglia (560-636) che riprendeva un tema del *Fedro* platonico. Essi erano i divini perché "divinatori" ispirati dagli dei, così come Platone li aveva definiti quando aveva parlato della mania amorosa e della pazzia o furore divino che si impossessava dell'indovino quando vaticinava. Così qualunque previsione del futuro come quella letta negli astri si riteneva che fosse dovuta all'intervento della divinità, che "ispirava" il "divinatore" e dunque era pari a quella che le religioni chiamavano profezia. Da questa tradizione era conseguita l'idea dello stretto nesso tra previsione astrologica, "divinazione" e profezia. L'astrologia viene così a riguardare anche la religione o, meglio, tutte le religioni rivelate nel Libro, secondo le loro vicende storiche narrate nel Vecchio e nel Nuovo Testamento o nel Corano.

Nel Medioevo latino fino al secolo XVII,

l'astrologia era fondata sul *Quadripartito* di Tolomeo, sul fondamento dell'astronomia dell'*Almagesto*.

Con Tolomeo la tecnica astrologica è sottratta agli indovini e viene strettamente connessa con la riflessione filosofica della fisica celeste e terrestre di Aristotele. Così nella discussione sul computo dei tempi indicato dai profeti nella storia sacra, nel senso spirituale delle profezie, si tendeva a dare un valore tutto figurato alla fine del mondo e del tempo di cui parlano le Scritture, come del momento della Redenzione d'Israele per i Giudei, dell'Avvento dell'Anticristo per i cristiani, o la distruzione della religione di Maometto per i mussulmani. Mancava ai filosofi e scienziati delle tre religioni monoteistiche una conferma scientifica delle loro storie sacre che essi cercarono nei modelli matematici dell'astronomia-astrologia di Tolomeo.

Essi si posero il problema della intelligibilità della storia rivelata nel Libro, nella sua proiezione nel futuro delle profezie. E nacque la convinzione che tale comprensione fosse possibile nella lettura dello scorrere del tempo secolare scandito dai transiti dei corpi celesti a cui corrisponderrebbero gli eventi divini. La storia del mondo nelle sue vicende alterne verrà spiegata con le scansioni universali degli eventi maggiori secondo il succedersi dei transiti dei pianeti lenti e veloci, ossia delle apparizioni delle grandi o piccole congiunzioni planetarie e anche delle eclissi. Così la volta celeste non misura solo lo scorrere del tempo terrestre ma anche i grandi eventi della Storia Sacra passati, presenti e futuri. La storia dei popoli e delle religioni, retta dai disegni di Dio che sono imperscruc-

tabili e invisibili in sé, ma di cui tracce si hanno nelle profezie, possono essere interpretati nei segni che Dio stesso impresso nei cieli quando creò il firmamento. Fu sensibilità comune dei dotti delle tre religioni di leggere nei cieli il futuro degli eventi straordinari delle loro religioni e pertanto nel XIII secolo, al tempo di Bacone, essi temevano l'arrivo dell'Anticristo, gli arabi l'invasione dei pagani che avrebbero portato la distruzione del loro popolo e della religione di Maometto, e gli ebrei attendevano la loro Redenzione.

Questa concezione astrologica dei grandi eventi del mondo come le religioni era fondata sulla dottrina delle grandi congiunzioni. Sembra che essa sia apparsa nel periodo sassanide, allorché i fedeli di tutte le religioni praticate nell'Impero vivevano nell'aspettativa più o meno prossima della fine del mondo. Questa concezione astrologica del mondo era anche in sintonia con un passo del *Timeo* (39, D) dove Platone sviluppava la teoria di un ritorno di tutti i pianeti al medesimo grado (detta anche teoria del Grande Anno o Anno Perfetto), dottrina che dava origine all'idea dei cieli pluriennali catastrofici o meno dell'universo. Il problema dell'ordine cosmico fu connesso con la determinazione scientifica del succedersi del tempo letto dagli astronomi nei transiti celesti.

Fino al secolo XVI con il rinnovamento dell'astronomia di Galileo, buona parte degli astronomi dei secoli anteriori (ma non di quei filosofi peripatetici cristiani esponenti della teologia scolastica del secolo XIII come Tommaso di Aquino, fedeli alla lettura

del *De caelo* di Aristotele che non trattò mai di tecniche astrologiche, dandone solo il generico principio per la generazione delle forme), furono astrologi matematici esperitissimi (astrologia e astronomia erano allora termini sinonimi). I maestri fondatori di questa astronomia-astrologia si richiamarono meno ad Aristotele, quanto più all'*Almagesto* di Tolomeo che forniva i fondamenti dell'astrologia del *Quadripartito*, rielaborando una tecnica più raffinata e complessa rispetto a questa opera, contaminandola con le tecniche astrologiche orientali indiane e persiane. Essi furono il giudeo di lingua araba Mesahalla e Albumasar, un po' più giovane di questi.

2. Le fonti

Costoro elaborarono una astrologia mondiale con la complessa teoria delle grandi congiunzioni planetarie chiamata anche delle Rivoluzioni degli anni del mondo, che aveva al suo centro la spiegazione del nascere e perire dei regni e soprattutto delle religioni, dei cataclismi e i diluvi universali. La loro teoria congiunzionista produsse commenti e interpretazioni numerose, ma alcuni dotti delle tre religioni interessati a anticipare il futuro delle profezie (sebbene fortemente contrastati dalle autorità dottrinali delle loro religioni) se ne appropriarono.

2.1. Messahalla

Messahalla, giudeo di lingua araba, attivo sotto al-Mansur e al-Mamun, (770 circa – 815)¹, ha elaborato una opera, *Le grandi congiunzioni, le nazioni e i popoli*, la quale i latini conobbero soprattutto attraverso un altro suo scritto l'*Epistola sulle eclissi* tradotta nel 1148 da Giovanni di Siviglia in latino da una versione ebraica. Questa opera ebbe una straordinaria fortuna come risulta anche dalle numerose edizioni che si ebbero nel Rinascimento.

La sua teoria delle Grandi congiunzioni² sul piano tecnico non è la stessa di Albumasar, anche se l'impianto teorico è comune. Egli cerca di integrare la teoria sassanide dei cicli del tempo del mondo all'interno dell'astrologia mondiale di Tolomeo senza contraddirla, ma completandola. Diversamente da Albumasar egli dà molta importanza non solo alle congiunzioni dei pianeti superiori, i lenti (Saturno, Giove e Marte) ma anche a quelli inferiori, i minori, i veloci (Mercurio, Venere e Luna, il "luminare" concepito come un pianeta) associati al Sole e quindi alle eclissi dei due "luminari". Egli mette in relazione questi transiti alle diverse regioni della terra, introducendo quindi anche una geografia astrologica. Messahalla non introduce il calcolo delle triplicità pur conoscendole, come farà Albumasar e così

non scandisce i periodi delle congiunzioni massime, maggiori, medie e piccole come farà Albumasar, secondo i periodi delle triplicità che per Albumasar sono di 20, 120, 240, 960 anni che è la congiunzione massima che per approssimazione misura il millennio. Pertanto la definizione di massima, maggiore, media e piccola varia a seconda che si tratti di una congiunzione di Saturno e Giove all'interno della stessa triplicità, oppure al passaggio in una nuova triplicità, secondo questi periodi stabiliti. La massima è sempre quella di 960 anni che indica l'approssimarsi del millennio. Tuttavia, poiché Albumasar aveva stabilito che i grandi mutamenti nelle religioni e nei popoli avvengono dopo il succedersi di 12 congiunzioni di Giove con Saturno e che ognuna avviene ogni 20 anni, e dunque (20 per 12) ogni 240, l'inizio della successiva congiunzione maggiore al passaggio di una successiva triplicità dopo i passaggi nei primi 4 elementi (ossia da fuoco a fuoco) che era la grande, poteva essere chiamata massima, la precedente piccola e quelle intermedie medie. Le grandi poi potevano essere chiamate in generale quelle dei tre pianeti superiori (di Saturno Giove Marte), le medie quelle di Marte, e le piccole quelle dei pianeti veloci, sempre associati al Sole, come sosteneva Messahalla secondo la testimonianza del suo discepolo Sadan (vedi più avanti). Esisteva quindi una notevole varietà di significati su questi termini anche se per lo più con grande o maggiore si indicava la congiunzione dei tre pianeti superiori (solo in questo caso indicava il millennio), con piccola quella con i pianeti inferiori più veloci, con media quella con periodi di movimenti intermedi tra i pianeti veloci e quelli lenti come Marte.

¹F. J., CARMODY, *Astronomical and Astrological Science in Latin Translation*, Berkeley, University California of Press, 1956.

²E. S. KENNEDY, D. PINGREE, eds., *The Astrological History of Masha-allah*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971).

2.2. Albumasar e la teoria congiunzionista

Messahalla e soprattutto Albumasar introdussero l'idea dell'oroscopo delle religioni e la loro dottrina eserciterà una influenza grandissima fino alla fine del secolo XVII.

Albumasar o Abu Masar b. Muhammad al-Balki (Hurasan 786 - Bagdad 886), è stato l'astrologo più famoso nel mondo arabo-latino fino all'età moderna. Le sue opere maggiori conosciute dai latini in traduzione furono l'*Introductorium maius in astronomiam* o *astrologiam* (le due discipline erano sinonime a quel tempo) in otto libri. Essa ebbe ben due traduzioni diverse negli stessi anni (una di Giovanni Ispano e l'altra di Ermanno di Carinzia). Compose il *De magnis coniunctionibus* in otto libri e l'opera più breve tradotta da Adelardo di Bath anche con il titolo *De revolutionibus annorum mundi* o *De mundo: Isagoga Japharis in astronomiam*. Ma numerosi estratti di queste opere circolarono anche anonimamente.

Il *De magnis coniunctionibus* è opera matura³ di Albumasar redatta tra l'861 e l'866 e riprende e rielabora le idee centrali del trattato maggiore l'*Introductorium maius in astronomiam* (o *astrologiam*)⁴. Questa è una tratta-

³ ABU MA'SAR, *On Historical Astrology. The Book of Religion and Dynasties (De magnis coniunctionibus)*, Latin text, ed Ch. Burnett, Arabic-latin, Latin-arabic Glossaries, ed. K. Yamamoto and CH. Burnett, Leiden, Brill, 2000, 2 vv.

⁴ ALBUMASAR, *Introductorium in astronomiam*, Augusta, E. Ratdolt, 1485; testo latino e arabo ed. R.

zione generale la quale in forma riassunta ed esposta semplicemente (*Introductorium minus* o *Ysagoga Alcabitii* (Alcabizio, Al-Qabi'si, morto intorno al 967, attivo a Mosul), tradotto nella prima metà del secolo XII da Giovanni Ispano, costituì un testo di insegnamento di base⁵ dell'astronomia nelle Facoltà di arti, filosofia e medicina delle Università europee del secolo XIV fino alla metà del XV anche per la sua traduzione nelle lingue volgari. In quel periodo i fondamenti dell'astrologia tolemaica, passati attraverso i commenti degli astrologi arabi, erano i principi basilari dell'insegnamento della medicina e della filosofia naturale (*physis*). A complemento della sua prima opera di introduzione all'astrologia, nel *De magnis coniunctionibus* Albumasar sviluppa un'idea, che era stata elaborata prima di lui da Messahalla

Lemay, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, 9 vv.

⁵ G. FEDERICI VESCOVINI, *I programmi degli insegnamenti del Collegio di Medicina, Filosofia e Astrologia dello Statuto dell'Università di Bologna del 1405*, in J. Jamesse ed., *Roma magistra mundi*, Mélanges efforts à Père L.E. Boyle, t. I, Louvain la Neuve, FIDEM, 1998, pp. 193-223; sulla traduzione in francese dell'Alcabizio cfr. E. POULLE, *Horoscopes princiers des XIVe et XVe siècle*, in dello stesso *Astronomie planétaire au Moyen Âge latin*, Variorum Reprints, Aldershot, Ashgate, 1996, VIII, pp. 63-64; R. LEMAY, *The Teaching of Astronomy in Medieval University, Principally at Paris*, «Manuscripta», 20 (1976), pp. 280-215. L'opera di Alcabizio fu edita a Bologna nel 1473, a Venezia nel 1481 e per le successive edizioni fino al 1586 cfr. F. J. CARMODY, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1956, pp. 146 e segg.

(Masha'allah operante sotto al-Mansur e al Mamum tra il 770 e l'815) nel *De revolutionibus annorum mundi*, che riguarda non la storia della vita di un individuo scandita dai transiti dei pianeti, (la cosiddetta astrologia delle natiuità, *De natiuitatibus*), ma la storia del mondo nelle sue vicende annuali, ventennali, secolari e millenarie con il sorgere dei regni, degli imperi, degli spopolamenti delle terre per i diluvi e la nascita delle religioni. Il comparire o anche lo scomparire di questi grandi eventi universali è ricondotto ai transiti dei pianeti maggiori, i più lenti quali Saturno e Giove quando si congiungono a quelli più veloci, Marte, Mercurio e Venere e così, approssimativamente, scandiscono il passare di un anno, di un ventennio, di un secolo e di un millennio. In altri termini l'oroscopo degli eventi mondiali che descrive la storia del mondo è riferito alle 'congiunzioni' con le quali essi sono in corrispondenza e per tale motivo questa particolare dottrina astrologica è stata chiamata "congiunzionista".

3. La teoria congiunzionista

Essa è fondata sull'idea della successione delle congiunzioni di Saturno e di Giove che sono ritenute percorrere una dopo l'altra, i differenti segni della medesima triplicità in ragione di 12 congiunzioni per ciascuna triplicità, il che condurrebbe dopo quattro cicli di 12 congiunzioni i due pianeti al punto di origine di rivoluzione fissata al grado 0 dell'Ariete (come ho accennato sopra). Messahalla aveva stabilito

cosa si dovesse intendere per congiunzione grande, media e piccola, nonché per triplicità, senza tuttavia articolare l'una nozione con l'altra. E sarà Albumasar che l'arricchirà di queste combinazioni. Due pianeti si dice che sono in congiunzione quando essi hanno la medesima longitudine, qualunque sia la latitudine. Per triplicità (*triplicitas*) si intende la traduzione latina di *trigona vel triquetra*, termini con cui si indicava l'aspetto armonico tra i segni del medesimo elemento⁶, essendo i segni suddivisi secondo i quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Triplicità di fuoco: Ariete, Leone, Sagittario. Triplicità d'aria: Gemelli, Bilancia, Acquario. Triplicità di acqua: Cancro, Scorpione, Pesci. Triplicità di terra: Toro, Vergine, Capricorno. I dodici segni erano dunque divisi in quattro triangoli equilateri e a ciascun triangolo presiedevano come Signori (*Domini*) di questi segni, i due pianeti maggiori Giove e Saturno ai quali si aggiungeva un terzo pianeta più veloce come compagno (*socius*) secondo le teorie della esaltazione, domicilio e caduta dei pianeti⁷. Quest'ultime dottrine erano state variamente elaborate dagli astrologi arabi e latini medievali, non sempre in accordo tra di loro come Messahalla, Alkindi, Albumasar, Alkabizio⁸.

⁶ ALBUMASAR, *Introductorium maius*, libro V, diff. XIII «in dominis triplicitatis», ed. Lemay, vol. V, pp. 200-201.

⁷ In part. su questa casistica cfr: C. NALLINO, *Albatani sive Albategni Opus astronomicum*, Milano (Pubblicazioni del Regio Osservatorio di Brera, XV), 1903, Introduzione, vol. I.

⁸ Cfr. C. NALLINO, *op. cit.*, *ibidem*.

Queste dottrine furono rielaborate anche dai maggiori astronomi ebrei del secolo XII, Abramo Bar Chijja (Savosarda) e Abramo ibn Ezra (Avenazre) nelle loro opere *De magnis coniunctionibus* e conosciute per le traduzioni di Enrico Bate di Malines e di Pietro d'Abano. Esse contribuirono a stimolare accese discussioni nel Rinascimento.

Si chiama "piccola" congiunzione quella che si riferisce ad un transito della medesima triplicità, con esclusione della prima congiunzione la quale ha il nome di "media", perché segna il passaggio in una nuova triplicità rispetto alla "grande" precedente (essendo suddivise per tre come le triplicità). La teoria è complessa perché unisce la successione delle triplicità con la successione delle congiunzioni. Questa è stata una delle principali innovazioni introdotte da Albumasar rispetto alla teoria più semplice di Messahalla che non aveva fornito i calcoli complessi dovuti al passare delle triplicità da una all'altra, con quello più semplice⁹ delle rivoluzioni e congiunzioni planetarie. Pertanto quando i transiti delle grandi congiunzioni di Saturno e Giove in tutte e quattro le triplicità si sono compiuti e i pianeti tornano al grado 0 dell'Ariete nella triplicità di fuoco abbiamo la congiunzione massima o *fortis* come l'ha chiamata il grande astrologo, matematico e

⁹ Sulla testimonianza di Abu-Sa'id Shadhan b.Bar, discepolo di Abumasar su una particolare teoria di Messahalla della piccola congiunzione cfr. SADAN, *I segreti astrologici di Albumasar*, trad. it. G. Federici Vescovin, Torino, Aragno, 2002, p. 79 (testo latino a cura della stessa in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 65 (1988), pp. 297-330.

filosofo Abramo Savosarda nella sua opera di astrologia mondiale, il *Liber revelatoris*¹⁰, vissuto nella prima metà del sec. XII. Dando per supposto che tra due piccole congiunzioni successive passano 20 anni, si dà la regola di apparenza astronomica per determinare il millennio che è l'intervallo preso a unità di misura da parte dei congiunzionisti. Scaturisce da questa dottrina astrologica universale una concezione della storia del mondo fatta dipendere dalla rivoluzione degli astri la quale contraddistinse la visione di una storia lineare scandita dai transiti planetari fino al Rinascimento, allorché viene meno nel secolo XVII con la rivoluzione astronomica di Copernico e Galileo. Questa concezione astrologica della storia ha costituito il tentativo di costruire una mediazione tra storia sacra e storia profana, tra una teologia della storia e una filosofia naturale della storia¹¹; nacque così una concezione teocentrica della storia astrologica.

¹⁰ M. J. MILLAS-VILLICROSA, *La obra enciclopédica de R. Abraham bar Hiyya*, in *Estudios sobre Historia de la ciencia española*, Barcellona, C.S.I.C., 1949, pp. 219-62. Il Millas-Vallicrosa tradusse in spagnolo il testo dall'ebraico. Cfr. ora C. SIRAT, *History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge Univ. Press., 1986, pp. 97-112.

¹¹ K. POMIAN, *Astrology as a Naturalistic Theology of History*, in "Astrologi allucinati". *Stars and the End of the World in Luther's Time*, Berlino-New York, De Gruyter, 1986, pp. 38-43; T. GREGORY, *Temps astrologique et temps chrétien*, in J.M. LEROUX, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 557-73.

4. La concezione teocentrica della storia astrologica

Alcuni dotti si erano posti il problema della intelligibilità della storia biblica nella sua proiezione nel futuro delle profezie. Oltre i cristiani anche gli ebrei, i quali soprattutto nei primi secoli, ma anche successivamente (come ci narra Giambattista Bernardo de Rossi nel suo *Trattato della vana aspettazione degli Ebrei del loro Messia*), attendevano la venuta del loro Messia¹². Nacque la convinzione che tale comprensione fosse possibile nella lettura del passare del tempo misurato nella volta celeste secondo i transiti degli astri ai quali corrisponderebbero gli eventi divini. Così la volta celeste non misura solo lo scorrere del tempo terreno, ma anche i grandi eventi della storia sacra, passati, presenti, e futuri i quali possono essere anticipati con il calcolo astronomico. Si origina così una concezione teocentrica della storia astrologica, perché l'evento astrologico è concepito come connesso strettamente a quello sovranaturale sul presupposto che i disegni di Dio, la sua Provvidenza, si leggono nei cieli e così le sorti terrene risultano indissolubilmente legate al piano divino in un nesso di secolare e spirituale. Questa concezione fu tuttavia avversata su due fronti: sia dai sostenitori di una storia puramente profana a cui poteva essere ricondotto l'oroscopo delle religioni di Albumasar, che da quanti la concepivano come sant'Agostino e i suoi seguaci in una prospettiva rigorosa-

¹² GIAMBERNARDO BATTISTA DE ROSSI, *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro Messia Trattato*, Parma, 1973, su Abramo p. 129.

mente teocentrica e sacra svincolata dalla contingenza delle vicende terrene. Dalla teoria delle grandi congiunzioni di Albumasar derivava anche la dottrina che le religioni o sette, erano sei.

5. Le sei religioni

Albumasar dedica il primo trattato a spiegare le nascite dei profeti e delle religioni secondo il moto universale delle congiunzioni maggiori che riguardano i tre pianeti superiori già citati: Saturno significa sfortuna e durezza, Giove leggi e decreti, giustizia; Marte guerre e vittorie, e i tre pianeti inferiori: Venere, Mercurio, Luna, rispettivamente Venere i matrimoni, Mercurio la scrittura e il calcolo; la Luna, pianeta terzo che succede a tutti gli altri ("planetam tertium succedentem"¹³), viaggi, spostamenti, accrescimenti e diminuzioni. Tutti sono associati al Sole. Questi sono i sei principi generali delle congiunzioni universali. Esse iniziano dalla rivoluzione dell'anno in cui si ha la congiunzione dei tre pianeti superiori (Saturno, Giove e Marte) che avviene in 960 anni circa. Questa è la congiunzione massima. Pertanto le cose (*res*) o principi dai quali è significata la prescienza degli effetti universali e delle loro particolarità nei tempi futuri, sono tratti (*accipiantur*) da questi sei inizi o fondamenti (*principia*).¹⁴ Il computo inizia da questa congiunzione massima millenaria; poi si incomincia a

¹³ ALBUMASAR, *De magnis coniunctionibus*, Tract. primus, diff. prima, ed. cit., p.8.

¹⁴ *Op. cit.*, loco cit., p. 8.

calcolare il momento delle triplicità dei due soli pianeti superiori (Giove e Saturno, Giove e Marte) che avviene ogni 240 anni, ottenuti moltiplicando dodici congiunzioni per ciascuna triplicità che muta ogni 20 anni e quindi 240. Siccome Giove significa la fede e i mutamenti nelle religioni a seconda che si unisca con Saturno o con gli altri pianeti, se Giove si unisce con Saturno avremo la religione giudaica, se con Mercurio la cristiana, se con Venere la saracena. Delle altre tre religioni non indica il nome della popolazione pagana che pratica il culto dell'adorazione del fuoco, governata dalla congiunzione di Giove con Marte; come degli adoratori degli idoli e che praticano il culto stellare governati da Giove con il Sole. E se Giove si unisce alla Luna significherà instabilità nella religione precedente, la sua possibile caduta, ma Albumasar non fornisce alcuna indicazione precisa di questo evento.¹⁵ Mentre in questa opera parla genericamente della nascita della religione cristiana per l'unione di Giove e Mercurio¹⁶, nell'*Introductorium maius* ci fornisce un oroscopo di Cristo con l'ascendente in Vergine che sarà alla base delle discussioni più accese di alcuni interpreti latini che, seppur con le opportune cautele, accetteranno questa dottrina. Scrive Albumasar: "E sorge nella prima immagine di quel segno (la Vergine) una fanciulla [...]. Ed è una vergine bella, piena di dignità e di grazia, con lunghi capelli, gradevole a vedersi, dal volto splendente, con in mano due spighe; siede su un trono ricoperto [da un drappo] e

¹⁵ *Op. cit.*, Tract: primus diff. quarta, pp. 29-30

¹⁶ *Op. cit.*, loco cit. p. 28

nutre un bimbo sfamandolo in un luogo che è chiamato Abrie. E un popolo chiama quel bimbo Gesù che in arabo si dice Eice."¹⁷ Ma la discussione più accesa, oltre che sull'oroscopo di Cristo fu anche quella sulla identificazione della sesta religione che avrebbe significato la distruzione della precedente, la sua scomparsa o la sua trasformazione: la congiunzione di Giove con la Luna.

6. I primi interpreti del secolo XIII

Poiché i primi sistematizzatori del pensiero cristiano quali Isidoro di Siviglia, Domenico Gundissalvi e Ugo di San Vittore nelle loro elaborazioni della classificazione delle scienze liberali avevano separato l'astronomia dalla astrologia divinatoria rifiutandola come superstiziosa e, successivamente le condanne del 1270 e del 1277 del Vescovo di Parigi Etienne Tempier, tra cui gli articoli 68, 70, 76 e 94¹⁸, avevano condannato come errore il necessitarismo dei motori celesti, pochi furono i sostenitori della teoria delle grandi congiunzioni di Albumasar così conosciuta nelle mediazioni delle traduzioni arabo-giudaico-latine dei due Abramo (*duplex Abraham* già citati), di Enrico Bate di Malines, di

¹⁷ ALBUMASAR, *Introductorium maius*, Tract VI, diff. 1, *Facies Virgo*, ed. cit., vol. V, p. 224. Riferimento analogo in PSEUDO ALBERTO MAGNO, *Speculum astronomie*, ed. Zambelli et alii, Pisa, 1977, pp.36-37.

¹⁸ R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 27 mars 1277*, Louvain-Paris, Peeters, 1977, pp.120, 121, 136, 163.

Pietro d'Abano con una mediazione francese.¹⁹ Questa teoria congiunzionista condannata indirettamente come errore dalle autorità dottrinali latine del secolo XIII era infatti in circolazione nell'operetta *De vetula* dello pseudo Ovidio (autore adesso identificato come Richard de Fournival),²⁰ nel *De causis et proprietatibus elementorum* di Alberto Magno e nello *Speculum astronomie* che gli è stato attri-

¹⁹ L. THORNDIKE, *The Latin Translation of the Astrological Tracts of Abraham Avenazre*, «Isis», 25, 1944, pp. 293-301. Secondo i mss Parigi BnF, francese n. 1351 e n. 24276, citati da G. Wallerand ed., Enri Bate de Malines, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*, Louvain, 1931, la traduzione sarebbe stata fatta dal dettato dall'ebraico di Hagins in francese da Obert de Montdidier. La stessa indicazione si ricava dall'importante codice di Limoges, Bibl. comunale, n. 9, sec. XIV che contiene anche il *De luminaribus* di Abramo tradotta dall'Avenazre con la data 1272. Su Hagins o Chajjm, cf. P. PARIS, *Histoire littéraire de la France*, vol. XXI, Paris, 1912, pp.441-503. Per la traduzione di Pietro d'Abano di Abramo Avenezra anch'essa dal francese, cf. G. FEDERICI VESCOVINI ed., PIETRO D'ABANO, *Lucidator dubitabilium astronomie e altre opere*, ora in Pietro d'Abano, *Trattati di astronomia*, 2 ed., Padova, Editoriale Programma, 1992, introduzione, p. 95. Anche il *De redemption Israel* di Abramo Savosarda fu tradotto dal francese dal domenicano Theodorico di Northen o Northem.

²⁰ Per l'attribuzione a Richard de Fournival come autore del *De vetula* cf. B.ROY, *Richard de Fournival, auteur du « Speculum astronomie »*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 67, 2000, pp. 166-167 che gli attribuisce anche lo *Speculum* per la constatazione che l'autore dello *Speculum* doveva essere un chirurgo. A. Paravicini Bagliani l'attribuisce invece a Campano da Novara. P. Zambelli ritiene legittima l'attribuzione ad Alberto sulla base della tradizione.

buito dalla tradizione dei suoi tempi (attribuzione contestata dagli storici contemporanei).

I due Abramo furono sempre confusi fino al chiarimento portato da Giovanni Pico della Mirandola.²¹ Questi autori avevano introdotto nelle loro esposizioni alcuni cambiamenti nella dottrina originaria di Albumasar, mantenendo tuttavia per l'oroscopo di Cristo l'ascendente nel segno della Vergine. E le loro teorie rappresentano i riferimenti dottrinali della circolazione delle discussioni soprattutto sull'oroscopo di Cristo e dell'Anticristo che si ebbero tra i filosofi e i teologi del Rinascimento quali Pierre d'Ailly, Marsilio Ficino, Luca Gaurico e Cardano tra i maggiori.

La giustificazione dottrinale che fu portata a sostegno dell'accettazione della teoria delle grandi congiunzioni, anche se con molti distinguo e che fu accettata fino alla fine del secolo XVII, era stata elaborata nell'operetta sopra citata *Speculum astronomie* dello Pseudo Alberto che separava i libri leciti dagli illeciti (*De libris licitis et illicitis*)²², ed era fondata sulla distinzione, nella dottrina delle immagini celesti, di quelle astronomiche, lecite e permesse di Tolomeo, da quelle negromantiche, cerimoniali, abominevoli e detestabili della magia teurgica ermetica ed ebraica²³.

²¹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes contra astrologiam divinatricem*, Benedictus Hectoris, Bononie, 1496, II, 5.

²² P. ZAMBELLI ed., Ch. BURNETT (english trad.), *The Speculum astronomie, Enigma, Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and its Contemporaries*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1992, cap. X (prima ed. Pisa, 1977, pp. 28-33).

²³ *Op. cit.*, cap. X, p. 28.

7. L'identificazione della sesta religione: la fine delle religioni e dei popoli o la rinascita. Ruggero Bacone e l'avvento dell'Anticristo.

La sesta setta, che non si è ancora manifestata, sarebbe stata, (secondo alcuni), quella degli idolatri e dei pagani. Essa prefigurerebbe la caduta di Maometto secondo Albumasar; per gli Ebrei la salvezza di Israele. Per i seguaci latini di questa dottrina, come Ruggero Bacone, annuncerebbe invece la venuta di un uomo malvagio, l'Anticristo, con lo scopo di abbattere il cristianesimo²⁴. Essa si manifesterebbe con il transito della congiunzione di Giove, di Saturno, di Marte con la Luna nella triplicità di terra del Capricorno, come è dato leggere anche in un sermone *De Antichristo* attribuito allo scienziato e astrologo Pietro de Limoges attivo a Parigi negli anni 1260-1261²⁵. Bacone riteneva che era molto utile conoscere questa dottrina astrologica poiché la previsione dell'avvento dell'Anticristo poteva aiutare i latini a prepararsi a combatterlo.

L'ascendente Vergine dell'oroscopo di Cristo indicato da Albumasar è per Bacone la

²⁴ J. NORTH, *Roger Bacon and the Saracen*, in G. FEDERICI VESCOVINI ed., *Filosofia e scienza classica arabo-latina medievale e l'età moderna*, Louvain la Neuve, FIDEM, 1999, pp. 120-160.

²⁵Cfr. N. BERIOU, *Pierre de Limoges et la fin des temps*, *Mélanges de l'École française de Rome*, Mélanges de l'École française de Rome Moyen Âge – Temps Modernes, 98 (1986), pp. 65-107 (testo pp. 96-102).

conferma del carattere razionale²⁶ e divino del cristianesimo, perché Mercurio nella Vergine significa la profezia e la fede razionale, indica la scrittura, l'eloquenza, il sapere e per questa ragione la religione sarà sempre salda anche se potrà essere sconvolta dal sopraggiungere dell'ultima *lex*, la sesta che è significata dalla congiunzione di Giove con la Luna. Essa indicherebbe per i cristiani l'arrivo di un terribile nemico che potrebbe distruggere la loro religione, l'Anticristo, e per gli arabi un guerriero feroce che distruggerebbe la loro. I popoli delle sei religioni sono indicati nella *Moralis philosophia* come: 1) i Saraceni (religione musulmana); 2) i Tartari pagani; 3) gli Idolatri; 4) i Giudei; 5) i Cristiani e 6) i distruttori della religione cristiana per l'arrivo di un guerriero che sarebbe l'Anticristo. Come aveva sostenuto Albumasar, anche secondo Bacone esse dipendono dalla congiunzione dei sei pianeti poiché il Sole e la Luna sono associati con Giove, e così l'avvento dell'Anticristo è prefigurato dalla congiunzione di Giove con la Luna,²⁷ anche se egli ritiene più importante la congiunzione di Giove con gli altri pianeti.

I pianeti sono infatti per Bacone segni e non cause che indicano che fin dall'eternità Dio dispose che tutto ciò avvenga, sia secondo la natura, sia secondo la volontà umana, sia attraverso la ragione, per la sua onnipotenza²⁸.

²⁶ Su ciò in particolare J. NORTH, *Roger Bacon and the Saracen*, cit., pp. 149, 151.

²⁷ ROGER BACON, *Opera hactenus inedita*, ed. R. Steele, *et alii*, fascicolo 16, Oxford, 1905-1940, pp. 8-9, 42-50; *Moralis philosophia*, ed. Delorme and E. Massa, Zurigo, 1953, p. 200.

²⁸R. BACONE, *Opus maius*, cit., p. 266.

Pertanto i cristiani sono diventati tali non per virtù dei pianeti, ma per grazia di Dio, anche se essi possono modificare le loro complessioni corporee e spingerli ad accettare costumi e religioni diverse²⁹. Pertanto la complessione corporea influenzata dall'astro coopera con la grazia di Dio. Questa sua dottrina insieme ad altre come la sua riforma universale del sapere, dalla teologia alle scienze naturali e del linguaggio, fu immediatamente condannata³⁰ (e la sua persona segregata in convento) a motivo del carattere deterministico che sembrava togliere ai disegni di Dio qualunque libertà e onnipotenza per sottometterli alle leggi meccaniche dei movimenti planetari. Non fa meraviglia dunque che tranne queste rare eccezioni pochi furono i latini che si appropriarono di queste dottrine che avevano anche il demerito di portare i grafici della nascita del Cristianesimo e indirettamente di Cristo o di Maometto. Infatti in questi scritti gli oroscopi, essendo universali, sono stati chiamati impropriamente³¹ di Cristo o di Maometto come invece lo saranno quelli che circoleranno nel Rinascimento ad esempio lo scandaloso oroscopo di Cristo di Cardano (di ciò più avanti).

Questo timore per l'arrivo di un terribile nemico che avrebbe distrutto il cristianesimo pervase il secolo XIII come il seguente. In particolare questo timore cresceva al momento del cadere dei secoli e spinse alcuni teologi

²⁹R. BACONE, *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, ed. Duhem, Firenze, Quaracchi, 1909, p.169.

³⁰Cfr. J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, 1968, p. 145.

³¹J. NORTH, *Horoscopes and History*, cit. p. 164.

del secolo XIII oltre Bacone, come Pierre de Limoges, Enrico di Harclay, anche se con intenti diversi ad affrontar e il problema delle eventuali crisi delle religioni e della fine del mondo, studiandolo con il calcolo astrologico delle grandi congiunzioni, centenarie, oppure sul calcolo più semplice di una rivoluzione annuale.

8. Pierre de Limoges e l'astrologia pastorale (*praedicabilis*): l'arrivo dell'Anticristo e la fine del mondo

Pertanto alcuni teologi predicatori (*predicatores*) che intendevano riferirsi nei loro sermoni ai corpi celesti come segni anticipatori e non come cause degli eventi religiosi, contribuirono al costituirsi di una tradizione di astrologia pastorale chiamata da Dominique Chenu *praedicabilis*. Essi si richiamavano alla apparizione della stella nuova di Betlemme di cui si narra nel Vangelo, comparsa alla nascita di Cristo, e questo argomento sarà un *topos* ripreso dai filosofi del Rinascimento come Pierre d'Ailly, Marsilio Ficino e altri.

Così il timore dell'avanzata dei mussulmani nella cristianità aveva indotto nel secolo XIII Pierre de Limoges, astronomo peritissimo, a redigere un *Sermone de Antichristo* negli stessi anni di attività di Bacone, descrivendo una rivoluzione del mondo scandita secondo le quattro età che si iniziano dalla nascita di Abramo, poi da quella di Mosé, quindi di Cristo fino alla fine del mondo con l'arrivo

dell'Anticristo. Così Pierre de Limoges³² descrive alcuni aspetti della nascita di Cristo e quindi dell'Anticristo con toni messianici biblici, secondo le indicazioni astrologiche delle domificazioni dei pianeti di Messahalla unita alle esaltazioni di Alkabizio più semplici e meno articolate rispetto ai complessi calcoli della teoria delle grandi congiunzioni. Così Cristo non nasce con l'ascendente in Vergine ma con l'ascendente in Bilancia in gloria di Saturno e domicilio di Venere; l'Anticristo con l'ascendente in Capricorno,³³ in gloria di Marte. Ormai il mondo sarebbe arrivato al momento della posizione di esaltazione dei pianeti Marte e Saturno nel segno del Capricorno, che al momento della congiunzione della Luna avrebbe significato l'avvento dell'Anticristo e la fine dei tempi. Così si ripropone una teoria apocalittica astrologica delle quattro età del mondo, con la sua fine per l'avvento dell'Anticristo. Essa era dovuta alla congiunzione dei malefici Saturno e Marte con la Luna nel segno del Capricorno.

Questa dottrina, che era simile a quella conosciuta da Bacone poiché risalente alla fonte originaria di Albumasar, era criticabile da un punto di vista astronomico poiché i transiti della Luna era brevissimi e mutevoli. In tal modo un evento così importante e con conseguenze così prolungate non poteva essere stabilito in modo certo. Questa critica sarà esposta da Enrico di Harclay (1312-1317) nel suo scritto *De Anticristo* redatto *in primis* contro

³² N. BERIOU, *Pierre de Limoges et la fin des temps, Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 98 (1986), pp. 65-107. Testo pp.96-102.

³³ *Op.cit.*, p. 98.

Gioacchino da Fiore e Arnaldo di Villanova, e quindi contro la spiegazione della teoria congiunzionista di Albumasar. Arnaldo aveva redatto nel 1297 il *De tempore adventus Antichristi* senza tuttavia che egli avesse introdotto argomentazioni astrologiche ma solo bibliche.³⁴

9. Il *De Antichristo* di Enrico di Harcklay

Enrico di Harcklay non confuta solo le argomentazioni biblico-religiose di Arnaldo di Villanova, ma anche quelle astrologiche che Harcklay riferisce per confutarle, del secondo avvento di Cristo, cioè dell'Anticristo: egli si chiede se questo secondo avvento possa dimostrarsi sulla base delle autorità bibliche (*per Scripturam*), con le narrazioni della filosofia o con le affermazioni (*dicta*) degli astrologi.³⁵ La tesi che confuta è attribuita da Enrico ad Albumasar secondo l'esposizione dell'Autore del *De Vetula*. L'Anticristo, che sarebbe il fondatore della setta ed ultima setta, arriverebbe per la congiunzione di Giove maestro della fede con la Luna che significa "*adventum legislatoris nefandum scilicet Antichristi*" (la venuta del legislatore scellerato ossia l'Anticristo).³⁶ Ma arriverebbe anche la congiunzione che annuncie-

³⁴ F. PELZER, *Die Questio Heinrichs von Harclay ueber die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV Jahrhundert*, «Archivio italiano per la storia della Pietà», 4 (1948), pp. 27-82 (testo 53-83).

³⁵ *Op.cit.*, p. 53.

³⁶ *Op.cit.*, p. 79

rebbe ai mussulmani la nascita di un falso profeta provocando la distruzione della loro religione. Enrico di Harcklay sostiene che questa argomentazione è di nessuna rilevanza anche se Albumasar “nel libro I, differenza 4 del *De coniunctionibus planetarum* trattando della congiunzione di Giove con la Luna, sostiene che essa genera dubbio (*dubitacionem*), cambiamento e spoliazione della fede”.³⁷ Questo avverrebbe per la velocità, mutevolezza, volubilità del suo movimento, nonché per la pochezza o il poco valore di questo astro e dunque la sua congiunzione durerà poco (*parum ergo durabit*). Questo avvento della sesta religione della Luna dovrebbe verificarsi dopo la caduta (della religione di Maometto, che secondo il computo degli anni arabi, sarebbe dovuta avvenire nell’anno 660 che corrisponde, dice Enrico di Larckley, proprio con l’anno 1313 dell’era cristiana attualmente in corso e così proprio nel momento in cui egli stava scrivendo, senza che nulla fosse accaduto. “Fa meraviglia, continua Enrico, che uomini tanto intelligenti possano accettare questa dottrina”.³⁸

10. Galeotto Marzio da Narni, il *De incognitis vulgo* e la fine delle religioni rivelate

Queste discussioni sulla identificazione della sesta religione e la previsione delle date dell’avvento dell’Anticristo

³⁷ *Op .cit.*, loco cit.

³⁸ *Op . cit.*, p.80.

oppure della fine della religione di Maometto o la religione di Israele ebbero una eco in pieno Rinascimento .

Galeotto Marzio da Narni (Narni 1423 - morto tra il 1494 e il 1497) filologo, astrologo e medico alla corte di Matteo Corvino e protetto da Lorenzo de’ Medici, che gli evitò probabilmente la prigionia per le dottrine sostenute nella sua opera condannata e rimasta inedita³⁹ *De incognitis vulgo* (*Le verità sconosciute al volgo*) (1477-78), ossia dell’ignoranza del volgo delle verità nascoste di cui si rivelerà il segreto (come quello dei cambiamenti epocali delle religioni), è un convinto assertore di un ferreo determinismo astrale. Egli fa sua l’idea della necessità cosmica della filosofia stoica, una dottrina che prende a circolare nella cerchia di quegli astronomi come Galeotto, che sono i sostenitori del fatalismo astrale del paganesimo rinascendo e che prende a diffondersi nella seconda metà del Quattrocento, tra umanisti come Lorenzo Bonincontri, anche sulla lettura dell’*Astronomica* di Manilio. Questa opera era stata allora ritrovata dal Bracciolini, e su questa edizione lavorò anche Galeotto rivedendo quella di Iacopo Angelo da Scarpe-

³⁹ Cf. G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio*, ad vocem, *Dizionario biografico degli italiani* con ampia bibliografia. Cfr. anche il mio studio *Galeotto Marzio da Narni, un filosofo umanista eclettico*, in A. PIERETTI, ed., *Presenze filosofiche in Umbria*, (Atti del Convegno Perugia 17-18 novembre 2010), vol. II, Udine, Mimesis, 2012, pp. 97-125, in particolare una edizione dell’indice dei capitoli del *De incognitis* dal ms di Torino Bibl. Nazionale, E.IV, 11, ivi a pp. 102-104.

ria.⁴⁰ Tuttavia da umanista scettico e seguace di Epicuro, deride la spiritualità ascetica della filosofia neoplatonica di Marsilio Ficino; convertito all'ideale classico del paganesimo, avversa il cristianesimo, simpatizza per la religione mussulmana e la lingua araba, la sua cultura astrologica di cui condivide tutte tecniche⁴¹ dei suoi più famosi esponenti anche se corretti dalle nuove tavole moderne, e la difende contro le profezie della fine delle religioni di cui aveva narrato anche Enrico di Harcklay. Pertanto egli ricorda nel *De incognitis vulgo*⁴² questa profezia della caduta della religione dei mussulmani e della previsione astrologica del momento in cui sarebbe accaduta e l'attribuisce a Duns Scoto collocando l'evento nel 1300. Egli è una testimonianza di queste passate discussioni astrologico-religiose, ormai lontane nei tempi ma ancora presenti pur nella loro imprecisione.

⁴⁰ MANILIO, *Astronomica*, (*Il poema degli astri*), trad. it. e testo latino, libri I-II, S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia eds., Milano 1996; G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio da Narni*, cit. pp. 479 e sgg.

⁴¹ In particolare, *De incognitis*, cap. 20 e cap. 22, e nell'altra sua opera più nota il *De doctrina promiscua* (*La dottrina delle culture diverse*) redatta nel 1490 in cui dedica molte parti ad argomenti di teoria e tecnica astrologica. La superiorità delle altre religioni, in primis di quella della classicità pagana su quella cristiana e la pochezza di quella di Cristo è sostenuta in numerosi capitoli e soprattutto nel capitolo 31, « De excellentia fidei Christiane et secta Gentilium et Machometi secta fit mentio ».

⁴² *De incognitis*, cap. 5 e cap. 20.

11. La caduta dell'islamismo

Che fosse sempre esistita una preoccupazione anche da parte dei mussulmani per una probabile caduta della religione di Maometto, allo stesso modo dei cristiani, ci è testimoniato da un fedele allievo di Albumasar, Sadan (attivo a Bagdad fine secolo IX), quando descrive il rapido dialogo che egli ha avuto con il suo maestro, sugli argomenti più interessanti, difficili e segreti come questo della caduta della sua religione, nell'operetta *Estratti dei segreti astrologici di Albumasar*. Sadan è preoccupato per la sorte della loro religione e interroga il maestro se sa quando la loro religione passerà ad un'altra, se questo sarà possibile: ma la risposta è vaga perché Albumasar risponde "che non lo sa ancora con precisione, ma potrebbe essere possibile perché, alla fine del millennio, qualunque apostata eretico, che avesse proposto la sua eresia in quel periodo, avrebbe ottenuto quel potere (*regnum*)."⁴³ Questa operetta ebbe una qualche fortuna in pieno Rinascimento per le citazioni del dotto astrologo di Corte dei principi Estensi di Ferrara, Pellegrino Prisciani (1435 circa - 1518) a proposito dell'efficacia dell'orazione dei pianeti, sotto la benefica configurazione della Testa del Drago con la Luna e Giove nel Mezzo cielo, per ottenere una grazia⁴⁴ - di cui parla Sadan nel suo *Dialogo con Albumasar* - (racconta Pellegrino

⁴³ G. FEDERICI VESCOVINI ed., *La versione latina*, cit., paragrafo 3, p. 300.

⁴⁴ Su Pellegrino Prisciani, A. ROTONDÒ, *Pellegrino Prisciani (1435.1518)*, «Rinascimento», IX, 1960, pp. 69-110.

no) ricordando l'antica pratica astrologica dell'orazione dei pianeti che osservavano i re Greci. Il Prisciani, citando Sadan suggeriva in una lettera alla principessa Isabella d'Este Gonzaga che, la sua preghiera per ottenere una grazia sarebbe stata efficace se rivolta nel momento dell'arrivo della configurazione benefica della Testa del Drago nel Mezzo cielo che si stava verificando proprio in quel momento. Se fosse stata invocata con la dovuta devozione, essa avrebbe esaudito la sua preghiera.⁴⁵

12. La sesta religione, la rinascita d'Israele

La possibilità di una sesta religione come rovina della precedente e rinascita di una nuova aveva provocato l'attenzione per le nuove grandi congiunzioni, che avrebbero potuto annunciare la redenzione di Israele, da parte degli astronomi

⁴⁵ Sulla pratica astrologica dell'orazione ai pianeti dei re Greci suggerita da Pellegrino Prisciani, sulla base di Sadan, cfr. anche A. Luzio, R. RENIER, *La cultura e le relazioni culturali di Isabella d'Este Gonzaga, Giornale storico della letteratura italiana*, 36 (1900), pp. 335-36. Su questo culto pagano dell'orazione dei pianeti in generale, A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, ed. E. CANTIMORI, Firenze, 1966, p.249, e il mio studio sulla rappresentazione delle divinità decaniche alla Corte estense di Ferrara e l'influenza delle conoscenze astrologiche di Pellegrino: *Gli affreschi astrologici del Palazzo Schifanoia e l'astrologia alla corte dei Duchi d'Este tra Medioevo e Rinascimento*, in *L'Art de la Renaissance entre science et magie*, ed. Ph. Morel, Roma, 2006, pp.52-82..

giudei come i due Abramo già ricordati nelle loro opere sulle rivoluzioni del mondo. Quella di Abramo ibn Erzra fu tradotta da Enrico Bate di Malines e da Pietro d'Abano, mentre il *De redemptione Israel* del Savosarda fu conosciuto nella traduzione dal francese in latino del frate Theodorico di Northen⁴⁶. Il *De redemptione Israel* ricostruisce i calcoli delle grandi congiunzioni che dall'*exordium mundi* permetterebbero di stabilire il tempo della redenzione di Israele. Vi si afferma che "se noi vogliamo indagare (*inquirere*) il regno e la redenzione di Israele dobbiamo iniziare a calcolare la congiunzione più grande (*valde magna*) che ci testimonia la redenzione di Israel che avviene per il riscatto dall'Egitto e la natività di Mosè, evento che segnò l'inizio del regno di Israele"⁴⁷.

⁴⁶ Si legge nei due manoscritti contenenti il *De redemptione Israel*, Wolfenbüttel, lat. 479, (Guelf 444 Helmst), f. 177ra-183ra, sec. xv e Leipzig Bibl, Univ. Lat 1767, f. 214ra-227ra, ma con diverso *explicit* poiché l'*explicit* del ms. di Lipsia dà la data del copista 1446 e l'attribuzione erronea dello scritto ad Abramo Avenazre; invece nella copia di Wolfenbuettel è chiamato semplicemente Abramo *Princeps*. Lipsia, ms cit., f. 214ra: *Incipit* "liber Abrahe principis de redemptione, Israel, Deus lux est et in eo tenebre non sunt ulle", f. 227ra: "Explicit liber Abrae Avennarre de redemptione filiorum Israel quem transtulit de gallico in latinum Theodoricus de Norten Baccalarius sacre theologie ordinis predicatorum, scriptum per fratrem Theodoricum Russi (?) ordinis fratrum minorum de convento Gotingensi anno domini millesimo quadringentesimo XLVI, in Gronenberch pro tunc ibidem lector".

⁴⁷ ABRAMO SAVOSARDA *De redemptione Israel*, ms. Wolfenbuettel, cit., f 177vb.

13. L'astrologia teocentrica di Abramo Savosarda (Bar Chijja): il *Libro de redemptione Israel*.

Abramo Savosarda voleva dare una conferma scientifica alla fede nella rinascita di Israele ritenendo certo che i destini religiosi hanno il loro fondamento nel cielo, e che i calcoli matematici dell'astrologia delle congiunzioni potevano indicarne la direzione futura. Essi erano calcolati sul moto medio dei pianeti come indicato da Albumasar. Abramo Savosarda li calcola di nuovo sul loro moto vero, criticando questo metodo, secondo la sua concezione neoplatonica del creato per cui ritiene che i circoli celesti, eccentrici, epicicli e deferenti, siano circoli reali, sostanziali. Sulle basi di una metafisica teocentrica della luce, ritiene che la generazione delle forme sublunari avvenga per le radiazioni luminose dei corpi celesti, la cui azione è più forte nel centro che nelle circonferenze che portano i pianeti. Così i pianeti sono sfere sostanziali che hanno più forza delle semplici congiunzioni in virtù dei loro centri e influenza maggiore rispetto alle circonferenze di tutti i circoli descritti dai pianeti e quindi anche del moto medio⁴⁸ calcolato sul circolo equante (equa-

⁴⁸ *De redemptione Israel*, ms Wolfenbuettel, lat 479, f 177 rb-va e G. FEDERICI VESCOVINI, *Une version latine médiévale dell'opera escatologica di Abramo Bar Hijja (Savosarda), « Megillat-ha-Megalleh: il Libro de redemptione Israel »*, in *Filosofia e cultura per Eugenio Garin*, C. Vasoli, M. Ciliberto ed., Roma, Editori Riuniti, vol. 1991, pp. 6-37, in particolare pp. 22-23 con l'esposizione di questa teoria.

zione dei pianeti).⁴⁹ Ma nonostante le critiche questo calcolo corretto sui moti medi e veri delle congiunzioni era valido. Così Pierre d'Ailly si riferisce al Savosarda quando afferma nel capitolo 32 del suo *Elucidarium* che egli "ha riferito queste dottrine di tale Abramo dalle sue parole, affinché da esse si possa ricavare il modello per l'applicazione di queste e simili congiunzioni medie, ai numerosi mirabili eventi che egli (Pierre) aveva notato in questo libro già citato ("hec autem ex Abrahe illius dictis breviter recitavi ut ex his capiatur exemplum applicandi has et similes coniunctiones medias ad magnos et mirabiles eventus rerum quales multos notavi in preallegato").

Così le grandi congiunzioni secondo Abramo avvengono ogni 238 anni e non ogni 240⁵⁰ e il millennio dovuto alla congiunzione *fortis* o *valde magna* in 973 anni anziché 960, come sostenevano i seguaci di Albumasar. Pertanto l'oroscopo di Cristo che è calcolato sui calcoli dell'*Exordium mundi* e della nascita della religione d'Israele scandita dagli eventi della vita di Abramo e di Mosè, era descritto con l'ascendente in Vergine nella triplicità di terra come stabilito da Albumasar e

⁴⁹ Cfr. la ricostruzione di questa tecnica astrologica per uniformare i movimenti apparenti dei moti dei pianeti più veloci quando accelerano o più lenti quando retrogradano nell'insegnamento astronomico fino al secolo XVI di O. PEDERSEN, *The Theorica Planetarum and its Progeny* in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento Europeo*, con un intervento di R. Klibansky, G. Federici Vescovini, F. Barocelli ed., Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 53-79.

⁵⁰ *De redemptione Israel*, ms., Wolfenbuettel cit., f. 177va.

su questo calcolo riferito da tale Abramo si incentra la discussione testuale di Pierre d'Ailly. Pertanto per Abramo la nascita di Cristo sarebbe avvenuta in un segno che indicava sortilegio e incantazione, come del resto la grande congiunzione che avrebbe preannunciato la nascita di Maometto che, secondo Abramo, era avvenuta nella successiva triplicità dello Scorpione che significa empietà e falsità. Mentre la redenzione di Israele è stabilita con la triplicità nel segno dell'Acquario con l'ascendente in Sagittario,⁵¹ con Giove e Venere congiunti, così come - aggiunge - è chiaro dal grafico che è disegnato (*ut patet in figura*).⁵²

14. Biagio Pelacani da Parma e la rinascita d'Israele

Una eco della identificazione di questa sesta religione che porterebbe a un ritorno della religione di Israele così che il messaggio religioso non terminerebbe con la quinta religione, l'ultima quella di Cristo, certa ed eterna, (convinzione sostenuta fermamente da tutte le autorità religiose come il teologo Enrico di Harklay) e pertanto, dopo questa ne sarebbe arrivata una altra, si ritrova nelle domande che si poneva Biagio Pelacani da Parma (Costamezzana-Parma, 1354 circa-Parma 1416) nelle sue lezioni di filosofia naturale e di astronomia, che egli teneva nella Facoltà di

arti, filosofia e medicina di Pavia, di Bologna, di Padova, di Firenze (1375-1411).

Questa possibilità generava preoccupazione perché era collegata anche all'eventualità della distruzione dei popoli che la professavano. Egli si domandava se le religioni erano solo cinque, oppure sei. Da filosofo aristotelico critico, logico sottile, matematico di fama per la sua opera di *perspectiva* e astrologo stimatissimo da condottieri famosi come Facino Cane e dai Signori di Padova, i Carraresi⁵³ e i Visconti di Milano, Biagio, già censurato dal Vescovo di Pavia per le sue idee che sostenevano un forte determinismo astrale e negavano l'immortalità dell'anima razionale che può essere generata per generazione spontanea dalla potenza della materia sotto un favorevole aspetto astrale, prudentemente è cauto nell'ammettere la possibilità di questa sesta religione, che sarebbe la conseguenza della fine della quinta, ossia del cristianesimo: ma citando la teoria delle grandi congiunzioni di Albumasar ritiene che possa essere possibile, e che questa sia una rinascita della religione di Mosè e un ritorno della religione ebraica. Afferma pertanto in diversi passi dei suoi commenti alle opere di Aristotele come nei *Meteorologica* e nel *De anima*, che "quando Giove si unisce a Saturno, poi con Marte e così con gli altri pianeti, fa sei congiunzioni e per questo le religioni sono cinque - (è prudente, ma si corregge) - oppure sei, diverse tra loro: così dalla congiunzione di Giove con Saturno na-

⁵¹ *Op cit.*, ms. cit., f. 180vb-181rab.

⁵² *Op cit.*, ms. cit., f. 183rb.

⁵³ Cfr. *Padova Carrarese*, a cura di E. Berti, Padova, 2004.

sce la Giudaica, di Giove con Marte la Caldea i cui fedeli sono gli adoratori del fuoco; di Giove con il Sole, l'Egiziana; di Giove con Venere i Saraceni; di Giove con Mercurio quella Cristiana; di Giove con la Luna dovrebbe ristabilirsi (*reparabitur*) la religione degli ebrei e - aggiunge malignamente - se sia più stabile e più grata a Dio, io non posso dirlo".⁵⁴

Queste dottrine furono accettate da poche personalità date le opposizioni sia delle autorità rabbiniche che di quelle cristiane.

15. Cecco d'Ascoli

L'evento della condanna al rogo di Cecco d'Ascoli (Francesco Stabili), medico, astrologo e negromante, che fu bruciato vivo a Firenze nel 1327 per diversi motivi, non ancora tutti chiari e molto complessi, sia politici, sociali e religiosi⁵⁵, ne fu una conferma. Cecco d'Ascoli sosteneva nel suo insegnamento istituzionale di a-

stronomia all'Università di Bologna dal 1322 al 1324 commentando la *Sfera* del Sacrobosco che la sfera celeste e terrestre era governata dai demoni degli angoli coluri e risiedevano nei quattro punti cardinali. Egli espose nelle sue lezioni pubbliche le dottrine dualistiche dell'"empia" religione di Zoroastro (il testo pervenuto è emendato), sostenendo tra l'altro che la nascita di Cristo e il suo messaggio di salvezza erano dovuti alla necessità delle congiunzioni astrali, che la nascita virginale di Maria dipendeva dall'influsso degli spiriti Incubi e Succubi, come la vita di molti santi e che le vicende della sua vita erano quindi opera dei demoni signori degli astri (e non di Dio). Egli si vantava anche non solo di conoscere il futuro, ma di compiere prodigi con l'aiuto del demone Floron.

Queste dottrine astrologiche magico-negromantiche tuttavia rappresentarono un *unicum* nella storia delle relazioni tra astrologia e religione di questi secoli, perché introducevano la magia negromantica nell'astrologia. Le pratiche astrologiche teurgiche negromantiche della magia astrale riemergeranno poi nel Rinascimento con la riscoperta del testo di astrologia negromantica ermetica araba *Picatrix*, probabilmente anche con la mediazione autorevole di Marsilio Ficino. L'intervento dell'Inquisizione di Bologna congiuntamente a quella di Firenze portò alla condanna irrevocabile di Cecco. E la sua fine *funesta* ebbe sicuramente una vasta risonanza. La teoria dell'influenza degli astri per spiegare la storia degli eventi religiosi e la nascita delle religioni era argomento proibito, condannato, da non professarsi.

⁵⁴ BIAGIO PELACANI DA PARMA, *Questiones de anima*, ed. G. Federici Vescovini, Firenze, Olsckhi, 1974, pp. 80-81.

⁵⁵ Per la ricostruzione di queste eventi con la pubblicazione di alcuni documenti cfr il mio *Le Moyen âge magique, la magie entre religion et science aux XIIIe et XIVe siècle*, cap. XI, Paris, Vrin, 2011, pp. 279-298. Cfr anche A RIGON ed., *Cecco d'Ascoli, cultura, scienze e politica in Italia nell'Italia del Trecento*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2007. Per il testo emendato dall'edizione Bevilacqua 1499, Venezia, Ottaviano Scoto, 1518 del *De Sphaera* cfr. L. THORNDIKE ed., *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, University Press, 1949.

La eccezione più vistosa che si ebbe tra la fine del Trecento e gli inizi del Rinascimento è rappresentata dall'opera del cardinale Pietro d'Ailly che sarà uno dei bersagli delle critiche più virulente di Giovanni Pico della Mirandola nel suo trattato contro l'astrologia divinatrice.

16. Pietro d'Ailly

Pietro d'Ailly (1350-1420) Vescovo di Cambrai⁵⁶, fa in parte propri gli argomenti delle condanne parigine di Etienne Tempier del 1270-77 contro il determinismo dei corpi celesti, e degli scritti contro le pretese divinatorie dell'astrologia di Nicole Oresme vescovo di Lisieux e di Enrico di Langenstein illustri dottori dell'Università di Parigi. Pietro d'Ailly nelle prime opere in cui tratta di astrologia⁵⁷ cerca di adattare la sua dottrina astrologica alle esigenze della scienza sacra e della teologia e pertanto seguendo le orme delle distinzioni apportate dagli enciclopedisti cristiani come Isidoro di Siviglia e poi della classificazione delle scienze lecite di

⁵⁶ Cf. B. GUENÉE, *Entre l'Église et l'État. Quatre vie de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Parigi, Gallimard, 1987, pp. 125-299; in particolare sull'astrologia di Pietro d'Ailly cfr. L. ACKERMANN SMOLLER, *History, Prophecy and the Stars, The Christian Astrology of Pierre d'Ailly*, Princeton, Princeton University Press, 1994 e G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV* (su Pietro d'Ailly, pp. 253-275), Torino, Utet, 2008, traduzione francese, Paris, Vrin, 2010.

⁵⁷ PIETRO D'AILLY, *De falsis prophetis*, ed. Dupin, Antwerp, vol 1, coll. 511-603.

Domenico Gundissalvi e di Roberto Kilwardby, distingue una astrologia superstiziosa da una valida. La prima è quella che pretende di predire gli eventi individuali (o genetliaca, *de nativitate*) a cui teneva particolarmente il pronostico teorizzato da Tolomeo nel *Quadripartito*. Quella accettabile è invece l'astrologia mondiale dei congiunzionisti che sostengono l'oroscopo degli eventi del mondo. La genetliaca o delle nascite individuali è superstiziosa e illegittima perché sottopone la volontà umana alle cause meramente naturali. Il caso dell'astrologia mondiale è diverso perché non riguarda la volontà individuale degli uomini, ma vicende universali. Tuttavia nei primi scritti che trattano di questo argomento egli non associa la previsione astrologica dei grandi eventi religiosi alla profezia, posizione che invece farà propria nelle opere mature del 1414. Pietro d'Ailly vive le vicende del grande scisma del Concilio di Costanza e si interroga sulle vicende della Chiesa turbata da discordie e dissensi, che potrebbero preludere all'avvento dell'Anticristo e alla fine del mondo. Si può infatti sottrarre la storia dall'orizzonte del giudizio? È possibile pensare una storia senza fine intendendosi con questo una storia senza giustizia?⁵⁸ Nella visione teologica della storia umana di quei tempi la fine della storia era vista come necessaria perché soggetta al giudizio di Dio, sia per i 'nuovissimi' dei Cristiani che per gli Ebrei che attendevano ancora l'avvento trionfante di Israele con la Resurrezione della nuova Gerusalemme. Una

⁵⁸ J. BENOÎT, *La fin de l'histoire*, in dello stesso e F. MERLINI, *Après la fin de l'histoire, temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 17.

visione escatologica pervadeva il pensiero più consapevole dei dotti sia Cristiani che Ebrei soprattutto al finire e all'inizio dei secoli come negli anni di Pietro d'Ailly e la sua posizione risulta per questo assai vicina a quella di Ruggero Bacone.

In un sermone del 1385 ricorda la profezia di Gioacchino da Fiore sull'avvento dell'Anticristo e la previsione di Arnaldo di Villanova nel *De tempore adventus Antichristi*⁵⁹ che, tuttavia, non era condotta con argomentazioni astrologiche, ma tratte dalla Bibbia secondo la profezia di Daniele e dalla dottrina di Agostino. Pietro d'Ailly riteneva prossima la fine del mondo anche se affermava di non poter stabilire quando sarebbe avvenuta.

Nel *De legibus et sectis contra superstitiosos astrologos* del 1410 sulla base della sua idea dell'accordo tra rivelazione biblica e congiunzioni astrali, egli riprende lo schema di Albumasar e stabilisce che le religioni sono sei, quella dei Cristiani, degli Ebrei, dei Caldei, degli Egizi, dei Saraceni, e poi la sesta ancora da venire, quella dell'Anticristo per i cristiani, della caduta della religione di Maometto per i mussulmani e della rinascita di Israele per gli Ebrei. La teoria congiunzionista è giustificata da Pietro d'Ailly rispetto alla genetliaca ritenuta invece superstiziosa, con l'argomentazione di una certa tradizione precedente secondo la quale essa verte su eventi generali, non riguarda l'azione degli individui e non determinerebbe quindi il libero arbitrio. In ogni caso, afferma prudentemente Pietro

⁵⁹ARNALDO DE VILLANOVA, *De tempore adventus antichristi*, ed. J. PERANAU, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 7-8 (1988-1989), pp. 67-133.

d'Ailly, qualunque previsione non ha un carattere necessario, ma solo congetturale e probabile. Infatti il procedere della natura non è mai necessario in quanto dipende dal decreto divino (*nutu Dei*), per cui Dio ha disposto di "cooperare con le cause naturali, salvo dove sia intervenuta una causa miracolosa". L'ordine naturale che esprime la *potentia ordinata*, così come si discuteva in quegli anni nelle Università leggendo le *Sentenze*, non costituisce a suo avviso un limite per la *potentia Dei absoluta*⁶⁰.

Queste tesi sono ampiamente sviluppate nella *Trilogia*, le cui affermazioni tanto scandalizzarono successivamente Giovanni Pico: il *Vigintiloquium seu concordantia astronomicae veritatis cum teologia. Concordantia astronomicae veritatis cum historica narratione. Elucidarium*, Augusta, Ratdolt, 1490, 1499 per la emendazione di Giovanni Engel. In questo scritto egli ci fa intendere di credere, maggiormente rispetto alle sue opere precedenti, nella validità delle previsioni dell'astrologia greco-arabo-latina di cui si mostra particolarmente competente. In particolare rivela l'influenza non solo dei maggiori astrologi arabi come Messahalla e Albumasar, ma soprattutto riconosce l'origine ebraica dell'astrologia che risalirebbe a Noè, il quale illuminato da Dio prevede il diluvio universale. Egli quindi sostiene di poter mostrare la concordanza tra profezie rese per divina ispirazione perché proferite per illuminazione divina, e le rivoluzioni astronomiche. Esse possono accordarsi e

⁶⁰PIETRO D'AILLY, *Questions sur les Sentences*, ed. Petit, Paris, s.d., f. 192 B.

ancor più confermare coi loro “giudizi” che si ricavano dallo studio dei transiti dei pianeti, i grandi eventi religiosi. In questa opera egli si richiama al testo di escatologia astrologica ebraica, il *Liber de redemptione Israhel* che è la quinta parte del *Liber revelatoris* (*Megillah ah-Megalleh*)⁶¹ dell’astronomo, matematico e filosofo operante nella prima metà del XII secolo e vissuto a Barcellona, Abramo Savosarda, - io ritengo -, quell’Abraham Judeus, spesso citato puntualmente da Pietro d’Ailly. Questa attribuzione ci appare credibile poiché egli cita Abramo come l’autore del quinto libro della redenzione di Israele di cui nell’*Elucidarium*, specialmente nei capitoli 32 e 33, egli ne discute diligentemente i calcoli e che una volta sola chiama Avenezre (cap. 32)⁶². Lo corregge procedendo nei calcoli, ma ne condivide l’impostazione poiché egli osserva che le parole di tale Abramo forniscono la radice delle congiunzioni.

Afferma pertanto attenuando le sue critiche

⁶¹Sui mss. latini del *Liber de redemptione Israhel* e la discussione di Pietro d’Ailly in part. G. FEDERICI VESCOVINI, *Pierre d’Ailly e Abramo Savosarda: una fonte ebraica dell’‘Elucidarium’ di Pierre d’Ailly*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge* (Atti del IX Congresso internazionale di filosofia medievale, Ottawa 17-22 agosto 1992), New York, Ottawa, Toronto, 1995, vol. III, pp. 1635-1655 e il mio *Medioevo magico*, cit., pp. 253-275.

⁶²“Hec autem ex Abrahe illius dictis breviter recitavi et ex his capiatur exemplum applicandi has et similes coniunctiones medias ad magnos eventus earum quales multos notavi in preallegato tractatu de concordantia astronomie et historice veritatis et poterit sumi radix ad consignandum illas coniunctiones ex illa quam dictus Abraham notavit” (*Elucidarium*, cap. 32).

del testo che: “le applicazioni degli avvenimenti più importanti del mondo che si trovano consegnate qui [in questo medesimo testo], non sono per queste cose dette [le critiche mosse prima] da condannarsi, perché si possono salvare per varie ragioni, primo considerandole congiunzioni vere e non solo le massime, ma anche quelle più importanti di cui ho trattato di sopra”. (*Verumtamen applicationes notabiliorum rerum gestarum ibidem* [cioè nel testo che discute di questo Abramo] *consignate, non sunt propter hoc cotemnende quia multipliciter salvari potuerunt, primo per considerationem ad coniunctiones veras non solum maximas, sed etiam ad alias de quibus aliquae valde notabiles superius recitate sunt*) [*Elucidarium*, cap.29].

Pur criticandolo, egli accetta il principio generale della astrologia teocentrica dell’accordo tra i transiti astrologici e le vicende storiche della Bibbia. Così tutta la discussione più accesa con questo Abramo verterà sulla collocazione data da Abramo (che segue Albumasar correggendolo) della nascita di Cristo nella triplicità di terra anziché in quella d’aria come doveva essere ed era a suo avviso.⁶³ Erronea è dunque quella indicata da Abramo e da quanti hanno accettato i suoi calcoli. Come accennavo, il fraintendimento di Pierre d’Ailly tra i due Abrami è un dato storico culturale. La falsità dell’attribuzione fu indicata chiaramente da Giovanni Pico quando scrisse che “falsamente il cardinale chiamò questo Abramo Iudeo, Avenazre sebbene esso fosse quello che chiamano Nasi, ossia il Patri-

⁶³ PIERRE D’AILLY, *Elucidarium*, cap. 24 e 25.

arca”.⁶⁴ La confusione del d’Ailly dei due Abrami in questo caso è tuttavia giustificata da una delle fonti⁶⁵ che egli doveva usare, che era il *De revolutionibus mundi* di Abramo ibn Ezra⁶⁶ nella traduzione di Enrico Bates di Mali-

⁶⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes in astrologiam divinatricem*, Bologna, 1496, II, cap 5: “Abraam iudeus, non qui dicitur Avenazre ut false creditur Alliensis (Pierre d’Ailly), sed quem vocant Nasi, hoc est patriarcham”.

⁶⁵ Jean-Patrice Boudet che ha ricostruito il testo della *Trilogia* sui manoscritti, osserva che questa redazione è opera di più mani e nell’edizione ha avuto anche la terza mano della emendazione dello Engel. Non sappiamo dunque da chi sia aggiunto il nome Avenazre (ibn Ezra) o se sia sua l’attribuzione. Pare evidente tuttavia che il D’Ailly doveva avere sott’occhio entrambe le opere dei due Abrami sulle congiunzioni. Le due mani sono secondo il Boudet, una del nipote e l’altra di uno sconosciuto, molto più esperto di lui nei calcoli che intende correggere ai quali bisognerà aggiungere anche la mano dell’editore che ha emendato le edizioni del 1490 e del 1499. Cf. J.-P. BOUDET, *Un prelat et son équipe de travail à la fin du Moyen âge, Terrarum orbis*, 3 (Actes du Colloque de l’Université de Reims, 18-29 nov- 1999), Turnhout, 2002, pp. 129; sg, su l’oroscopo di Cristo, pp.133-135.

⁶⁶ ABRAMO IBN EZRA, *De revolutionibus annorum mundi*, Limoges, Bibl. Munic., ms. n. 9, f.131v: “Incipit prologus translationis libri Hebere Hevenere de revolutionibus anno rum mundi seu de seculo. In vestibulo quidem sermonis obstupimus ignorantes quo animi principi astrologorum Albumasar deferre neglexit quin saltem tanti verba philosophi in parte interpretatus fuisset ... qui se gloriatur illius discipulus qui significationibus coniunctionum in triplicitatibus iudicia commiscet espresse coniunctionum mediarum ex dictis “Abrae Principis in quinta particula libri redemptionis Israel”, quem quidem Habraam iste cognominatus Hevenere ». Il passo non è chiaro, per la

nes, che è spesso citato da lui in questa trilogia. Enrico Bate di Malines nel suo prologo alla traduzione del *De magnis coniunctionibus* di Abramo Avenazre attribuisce all’Avenazre il *Liber de redemptione Israel* come quinto libro, che sappiamo essere la quinta parte del *Liber Revelator* (*Megillah a-Megalleh* del Savosarda). Pertanto l’attribuzione erronea del testo che ha sotto mano dei calcoli delle rivoluzioni del mondo può dipendere dalla confusione di queste sue fonti principali tra cui quella di Enrico Bate di Malines. Dovremo arrivare alle *Disputationes contra astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola perché l’equivoco storico fondato sulla indistinzione tra i due Abrami sia messo in luce. L’Abramo Princeps detto Nasi o il Patriarca, che è l’autore del *Liber de redemptione Israel* è il Savosarda. Questo testo che costituisce la quinta parte del *Liber revelatoris* è l’unica parte di questa opera che nella sua interezza non fu conosciuta dai latini e circolò solo nel testo originario ebraico.⁶⁷

Il d’Ailly accetta pienamente l’impostazione della teoria congiunzionista di tale Abramo che sostiene l’accordo tra rivelazione religiosa e i calcoli astrologici, ma ne critica aspramente i numeri e le date che falsano a suo avviso il periodo della nascita del Cristianesimo e quindi di Cristo. Pertanto nell’*Elucidarium* dal capitolo 24 al capitolo 32

citazione intera del passo cfr il mio studio “Pierre d’Ailly e Abramo Savosarda”, cit., p. 1643.

⁶⁷ Il testo ebraico è stato tradotto interamente in spagnolo da J. M-Millàs Vallicrosa. Edizione di A. Poznanski con introduzione e note di J. Guttmann, Berlino, 1924.

e poi nel 34 fa una revisione dei valori matematici del *Liber de redemptione Israhel* per correggere l'oroscopo del Cristianesimo e di Cristo, presentato da Abramo che seguiva ancora le date delle rivoluzioni di Albumasar e lo sostituisce con il suo. Pietro d'Ailly confuta la ricostruzione astrologica di quanti accettavano la descrizione dell'oroscopo della religione secondo i dati forniti da Albumasar ossia che il Cristianesimo fosse sorto con una Triplicità di terra con l'ascendente tra il 5 e il 7 grado della Vergine (“Ascende una Vergine di bianca veste...”) anche se essa pareva giustificare la nascita di Cristo da una Vergine Immacolata: Ma secondo altri interpreti questa figura appariva non adatta perché coinvolgeva anche l'opposizione tra Mercurio in Pesci e l'ascendente in Vergine interpretato come un aspetto negativo. Pertanto Pietro d'Ailly critica fortemente questo ascendente in Vergine e preferisce sostituire tutta la congiunzione della triplicità di terra che presiedette la nascita del Cristianesimo e quindi indirettamente di Cristo, con la triplicità di aria con l'ascendente in Bilancia. Questo aspetto a parere di tutti gli astrologi di quegli anni aveva infatti un significato altamente nobile ed elevato essendo la Bilancia il segno della Giustizia di cui Cristo ne rappresenta il Sole. La correzione introdotta da Pietro d'Ailly era giustificata dalle nuove conoscenze astronomiche dovute ai rinnovati calcoli forniti dagli astronomi di Alfonso X di Castiglia alla metà del secolo XIII che avevano unito i dati della precessione degli equinozi di Tolomeo (rivisti da Albattani e al-Souphi) con quelli della dottrina dell'oscillazione in avanti e indietro dell'ottava sfera di Azarquel detta *trepidaxio fissarum*. Essi ave-

vano elaborato le nuove *Tabulae alphonsinae* che furono tradotte in latino verso il 1320-1325 da Jean de Murs et da Jean de Lignères. Esse si diffondono solo alla metà del secolo XIV con i *Canon* di Giovanni di Sassonia⁶⁸. Esse si sostituirono alla uronografia di Tolomeo nella revisione di al-Battani e di al-Souphi (l'*Azolfi* dei latini) le cui Tavole erano fino ad allora state alla base dell'insegnamento dell'astronomia.

Queste discussioni di Pietro d'Ailly possono essere considerate un punto di riferimento preciso di moltissime critiche che si ebbero per tutto il Quattrocento e nel Cinquecento come quella di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico che lo cita a più riprese anche in capitoli diversi per avversarlo e demolire nei minimi dettagli le sue tesi⁶⁹. Le loro posizioni, avverse a questa disciplina, non paiono tuttavia simili⁷⁰.

⁶⁸Su ciò in particolare E. POULLE, *Les Tables alphonsine avec les Canons de Jean de Saxe*, Paris, CNRS, 1984, pp. 6-17-19.

⁶⁹GIOVANNI PICO, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Bologna, 1496; ed. E. GARIN, Firenze, 1942, 1946, 1952; ristampa Torino, Nino Aragno, 2004. Contro Pietro d'Ailly non solo il libro II, cap. 4, cap. 11: “Non esse astrologiam religioni utilem”, ma soprattutto il libro IV, cap. 7, 8, 9, 10, 15, 16; contro l'annuncio della stella dei Magi afferma: “cum falsa sit astrologia, theologicae veritati non posse concordare”.

⁷⁰Cfr. la revisione della interpretazione dei rapporti tra Pico e Ficino di F. YATES *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, Chicago Press, 1964, p. 84, di D. RUTKIN, *Magia, cabala, vera astrologia*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 31-45.

17. Marsilio Ficino

Come ho cercato di mettere in luce in un'altra occasione⁷¹, Marsilio Ficino (1433-1499) ha avuto almeno due atteggiamenti diversi rispetto all'astrologia, una *destruens* e una *construens*, le quali accompagnano le fasi della sua speculazione che appare influenzata alla fine della sua attività quando commenta le *Enneadi* di Plotino, dalla visione neoplatonica del cosmo di questi. Egli ne recupera la teoria della corrispondenza tra il cielo e la vita umana e quindi elabora una astrologia medica tutta spiritualizzata che si prende cura dell'anima-pneuma dell'uomo, posto al centro di un cosmo animato dove tutte le cose hanno un'anima, anche le pietre posseggono *animulae*. In questo contesto antropologico i cieli non sono intesi più come cause, ma segni. Pertanto mentre nello scritto giovanile del 1477, la *Disputatio contra iudicium astrologorum*⁷² critica aspramente l'astrologia medievale, da questa condanna sarà salvata un'astrologia medica spiritualizzata quando stende il *De triplici vita* (1493)⁷³ secondo una dottrina

depurata da tutti i barbari tecnicismi degli astrologi arabi. Conduce pertanto una critica pungente alla dottrina dello Zodiaco degli astronomi tolemaici, espunge tutta la casistica matematica dei gradi, degli aspetti, delle congiunzioni, delle triplicità, delle domificazioni, delle Parti arabe (la *Pars fortunae, infortunae, mortis, vitae* etc.), dell'ora di nascita, che gli appaiono macchinose elaborazioni degli interpreti tolemaici sia arabi, come Alkindi, Albu-masar, Alkabizio, Gergis che latini che egli conosce molto bene. Lo Zodiaco non deve essere inteso come "quantità", ma come "qualità"; esso è una essenza spirituale, la dimora di pure entità, quelle anime semidivine che gli astronomi riassumevano nelle virtù delle 48 immagini celesti⁷⁴. Anzi egli affermerà che il cosmo non è scandito né per otto, né per nove (cieli), ma per dodici, richiamandosi a un pitagorismo che sarà proprio da lui resuscitato. Così al moto esteriore del cielo degli astrologi medievali Ficino contrapporrà nel *De triplici vita*, il cui terzo libro si intitolava proprio *De vita caelitus comparanda*, una nozione di *circuitus*, circolazione celeste-terrestre, naturale libera, dove naturale non ha più il significato della *physis* di Aristotele che è il principio sostanziale del movimento dei quattro elementi che passano dalla potenza all'atto, secondo la relazione di causa effetto, ma è pneuma, anima.

Ficino pertanto espunge dallo Zodiaco medievale la teoria della causalità di Aristotele e

⁷¹Cfr. il mio studio *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, V, 1993, pp. 71-90 e *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino. Lo Zodiaco medievale e Plotino*, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, I, 1996, pp. 111-126. Cfr. anche D. RUTKIN, *op. cit.*, *passim*.

⁷²La *Disputatio* è edita da P.O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze, Olschki, 1936, vol. II, pp. 12-76.

⁷³M. FICINO, *Three Books of Life*, Binghamton, Center for Medieval and Early Renaissance Study, 1989; per il commento delle *Enneadi* cfr. *Opera omnia*,

Basilea, Enricus Petrus, 1576, vol. II (repr. Torino, Bottega d'Erasmus, 1962).

⁷⁴M. FICINO, *Theologia platonica*, ed. M. SCHIAVONE, Bologna, Zanichelli, 1965, vol. I, p. 254.

quindi dell'azione fisica dell'astro, per sostituirla con quella di "segno significatore" dell'evento e con quella della *pendentia* o *dependentia* degli eventi terreni, dai ritmi celesti. Egli recupera una visione astrologica neoplatonica delle sorti umane individuali, ma rifiuta qualunque teoria congiunzionista di astrologia mondiale, sulla quale si giustificava un accordo tra previsione astrale e narrazione religiosa. In una *Epistola*⁷⁵ tratta con molta ironia dell'oroscopo delle religioni affermando che, tralasciando la considerazione che le religioni cambiano di rado nonostante i pianeti maggiori si congiungano spesso come accade (poiché ogni 969 anni tornano sempre nello stesso grado e in quell'intervallo si congiungono quattro volte in un segno) è stupefacente che la legge divina Mosaica o Cristiana non sia esistita prima in tante epoche del mondo, oppure non sia stata da tempo distrutta. Ciò non toglie che in un sermone⁷⁶ del 1482 *De stella magorum* in occasione del Natale riprenda il motivo della correlazione tra eventi biblici e fenomeni astrali, riallacciandosi alla narrazione dei Vangeli del viaggio dei re Magi che seguivano la stella cometa che li guidò fino a Betlemme. Tuttavia questo appare un *topos* retorico della predicazione evangelica (*astrologia praedicabi-*

⁷⁵M. FICINO, *Epistolarum Liber VII*, in *Opera omnia*, cit., vol. I.

⁷⁶M. FICINO, *De stella magorum, Praedicationes*, in *Opera*, cit., vol. I, pp. 489-491; *Apologia quaedam in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de Magis qui Christum statim salutaverunt*, ed. KASKE, in *De vita*, cit., pp. 394-404, su ciò cfr. anche S.M. BUHLER, *Marsilio Ficino's 'De stella magorum' and Renaissance View of the Magi*, *Renaissance Quarterly*, 43(1990), pp. 348-371.

lis)⁷⁷ a proposito della Festività del 6 gennaio di cui si era avuto un altro esempio anche in un sermone giovanile di Nicola Cusano⁷⁸ proposito della stella di Betlemme. In questo sermone Cusano aveva citato la teoria delle grandi congiunzioni di Albamasar. Ma egli dichiarerà di essere fortemente scettico nei confronti di qualunque previsione astrologica poiché essa gli appare puramente casuale. Così affermerà anche nel *De staticis experimentis*⁷⁹ a proposito della validità dei pronostici astrologici e lo dimostrerà nel trattato sulla previsione dei *Novissimi*. La fine del mondo e il giudizio finale con il ritorno di Cristo a giudicare i vivi e i morti, la fine della storia terrena e l'avvento del regno eterno, promesso da Cristo, lo avevano sempre interessato ma non in una accezione astrologica. Ne è testimonianza il trattatello *De coniectura de ultimis diebus*⁸⁰ redatto nel 1446, in cui prevede la resurrezione finale (i *Novissimi*) con l'avvento di Cristo trionfante, la fine dell'opera di Dio nel mondo e così la fine dei tempi. In questa operetta infatti Cusano non si fonda sui calcoli astrologici delle grandi congiunzioni e della precessione degli

⁷⁷M.D. CHENU, *Astrologia praedicabilis*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 31(1964), pp. 62-65.

⁷⁸N. CUSANO, *Ubi est qui natus est Rex Judaeorum*, in *Cusanus Texte*, I, *Predigten*, 2/5, ed. J. KOCH, Heidelberg, Meiner, 1937, pp. 84-86.

⁷⁹N. CUSANO, *Gli esperimenti di statica*, in *I Dialoghi dell'Idiota*, trad. it. G. FEDERICI VESCOVINI, Firenze, Olschki, 2003, pp. 95-96.

⁸⁰N. CUSANO, *La congettura sulla fine del mondo*, trad. it. di G. Federici Vescovini, in *La pace della fede e altri testi*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, 1993, pp. 69-82.

equinozi, ma prende come unità di misura gli anni della vita di Cristo e i giubilei indetti dal papato. Con questo trattatello redatto a scopo morale e consolatorio trattandosi di una semplice congettura⁸¹, egli mostra di distaccarsi dalla tradizione dei pronostici astrologici, come anche dalle profezie apocalittiche dei gioachimiti che non si erano mai avverate⁸². È notevole tuttavia che Ficino nella sua riforma dell'astrologia medica individuale e spiritualizzata secondo la visione plotiniana degli astri, segni e non cause, parli in questo *Sermone* del 1482 dell'oroscopo di Cristo già discusso da Pietro d'Ailly, parlando secondo la consuetudine risalente ad Albumasar dell'Ascendente nel primo Decano del segno di terra della Vergine. Ma tutte le discussioni con le discordanze che ne erano derivate evidenziavano, a parere di Ficino, la totale inaffidabilità di questi calcoli.

18. Giovanni Pico della Mirandola

Diversa da questa impostazione filosofica di Ficino appare, nonostante i temi comuni più evidenti come la critica al concetto di causa⁸³ dell'astro, che è tratto ugualmente centrale nello loro argo-

mentazioni, la posizione delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* del 1493-94 di Giovanni Pico (1463-1494). Egli non giustifica nessun tipo di influenza astrale come invece farà Ficino nel *De vita caelitus comparanda* che trasforma la causalità del cielo in segno intelligibile sotto l'influenza della cosmologia di Plotino. Esse furono edite affrettatamente dal nipote Gianfrancesco Pico a Bologna nel 1496 anche probabilmente a scopo edificatorio per difenderlo dalle accuse di eresia proprio nel momento della predicazione di Girolamo Savonarola⁸⁴ che considerava l'astrologia una invenzione diabolica contro le verità cristiane e dannata nella Sacra Scrittura⁸⁵. Giovanni Pico nelle *Disputationes* passa in rassegna tutte le dottrine astrologiche dei grandi maestri medievali, arabi, ebrei come Abramo Savosarda, e latini che l'hanno giustificata, da Alberto Magno e Ruggero Bacono, fino ai teologi come Tommaso d'Aquino⁸⁶, Pietro d'Ailly e ai medici come Pietro

⁸⁴In part. G. GARFAGNINI, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in *Nello specchio del cielo*, cit. pp. 117-137.

⁸⁵G. SAVONAROLA, *Contro l'astrologia divinatoria*, Firenze, 1497 (IGI, 8787), libro III, cap. 4 contro l'oroscopo della religione di Albumasar; libro III, cap. 5 sull'Anticristo; in part. G. GARFAGNINI, "Questa è la terra tua", *Savonarola a Firenze*, Firenze, Sismel, ed. del Galluzzo, 2000, pp. 251-291.

⁸⁶SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia q. 115 a.4; IIa IIae q. 95 a 5: "Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream, unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem". *Summa contra gentiles*, III, cap. 87; su ciò in part. Th. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publ. Universitaires, 1963.

⁸¹N. CUSANO, *La congettura*, cit. p. 75; sui Nuovissimi cfr. in particolare R. GUARDINI, *I Nuovissimi*, Milano, Vita e Pensiero, 1950.

⁸²*Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, ed. Luca Podestà, Genova, Marietti, 1991.

⁸³Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello Specchio del cielo*, cit., pp. 107 e 113-114.

d'Abano. Tutti sono incompetenti ed ignoranti anche e proprio della conoscenza dell'astronomia. In particolare è messa in ridicolo e criticata l'astrologia medica di Pietro d'Abano. Quest'ultimo, sui principi dell'astrologia, aveva elaborato una dottrina della medicina come scienza astrologico-fisica e razionale nel *Conciliator differentiarum medicorum et astrologorum*, opera voluminosa, vera *summa* medica e filosofica del secolo XIV redatta probabilmente prima del 1303 e rivista negli anni 1303-1310. Essa era destinata ad essere eclissata solo nel secolo XVII in conseguenza delle scoperte del Vesalio unitamente alla dissoluzione dell'astronomia tolemaica. Ma Pico soprattutto attacca ferocemente l'astrologia congiunzionista di Pietro d'Ailly⁸⁷ e la sua pretesa di trovare una conferma delle verità religiose nelle grandi rivoluzioni astronomiche mondiali. Giovanni Pico mette in ridicolo sia le predizioni di Abramo Savosarda sul tempo venturo della redenzione di Israele, che tutti gli argomenti di Pietro d'Ailly per ricondurre l'ascendente dell'oroscopo di Cristo in Bilancia, piuttosto che in Vergine⁸⁸. Non c'è rapporto tra Cristo e il primo o il secondo decano della Vergine in cui molti, come Ruggero Bacone, avevano visto una conferma del parto verginale di Cristo e quindi una concordia tra verità religiosa e celeste. Questa dell'ascensione di una fanciulla di bianco vestita nel primo decano della Vergine, prosegue Pico, è una mera favola, un'immagine fantasiosa inventata dalle

⁸⁷GIOVANNI PICO, *Disputationes*, libro IV, 7-10, 15-17; libro V, cap. 19 ss.

⁸⁸*Op. cit.*, *ibidem*.

dottrine orientali dei Decani provenienti dall'Antico Egitto. "Chi ha mai visto queste immagini? Chi nel silenzio dell'esperienza le ha scoperte per occulte vie di ragione? Dove mai Tolomeo e qualche altro antico ne parlò?".

19. Lucio Bellanti

Anche per le nuove conoscenze astronomiche della *Tavole Alfonsine* Pico aveva buon gioco nel sottolineare la loro ignoranza e quindi ribadire la negazione di qualunque possibile accordo tra religione e astrologia anche se giustificata dalla filosofia di san Tommaso e su basi diverse, ma sempre con intenti religiosi da Raimondo Lullo nel suo *Tractatus novus de astronomia*⁸⁹. Pico era mosso dall'esigenza di costruire una nuova filosofia ispirata dall'ermetismo, dal neoplatonismo, da una visione magica creativa dell'uomo e dalla cabala ebraica. Pico l'aveva formulata nelle *Theses* o *Conclusiones de magia* (1486)⁹⁰. Diversamen-

⁸⁹ G. FEDERICI VESCOVINI, *Note di commento*, cit., p. 120 a proposito delle citazioni di Lullo da parte di Gabriele Pirovano per la riforma in senso cristiano dell'astrologia nella *De astronomica veritate opus absolutissimum*, Milano 1507; ristampato a Basilea nel 1554 per Iacobo Parco insieme alle opere del Bellanti. In part. su Gabriele Pirovano cfr. M. PEREIRA, *Il 'Tractatus novus de astronomia' del Lullo, Medioevo*, 2(1976), pp. 169-277 (pp. 206-213).

⁹⁰GIOVANNI PICO, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, Romae 1486, ("publice disputatae sed non admissae"), ed. B. KIESZKOWSKI, Genève, Droz, 1973.

te da quanto sosterrà successivamente il nipote Gianfrancesco Pico egli non aveva condannato l'astrologia per motivi di conformità alla religione cristiana, ma piuttosto per i suoi diversi orientamenti metafisici, etici, antropologici. Anche Ficino aveva elaborato una concezione tutta spirituale e pneumatica dell'uomo. Ma essa appare diversa da quella di Pico. Se la dottrina degli otto cieli di Aristotele fondata sulla teoria del movimento della causa sostanziale non aveva più nessun senso per Ficino, questo lo sarà anche per Pico. Ma nella sua celebre *Oratio de hominis dignitate* Pico colloca l'uomo al centro di una visione magico cabalista dell'universo in cui i cieli non sarebbero più né otto, né nove come riteneva l'astronomia tolemaica ma sarebbero dieci come le dieci *sephirot* con cui coinciderebbero. Pico delineò nelle sue *Theses de magia*, come è stato di recente osservato⁹¹, una concezione del tutto inedita dell'astrologia. Egli intendeva definire la "vera" astrologia associandola alla cabala ed i cieli alle *Sefiroth*, negando così la "falsa" astrologia della tradizione.

Gli attacchi delle *Disputationes*, tuttavia, nell'immediato, (eccezion fatta per l'attività del nipote Gianfrancesco) non ebbero grande seguito, perché in quegli stessi anni si ebbero le risposte dettagliatissime alle sue critiche, del medico e astrologo senese Lucio Bellanti (lettore nello studio di Siena nel 1487, assassinato a Firenze nel 1499): le *Responsiones in disputationes Johannis Pici*. Esse

⁹¹ D. RUTKIN, *Magia, cabala, vera astrologia. Le prime considerazioni sull'astrologia di Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 37-39.

furono stampate a Firenze quasi immediatamente nel 1498 da Gerardo de Haerlem, in calce al volume più articolato *De astrologica veritate*. Affiancata all'opera di Giovanni Pontano e un poco più tardi di Gabriele Pirotano⁹², esse contribuiscono a continuare ad accreditare la visione scientifica dell'astronomia-astrologia medievale, sia nel suo risvolto medico-astrologico sia in generale come previsione valida di tutti gli eventi universali e particolari, anche se probabile e non necessaria, per tutto il Cinquecento, secondo l'adattamento della trasformazione degli astri ritenuti non più cause, ma segni. Sarà infatti questa una delle giustificazioni più comuni della divinazione astrologica affermata all'inizio del Cinquecento, per esempio, da Caspar Peucer, genero di Melantone nel suo trattato *De diversis divinationum generibus*⁹³.

La difesa del Bellanti fu ben articolata e sostenuta dai più validi argomenti che erano già stati portati dai difensori dei secoli passati dell'astrologia. Egli rivendicò, come altri prima di lui (per esempio Pietro d'Abano nel suo *Lucidator dubitabilium astronomiae* del 1303-1310)⁹⁴ il carattere dotto, scientifico dell'astrologia, insistendo sul suo carattere non pratico, ma conoscitivo, poiché tratta

⁹² O. POMPEO FARACOVÌ, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico con Bellanti e Pontano*, cit., pp. 47-66.

⁹³ CASPAR PEUCER, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, Francoforte, 1646.

⁹⁴ Il *Lucidator* è edito in PIETRO D'ABANO, *Trattati di astronomia*, ed. di G. FEDERICI VESCOVINI, Padova, Esedra, 2008 (3a ed.).

non solo dell'azione del movimento degli astri, ma ci fa conoscere la volta celeste, ossia è astronomia matematica. Il Bellanti espunge l'immagine magica del cielo animato da spiriti o entità divine insieme a tutte le pratiche connesse, magico divinatorie, delle immagini ermetiche celesti, le inserzioni dell'astrolatria pagana ermetica dei Decani dei Sabeani di Harran, con tutte le influenze magiche che erano rintracciabili anche nello pseudo-tolomaico *Centiloquium*. Esse erano condannate da tutti i *theologizantes* ma anche dai medici razionalisti del tempo come Pietro d'Abano. L'astrologia ermetica che veniva ad essere riscoperta nella seconda metà del XV secolo anche per le nuove versioni del *Corpus hermeticum* di Ficino, introduceva le operazioni magiche nella previsione astrologica fondata sulle "immagini"⁹⁵ ed il Bellanti le rifiuta decisamente. Egli fa così una radicale ripulitura di questi elementi magico-ermetici inseriti nell'astrologia tolemaica, anche se le opere a cui si riferisce appaiono ancora quelle anonime della tradizione medievale⁹⁶. Si trattava delle contaminazioni ermetiche magiche astrolatriche introdotte da alcune opere anonime dell'XI secolo, ma tradotte nel XIII per lo più nella cerchia del

⁹⁵ Cfr. N. WEILL-PAROT, *Les images astrologiques au Moyen Age et à la Renaissance, Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIIe-XVe)*, Paris, H. Champion, 2002 in part. pp. 647-847 e ss. a proposito della influenza della dottrina astrologica del *De triplici vita* di Ficino su l'*Opus clarissimum* di Giacomo Torrella.

⁹⁶ P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI eds., *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout, Brepols, 2003.

re Alfonso X di Castiglia, occultati nel Medioevo come *Picatrix*. Esse erano cominciate a circolare nel Quattrocento e Marsilio Ficino ne era ben a conoscenza. Bellanti ritorna così alla astrologia medica, metereologica e fisiognomica, del pronostico individuale di Tolomeo. Ed era stato proprio questo aspetto medico dell'astrologia uno degli obiettivi precisi della critica di Pico. Pertanto le *Responsiones* e il *De astronomica veritate* del Bellanti confermano, nonostante le argomentazioni del Pico contro l'astrologia medica medievale (che a suo avviso riduceva l'uomo a mera corporalità), il recupero della lezione autentica di Tolomeo, espunto dalle sovrapposizioni dei commentatori arabi. Ne consegue per tutti questi motivi che è impossibile un accordo con la religione, perché della dottrina congiunzionista che sostiene gli oroscopi della religione, scriverà, non vi è traccia, tra l'altro, nel testo originario di Tolomeo, perché essa fu una elaborazione dell'astrologia araba che si diffuse per le traduzioni latine del XII secolo della sua opera nel commento di Alì (Ibn-Ridwan). A parere del Bellanti pertanto l'utilizzazione della teoria delle grandi congiunzioni per spiegare il sorgere delle grandi religioni non appartiene alla autentica dottrina astrologica di Tolomeo che l'ha elaborata invece solo per spiegare le vicende della vita degli individui e non del mondo e soprattutto fornire elementi utili per descrivere i caratteri degli individui e salvaguardare la loro salute. Così non c'è contrasto tra astrologia e visione cristiana perché essa non pretende di penetrare i disegni di Dio e di spiegare le verità rivelate che sono trascendenti. Bensì tende a evita-

re gli errori che possono essere corretti da una conoscenza naturale⁹⁷. Essa non prevede la nascita dei Profeti che dipende solo dal volere divino o può essere conosciuta per la mediazione degli angeli. Per questo le tesi di Albumasar sono inaccettabili anche perché avrebbe commesso l'errore imperdonabile di mettere sullo stesso piano astronomico (ossia le congiunzioni) tutte le religioni e così quella cristiana, resa in tal modo pari alla ebraica e alla musulmana.

La conoscenza del Bellanti di tutta la letteratura astrologica anteriore era straordinaria, tuttavia anche per le sue preoccupazioni religiose, fu molto cauto. Trattare dell'oroscopo di Cristo rasentava la blasfemia. Criticò aspramente una delle opere più diffuse di quel periodo, il manuale di *Introduzione all'astronomia* o *De iudiciis* di Guido Bonatti da Forlì, anche proprio perché trattava delle grandi congiunzioni che avrebbero presieduto alla nascita delle religioni, prendendo le distanze da queste dottrine, a suo avviso, chiaramente fallaci ed erronee per le incertezze e i dubbi sulla possibilità di stabilire con precisione le coordinate celesti per le variabili della precessione degli equinozi. Inoltre Bonatti aveva lanciato invettive ferocissime contro tutti i teologi, i "tunicati" che lo avevano attaccato per le sue dottrine ardite.

⁹⁷ LUCIO BELLANTI, *Responsiones contra Picum*, Firenze, G. de Haerlem, 1498, libro V, f. 196 e ss.

20. Girolamo Cardano

Le discussioni sulla validità dell'astrologia nel Quattrocento non riguardavano solo il problema se fosse una scienza o mera superstizione, una pericolosa visione magica che poteva accostarla a una astrolatria pagana: se essa fosse anche una cosmologia magica di impronta cabalista la quale si delinerebbe successivamente negli sviluppi del neoplatonismo e dell'ermetismo rinascimentale, contaminati con la cabala ebraica dei secoli XVI e XVII (ad esempio negli scritti astronomici del cabalista cristiano Agostino Ricci⁹⁸ autore del trattato *De motu octavae sphaerae*, dove i cieli si identificavano con le sefirot). Essi riguardavano invece l'assurda pretesa di trovare una conferma di un evento sovranaturale, la Redenzione dell'umanità, nella spiegazione naturale dell'astronomia nei suoi risvolti astrologici.

È evidente in tutte le discussioni che si ebbero tra Quattrocento e Cinquecento, che la teoria congiunzionista dell'oroscopo delle religioni aveva complicato molto la possibilità di una conciliazione tra la verità astronomica e quella rivelata nella Bibbia, nonostante l'ardito tentativo di Pietro d'Ailly. Questo intento non fu tuttavia abbandonato nel Cinquecento. Anche se sembrava che Giovanni Pico avesse fortemente demolito il fondamento scientifico dell'astrologia con la critica

⁹⁸ AUGUSTINUS RICIUS, *De motu octavae sphaerae*, Parigi, Simon Colinaeus, 1521; su di lui cfr. F. SECRET, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Milano-Neuilly-Seine, Arché, 1985 (nuova ed.), pp. 81 e ss.

del concetto di causa aristotelica e della distinzione ontologica di san Tommaso tra causa necessaria *per sé* (Dio) e causa contingente *per accidens* (i cieli e gli eventi terreni), in generale la fortuna della concezione astrologica del mondo non venne meno per tutto il Rinascimento e non si arrestò nonostante le censure e le condanne dei teologi per il permanere presso molti filosofi e scienziati della impostazione del concetto di natura (*physis*) di Aristotele e dei principi matematici dell'astronomia tolemaica.

Pertanto tra la fine del Quattrocento e poi per tutto il Cinquecento tra i filosofi aristotelici fiorirono numerose raccolte di *Geniture* o oroscopi individuali⁹⁹ di principi, papi e re e tra tutte ebbe grande risonanza oltre le raccolte del Gaurico, del Giuntini, quella del medico scienziato e astronomo Girolamo Cardano, anche per le sue disavventure. Egli, sebbene si fosse autocensurato in un primo momento, non mancò poi di pubblicare, dandone una giustificazione, l'oroscopo di Cristo che fu una delle cause principali, ma non la sola, del-

⁹⁹ J.P. BOUDET, *Entre science et nigromance*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2006, in part. cap. VI, pp. 303-325 e dello stesso *Les astrologues et le pouvoir sous le règne de Louis XI*, in *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge* (Actes du Colloque d'Orléans 22-23 avril 1989), éd. B. Ribémont, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 62; E. POULLE, *Oscopes princiers des XIVe et XVe siècles*, in *Astronomie planétaire au Moyen Âge latin*, Variorum Reprints, Aldershot, Ashgate, 1996, pp. VIII, 63-77. Sulla famosa genitura di Agostino Chigi affrescata da Baldassarre Peruzzi nella Sala Galatea (1466) cfr. F. SAXL, *La fede astrologica di Agostino Chigi*, in F. SAXL, *La fede negli astri*, trad. it. S. Settis, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 305-412.

la sua condanna per eresia e blasfemia. Come si legge nel documento dell'Archivio del santo Uffizio, pubblicato da Ugo Baldini¹⁰⁰, l'errore di Cardano è stato non solo di essersi sforzato di attribuire agli astri, ai corpi celesti e al fato, gli eventi sì da negare la provvidenza divina, la libertà umana, la contingenza delle cose e tutte le religioni, ma anche la nascita di Cristo e la sua sapienza.

Questo oroscopo di Cristo comparve nella prima edizione latina dal greco¹⁰¹ del *Quadripartito* di Tolomeo, a Basilea nel 1554, da lui apprestata con un commento a cui egli pensava già da tempo¹⁰², sulla versione dal greco di Antonio Gogava la quale era stata stampata a Lovanio nel 1548. Cardano condivide l'esigenza tutta umanistica di avere un testo attendibile dell'opera di Tolomeo, fino ad allora circolata nella versione latina dal testo in arabo con le interpretazioni dei suoi più famosi seguaci come Albumasar, ma soprattutto accompagnato dalle note del commentatore Alì Ibn-Ridwan. Cardano intende rinnovare la dottrina astrologica riportandola al testo originario greco, restituendo ai lettori la "vera" astrologia di Tolomeo. Egli lo sottrae quindi a tutta la precettistica complessa e bizzarra delle procedure arabe difficilmente giustificabili sul

¹⁰⁰ U. BALDINI, *Cardano negli Archivi del Santo Uffizio*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, M. Baldi e G. Canziani ed., Milano, Franco Angeli, 2003, p. 495.

¹⁰¹ Si veda ora C. TOLOMEO, *Tetrabiblos*, testo greco e trad. it. di S. Feraboli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1983.

¹⁰² G. CARDANO, *In Claudii Ptolomaei de astrorum iudiciis aut ut vulgo appellant Quadripartitae Constructiones, libri IV Commentaria*, Basilea, Enrico Petro, 1554, lib. II, textus 54, pp. 164-166.

piano astronomico. Così Cardano intende riportare l'*iudicium* astrologico su un piano scientifico più rigoroso, ossia matematico, anche se come Tolomeo, afferma che la previsione non pretende di avere una validità necessaria, ma meramente probabile. In tal senso anche come medico, si riallaccia più o meno direttamente all'insegnamento astronomico della Scuola padovana della fine del XIII secolo-inizi del XIV, ossia dell'altro filosofo-medico Pietro d'Abano. Questi nella sua opera di astronomia *Lucidator dubitabilium astronomiae* aveva giustificato con argomenti logici e filosofici centrati sulla concezione dell'*ars scientia* del libro VI, 2-4, 1139-1140 dell'*Etica a Nicomaco*, la possibilità di una conoscenza scientifica del pronostico medico e dell'*iudicium* astrologico come prognosi medica dell'individuo contingente¹⁰³. L'astrologia pertanto si presenta come una *ars*, scienza pratica, strumento di conoscenza attivo capace di guidare l'opera del medico e dell'astrologo e quindi con la sua capacità predittiva, di far emergere almeno in parte la preordinazione nascosta della natura al di sotto degli eventi, come la malattia e la possibilità di guarigione. La pubblicazione dell'oroscopo di Cristo fu tolta dall'edizione postuma del 1578 per le vicende della condanna, ma fu ripubblicata nell'*Opera omnia* di Lione nel 1663 a cura di C. Spon. Cardano pubblicò l'oroscopo giustificandolo con l'affermazione che egli confida-

va che la mente divina avesse voluto, per una qualche ragione, che una genitura così importante fosse divulgata, sebbene affermi prudentemente che "io avendola preparata da venti e più anni, non avevo avuto il coraggio di pubblicarla"¹⁰⁴.

Egli spiega che ha inteso far conoscere l'oroscopo di Cristo perché desidera che tutto il mondo venga a conoscenza di come la sua Natività "fosse ammirabile con il concorso più grandioso di tutti i cieli che significavano pietà, giustizia, fede, semplicità e carità" ma che nessuno doveva pensare che egli volesse dire che sia la divinità in Cristo che i miracoli da lui compiuti, la santità della sua vita e la promulgazione della sua religione, dipendessero dagli astri (*ab astris pendeant*). Invece egli voleva indicare che come "la natura adornò la sua nascita di un temperamento ottimo e di una straordinaria bellezza del corpo, così anche Dio ottimo e glorioso adornò la sua nascita di un'ottima e mirabile costituzione degli astri"¹⁰⁵. Pertanto egli non l'aveva pubblicato nella sua famosa raccolta di *Geniture* ma proprio nel commento al II libro del *Tetrabiblos* che tratta dell'astrologia mondiale, perché l'oroscopo di Cristo assumeva un significato universale che è quello della religione cristiana e pertanto rientrava negli argomenti della astrologia universale del secondo libro di Tolomeo. Ciò che è notevole tuttavia di questa genitura rispetto a quelle precedenti di Albumasar, del Savosarda o di Pietro d'Ailly che

¹⁰³ G. FEDERICI VESCOVINI, *La médecine synthèse d'art et de science selon Pierre d'Abano*, in *Les doctrines de la sciences de l'Antiquité à l'Âge Classique*, ed. R. Rasched et J. Biard, Leuven, Peeters, 1999, pp. 211-236.

¹⁰⁴ G. CARDANO, *De astrorum iudiciis*, cit., lib. II, textus 54, pp. 164-166.

¹⁰⁵ G. CARDANO, *De astrorum iudiciis*, cit., lib. II, textus 54, p. 163.

sono più propriamente oroscopi universali delle religioni e non dei loro fondatori, è che egli descrive proprio l'oroscopo di Cristo sul giorno e l'ora presunta della sua nascita che sarebbe quella del calendario ecclesiastico e cioè il Natale in quanto rappresenterebbe il modello universale di un oroscopo individuale.

Questo atteggiamento più cauto non aveva però contraddistinto quanto aveva scritto in alcune opere che precedono il suo commento a Tolomeo, ovvero nel *De supplemento Almagesti* e negli *Aphorismi*, dove aveva accettato l'idea della corrispondenza tra eventi profani come la nascita dei regni, e delle religioni e i transiti delle grandi congiunzioni. L'inserimento dell'oroscopo individuale di Cristo nel successivo commento del *Tetrabiblos* aveva lo scopo di ridimensionare su fondamenti astronomici razionali la teoria congiunzionista degli arabi, poiché, come tutti gli astronomi più avvertiti prima di lui ritenevano (e non per motivi religiosi o teologici) anch'egli pensava che fosse impossibile stabilire esattamente i periodi delle grandi congiunzioni ed individuare gli eventi particolari che ne dipendevano.

Di questa riforma dell'astrologia tolomaica universale, tentata da Cardano, è dato osservare rispetto alle esegesi condotte dai commentatori precedenti, la semplificazione dell'astrologia mondiale ricondotta ai movimenti generali e universali dell'ottava sfera sulla nona da cui dipendeva la precessione degli equinozi e la leggera variazione annuale degli equinozi e dei solstizi che ne conseguiva. In altre parole la trattazione di Cardano dell'oroscopo di Cristo espunge la casistica

calcolatoria degli arabi delle congiunzioni legate con le triplicità e tutto il sistema, invece, è ricondotto ai quadranti della sfera celeste e al tempo del ritorno del grado 0 dell'Ariete dell'ottava sfera al grado 0 della nona. Questa rappresenterebbe la congiunzione massima millenaria. Tutta la riforma del *Quadripartito* di Tolomeo, detto altrimenti, è discussa da Cardano sulle basi di un calcolo esclusivamente astronomico del moto apparente degli astri, dei pianeti e della precessione degli equinozi. Ne consegue che la nascita di Cristo non è spiegata con i calcoli delle grandi congiunzioni degli arabi e dei loro seguaci latini, ma con le nuove Tavole astronomiche del Regiomontano.

Anche se Cardano si autocensurò più volte nel pubblicare le geniture, la sua opera¹⁰⁶ rivela la difficoltà di trovare un equilibrio tra causalità fisico-naturale che veniva considerata come determinismo del libero arbitrio, e la verità di una religione cristiana razionalmente spiegata secondo l'ortodossia della dottrina del tempo.

I suoi scritti di medico e scienziato parevano più inclinare sul piano della natura che su quello della religione rivelata e sembravano confinati nell'ambito della pura fede. Inoltre la sua opera viene a collocarsi in piena lacerazione dell'universalismo cristiano per l'affermarsi della Riforma luterana con le conseguenti chiusure dogmatiche delle Chiese, con

¹⁰⁶ A. GRAFTON, *Il signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, trad. it. Bari-Laterza, 2002 e per altre interpretazioni A. INGENO, *Nuovi studi sull'opera di Cardano*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 9-18.

il costituirsi del Santo Uffizio e dei Tribunali dell'Inquisizione moderna. Pertanto la difficile conciliazione che i filosofi, e i teologi medievali avevano tentato sulla base della dottrina aristotelica delle cause strumentali e seconde, accidentali e contingenti (come aveva elaborato anche San Tommaso), di contro alla causa universale *per sé*, valida per la causalità divina, viene a cadere completamente. Ciò accadrà non solo per l'affermarsi di una concezione demiurgico magico della dignità dell'uomo, sottratta alla necessità materiale, dei filosofi neoplatonici ed ermetici del Rinascimento, ma soprattutto a motivo della dissoluzione della concezione del cosmo chiuso di Aristotele in sintonia con l'astronomia di Tolomeo sulla quale si fondava la sua dottrina astrologica, dovuta alla rivoluzione astronomica di Galileo e all'affermarsi della meccanica newtoniana.

Tuttavia poiché l'astronomia geocentrica dell'*Almagesto*, su cui era stato costruito l'edificio teorico dell'astrologia del *Quadripartito*, rispondeva esattamente mediante il geniale artificio geometrico degli eccentrici e degli epicicli, all'apparenza dei fenomeni, anche se l'ipotesi geocentrica era sbagliata, la validità delle Tavole celesti di Tolomeo, corrette successivamente, non venne mai meno nei secoli moderni. Le previsioni dell'astrologia, fondate su una millenaria tradizione religiosa e scientifica, proseguirono il loro cammino nel futuro dell'umanità. Esse continuarono a rispondere alla esigenza dell'uomo di conoscere il futuro, nella sempre più generale incertezza degli orizzonti universali del suo agire, di cui egli rimaneva l'attore principale radicato sulla terra: disciplina ancor più

avversata e denigrata, ma anche strenuamente difesa dai suoi sostenitori sulla base di queste antiche tradizioni scientifiche e religiose, e sulle conferme empiriche dei suoi cultori.

Understanding the History of Astrology (and Magic) Accurately: Methodological Reflections on Terminology and Anachronism

H. Darrel Rutkin

Unit for History and Philosophy of Science,
University of Sydney
(Australia)

1. Introduction: Grinding New Conceptual Lenses

Understanding the history of astrology accurately as 20th- and 21st-century historians of science, philosophy, religion, politics and culture poses a complex range of challenges—conceptual and contextual—some of which will be explored in what follows. Many more will be explored in my soon to be forthcoming monograph, *Reframing the Scientific Revolution: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, volume I of which, *Structures: 1250-1500*, will soon see the light of day.¹ The twenty some-odd years of

¹ This essay is very deliberately lightly footnoted. There should be enough information in the text to track down every relevant source. Otherwise, I give more specific information in the footnotes. Many of the references can also be found in my *Astrology*, in *The Cambridge History of Science, Vol. 3: Early Modern Science*, eds. L. Daston and K. Park, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 541-61, and in my monograph.

working on this material has inspired these reflections and I sincerely hope that others will find them useful. The entire process has unfolded as a series of increasingly refined approximations, tacking back and forth between big picture issues and detailed treatments of particular people and institutions within their broader socio-political and religious contexts and structures, all of which require focused attention.

To grasp astrology accurately in its proper historical perspective, I have found that we should first identify and correct for two broader distorting modern biases drawn from a fundamentally anachronistic, yet still virtually ubiquitous understanding of astrology's complex range of places within the premodern map of knowledge. Since the various focuses of conceptual lenses seem mainly to be ground, as it were, on the basis of fundamental distinctions and disciplinary configurations, I will endeavor to replace these outdated historiographical lenses with new more accurate ones, ground in accordance with three fundamental premodern conceptual structures.

Before we can see more clearly, however, we must first remove the distorting older spectacles. To know both which lenses distort and how to properly grind new ones, we must be keenly aware of when we are using actors' categories and when we are imposing modern distinctions on the past. Getting the right focus is particularly difficult when past disciplinary configurations resonate strongly with modern assumptions and/or prejudices, which we then tend—usually unconsciously—to read back into the past. I hope

that the analysis adumbrated here and developed in detail in my monograph will provide a new more accurate prescription for use in future investigations, allowing us to see in sharper focus both the broader patterns and the many specific details of past conceptual and disciplinary structures related to the history of astrology. Therefore, close attention to the range of terminology and its respective conceptual referents will be a central concern in what follows.

2. Deconstruction

I will first simply—and proscriptively—identify two of the more problematic conceptual structures pervading the historiography that should be removed (or at least set aside) at the very beginning. First, a fundamentally anachronistic disciplinary configuration. In modern scholarship, astrology is almost always closely associated with the other so-called ‘occult sciences’, especially magic, alchemy and the kaballah, as we find it in numerous influential studies by (among others) Wayne Shumaker, Brian Vickers and Brian Copenhaver. This presumed configuration with the occult sciences is, although not entirely mistaken, deeply problematic conceptually—unless skillfully nuanced—when applied to astrology ca. 1250-1800. For similar reasons, the same applies for including astrology

within the Hermetic and/or Esoteric traditions as well.²

Whether called the Hermetic, Occult or Esoteric traditions, which are essentially progressive variations on a theme, the same strictures apply. Accurately historicizing these terms is required, but very difficult to achieve, especially if we are dealing with a broader audience or one of non-specialists, that is, most readers. At this point, my suggestion is to reject these overarching framing terms altogether, at least for the present, unless they are properly delimited and solidly historicized, as in the introduction to Daniel Stolzenberg’s recent *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

In my view, our understanding is fundamentally compromised and/or distorted by predisposing it from the very beginning in a way that deeply influences and orients both a broad range of further assumptions and the related ‘natural’ questions to ask, especially when some sort of deeper unity (if not fundamental identity) among these disciplines is also assumed. This is particularly problematic when modern scholars begin by assuming—as in Keith Thomas’s classic *Religion and the Decline of Magic*—that astrology is somehow a part or subset of magic.

² Frances Yates coined the term <<Hermetic Tradition,>> which has since been severely criticized. Antoine Faivre, Wouter Hanegraaff and Kocku von Stuckrad are three of the most significant writers who have brought the “Esoteric Tradition” to prominence.

For now, we will simply not make any assumptions along these lines, highlighting astrology's configuration with other disciplines as a question to ask and historicize rather than an assumption to make *a priori*, based on our modern (or postmodern) map of knowledge with its characteristic conceptual and disciplinary structures. We should verify, refine or reject entirely this configuration of astrology with the 'occult sciences' based on both its accuracy and its related utility for characterizing the premodern map of knowledge. The first steps in reconstruction must be taken carefully, since the basic patterns established early on become a foundation for all that follows. To shift the metaphor again: as with conceptual lenses, each distortion tends to compound the next. To clarify these issues, I will explicitly discuss astrology's relationship to magic and divination by focusing on two paradigmatic practices in particular: [1] predicting the future (in relation to divination), and [2] making images or talismans (in relation to magic).

The second conceptual structure to be set aside and brought up for review is the equally pervasive historiographic distinction between 'natural' and 'judicial' astrology. Although this may end up being a useful distinction, we must first clarify what it actually means and trace its existence up to and beyond its modern use in Ephraim Chamber's *Cyclopedia* article "Astrology" of 1728 (162-63). By contrast, Francis Bacon did not use this distinction in his 1623 proposals for astrological reform in the *De augmentis sci-*

entiarum (III.4).³ We find it in a recognizable form, however, in Rule IX of the *Index of Prohibited Books* from 1564 on.

In normal premodern usage, all astrological predictions—whether relating to a person's nativity or revolution, the weather, medicine or political events—were called astrological *judgments* (*iudicia*), and thus in some real sense may be called 'judicial astrology'. We can see this as early as the 1260s in the *Speculum astronomiae*,⁴ but also in the work of Placido Titi, professor of astrology at the University of Pavia, who makes this very point (among others) in the mid-17th century.⁵ Likewise, astrology's causal 'naturalness' vis-à-vis its legitimacy (or otherwise) will also be discussed extensively in my monograph. In the meantime, we will set this distinction aside along with astrology's configuration among the occult sciences, removing them both (at least for the time being) from our interpretive frame-

³ FRANCIS BACON, *De augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding et al., 14 vols., London: Longmans, 1857-74; repr. Stuttgart, Frommann, 1963, 1: pp. 554-60.

⁴ *Secunda magna sapientia, quae similiter astronomia dicitur, est scientia iudiciorum astrorum* [...] III.2-3 in the text with translation printed in PAOLA ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht, Kluwer, 1992.

⁵ PLACIDO TITI, *Tocco di paragone*, ed. Giuseppe Bezza, Milan, Nuovi Orizzonti, 1992, ch. 6, «Il titolo di giudiziaria si conviene ad ogni scienza», pp. 50-54. The *Tocco di paragone* was originally published in Pavia in 1666. I discuss Titi in volume III of my monograph.

work in order to assess their value. They will not be missed, nor their consequent built-in confusions. By the end of volume II of my monograph, we will have a much better sense of their utility or otherwise.

3. Reconstruction

Having removed the old distorting spectacles and set them aside, the first step of reconstruction will begin by identifying and grinding the basic framing structures for new interpretive lenses as deeply informed by the three following fundamental distinctions and configurations. Not superimposed on the historical material by questionable modern understandings or misunderstandings, these structures, rather, derive from within the patterns of premodern natural knowledge. More accurately reflecting our premodern actors' conceptual categories, we may thus perceive them more accurately. This principle is at the core of my historicizing methodology, and will permit, I hope, a more accurate 'thick description' of the material in question. In my view, accurate descriptions of sufficient 'thickness' are utterly essential for accurate broader historical discussions.⁶ For now, I will simply indicate the basic conceptual framing structures in order to

⁶ As far as I know, Clifford Geertz coined the term «thick description» and used it to marvelous effect in many of his numerous writings. For a useful introduction, see his *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.

properly orient what follows. The first will also require a digression on terminology and anachronism.

The first conceptual structure involves the most basic terminology, namely, the term 'astrology' itself, and concerns the utterly fundamental distinction between what we call 'astronomy' and 'astrology'. This fundamental conceptual distinction is found in what came to be its classic formulation in the first chapter of Ptolemy's foundational text for this entire tradition of 'scientific astrology', namely, the *Apotelesmatika*, *Tetrabiblos* or *Quadripartitum*, which was composed in the middle of the 2nd century C.E. and has had an extraordinarily influential international *Nachleben*. In brief (and to be refined), 'astronomy' (that is, mathematical astronomy, as opposed to physical astronomy) is concerned primarily with analyzing and predicting the *motions* of the luminaries (the sun and moon) and the planets, whereas 'astrology' treats their *influences* or *effects* on the earth itself, its atmosphere and inhabitants.

Ptolemy used the same overarching descriptive phrase to refer to both, namely, "foreknowledge through the science of the stars" ("prognostikon tes astronomias"). In fact, both of the terms *astronomia* and *astrologia*—in Latin, Greek and numerous vernaculars—were normally used interchangeably throughout the entire premodern period to refer to *both* of the intimately related but conceptually distinct parts of the overarching category «the science of the stars», which is how both 'astronomia' and 'astrologia' should usually be translated. We

distinguish them today (and have for some time now) as ‘astrology’ and ‘astronomy’ employing a distinctive terminology. This does not mean, however, that the premodern actors confused the disciplines because they used the same term to refer individually and collectively to both major parts, as is sometimes claimed in the scholarship. From Ptolemy on, the disciplinary distinction both conceptually and in practice was well understood.

The two other essential framing structures for our new conceptual spectacles derive from two disciplinary configurations, one of which situates astrology within the broader realm of natural knowledge; the other differentiates astrology’s practical dimension. In addition to revealing astrology’s normal locations within the premodern map of knowledge, the first disciplinary configuration also serves to situate astrology within one of its most important institutional locations, the premodern university, where it was studied, taught and passed down as ‘normal science’ in Europe from generation to generation for roughly 500 years from the 13th throughout the 17th century. As I have argued elsewhere, astrology was integrally configured within three fundamental scientific disciplines, namely, mathematics, natural philosophy and medicine, in which it was studied and taught at the finest European universities. We can see this clearly in the University of Bologna’s 1405 statutes and in much other corroborating evidence.

The third and final fundamental structure is the four types of astrological praxis: revolutions, nativities, elections and interroga-

tions. Revolutions were concerned with large-scale changes, including in the weather, the harvest and state affairs. This was a major feature of the annual prognostications found in almanacs and elsewhere, and included the doctrine of great conjunctions. Nativities, on the other hand, involved the astrological configuration at a person’s birth, and is thus related to issues involving fate. Interrogations entertained questions on a broad range of topics, including personal, medical and business affairs, for which the astrologer would erect a horoscope for the time the question was asked. Finally, elections determined the most favorable moment to begin an enterprise or perform an activity, such as crowning a ruler, passing the baton of command to a general, or laying the cornerstone of an important building, including Saint Peter’s in Rome or the Fortezza da Basso in Florence. Elections also included the controversial practice of making astrological images or talismans. These practices all required the erection and interpretation of horoscopes.

Finally, if we begin by importing a typical view of modern-day astrological thought and practice, we will also have started off on the wrong foot, introducing at the outset significant conceptual distortions, especially if we have in mind the sorts of low-level practices found in daily newspaper ‘horoscopes’, a 20th-century innovation. I also make a fundamental distinction between practical astrology and astrology’s natural philosophical foundations that is developed at length in my monograph. Both are fundamental to a complete understanding,

but to explore this here in its proper depth would take us too far afield⁷.

4. Terminology and Anachronism (1): Astrology and Astronomy

A crisp, clear and accurate grasp of terminology is essential to the success of my study. A central feature of what makes astrology in all its ramifications difficult to clearly understand for modern scholars is the complex interplay between [1] trying to understand the premodern material in its own terms, and [2] trying to understand, discuss and explain it in an accurate manner as a 21st-century historian. Both poles are crucial for a sound understanding: we need first to accurately understand the premodern terminology and related conceptual structures in their own terms, and then we must be able to communicate these structures accurately in a modern historically sound and conceptually clear idiom.

To engage with this question more deeply, we should examine one of the earliest and clearest terminological distinctions along modern lines, namely, that between astronomy and astrology. In the proem to his *Disputations against Divinatory Astrology* published in 1496, Giovanni Pico della Mirandola distinguished astronomy from as-

trolgy in order to preserve and protect astronomy by isolating and rejecting astrology. Here Pico stamped the traditional conceptual distinction with a clear and distinctive terminology, although he was not the first to do so. I should emphasize that Pico's construction of the two disciplines and their relationship also intended to afflict astrology with a profoundly negative evaluation that is also distinctively modern.

As already noted, both before and after Pico, the same terms—either *astronomia* or *astrologia*—were normally used interchangeably to refer to *both* parts of the science of the stars, what *we* differentiate terminologically as “astronomy” and “astrology,” and usually also (following Pico) with a negative valence for the latter. This situation raises some interesting issues (and tensions) concerning terminology and anachronism, and the importance of clarifying what our usage will be and why.

Confusion easily arises because the very same terms can be used in both modern and premodern contexts, but often with significantly (if not always starkly) different conceptual referents with their respective semantic fields. Thus, both modern and premodern usage, once identified and clarified, can more easily be sharpened and refined. Likewise, such awareness can also help us identify characteristically premodern terminological and conceptual structures, and thus trace how they remain continuous and/or transform over time in the complex long-term transition from premodern to modern and now postmodern usage. «Motion» and «mathematics» are two further in-

⁷ In the meantime, see my *Astrology and Magic*, in *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. I. M. Resnick, Leiden, Brill, 2013, pp. 451-505.

structive examples that are both particularly subject to inadvertent conceptual slippage due to what I like to call ‘interparadigmatic refraction’. The result is somewhat akin to walking on conceptual ice, some areas of which are thicker than others, but all of which are extremely slippery. I will discuss mathematics briefly below.

I would now like to introduce what I find to be a useful distinction regarding anachronism, namely, that between terminological and conceptual anachronism, which I will illustrate by exploring the term ‘astrology’ itself in relation to both its premodern and modern usages. The main goal is twofold: [1] to understand the premodern conceptual structures and their proper terminology, and [2] to agree on how we should talk about astrology in a historically and conceptually sound manner. If we can do this successfully with such fundamental concepts and terminology, we will then be on a much more solid footing. At the very least, we should energetically strive to be as conscious and explicit as possible about both terminological and conceptual issues.

The terminological issue arose for me pointedly in a recent correspondence with David Juste, an increasingly significant historian of medieval astrology. In a review of his superb recent book on the Alchandreana, I expressed strong reservations about calling the onomantic techniques articulated there ‘astrological’, preferring instead a descriptive circumlocution, such as «a numerologically-based type of divination with an astrologizing veneer». In the Alchandreana, a ‘horoscope’ is constructed based on the

numerological interpretation of a person’s name, which is then translated into recognizable astrological elements, for example, planets, signs and lunar nodes. Thus, numerology is the basis for the divinatory practice, not the location of actual planets in the heavens and their influence and effects on earth, which are for me the essential elements required for a practice to be called ‘astrological’ or ‘astrology’ proper.⁸

Juste countered my arguments by noting [1] that these authors themselves called their practice “astrology,” and [2] that these texts occur in company with other uncontroversially astrological texts. Thus, *my* usage is anachronistic, imposing my modern categories and definitions on the premodern material. Thinking these issues through inspired the distinction between conceptual and terminological anachronism, a prime example of which arises with the term “astrology” in itself, relating our normal contemporary usage to—and distinguishing it clearly from—Ptolemy’s classic formulation in *Tetrabiblos* I.1.

Nicolas Weill-Parot recently offered a valuable distinction between addressative (destinatif) and non-addressative magical (and other) practices.⁹ Although it is com-

⁸ DAVID JUSTE, *Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d’origine arabe (Xe siècle)*, Leiden, Brill, 2007, reviewed in «Early Science and Medicine», XIII, 2008, pp. 507-9.

⁹ *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): ‘Astrological Images’ and the Concept of ‘Addressative’ Magic*, in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*,

posed entirely of modern terminology, it is still extremely useful because “addressative” refers in a value-neutral manner to practices directed toward any sentient being, whether angel or demon, daemon or spirit. Non-addressative practices, on the other hand, do not involve sentient beings. Weill-Parot notes that he coined the term precisely for its analytic value, fully recognizing that it is terminologically anachronistic. Thus he provides a modern terminological distinction to clarify a premodern conceptual distinction. Likewise, Brian P. Copenhaver’s prescriptive distinction between amulets and talismans is very useful, despite its self-conscious terminological anachronism.¹⁰ It is valuable precisely because it can clarify for us an important premodern conceptual distinction that did not also possess such a useful terminological distinction.

5. Terminology and Anachronism (2): Astrology, Mathematics and Magic

I will continue discussing terminology, now concerning astrology in relation to mathematics, magic and divination, a notoriously tricky but valuable undertaking. This issue is significant with respect, both, to fully grasping the historical material under

eds. J.N. Bremmer and J.R. Veenstra, Leuven, Peeters, 2002, pp. 167-87, esp. p. 169 ff.

¹⁰ *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», XXXVII, 1984, pp. 523-54 at p. 530.

consideration, and for straightening out and clarifying basic structures in the historiography.

In studying magic in relation to astrology, we must first ask what we as early 21st-century historians mean by these terms, which will inevitably inform our interpretation of what the premodern actors understood by them. Both must be carefully distinguished. In fact, the more conceptual space we can open up between *our* 20th and 21st-century configuration of the map of knowledge and *their* 13th- to 18th-century concepts and categories, problems and practices—and respective terminology—the sharper our ability to understand both astrology and magic will become. The main goal is to encourage and facilitate clarity, in large measure by minimizing conceptual slippage or muddiness, which, in any case, is not fully preventable. This is particularly tricky when we currently use the same terms that they did, and even moreso when there is significant conceptual overlap in the respective semantic fields, but also revealing and characteristic differences.

In the historiography, we throw around the terms “magic” and “astrology” as if we all know what we mean—and that we all mean the same things—by these simple sounding terms that refer to complex, multifold and richly historically-conditioned semantic fields. Furthermore, we often blithely call “magical” thought or behavior what our historical actors would strenuously object to having so described, as we will see just below in discussing Roger Bacon. Although Marsilio Ficino’s late 15th century *De vita* is often called a seminal text for Renaissance magic and its theoretical

or philosophical foundations, Ficino himself did not primarily represent it as such, but, rather, as both part of a medical text for the health of scholars and as a commentary on particular texts by Plotinus, the late antique Neoplatonist. Most premodern thinkers—at least in the 13th through 15th centuries—did not go out of their way to describe what they were doing as magic, which was normally used as a term of accusation and/or abuse, given that it was usually closely associated with demons, heretics and illegitimate superstitious practices of various sorts.¹¹

Giovanni Pico della Mirandola was a glaring counterexample for the late 15th century with his enthusiastic promotion of what he explicitly called «natural magic» in his *Oratio, Conclusiones* and *Apologia* of 1486-87. Although we would call part of what Ficino discusses ‘magic’, namely, his treatment of images or talismans, he rarely does; and when he does, he almost always does so in an evasive manner. One of Ficino’s tactics is to always retain ‘deniability’, particularly by using the apotropaic motto, “I describe, I do not approve” (*narro non probo*), in relation to talismans.

The upshot is that we need to be acutely sensitive to both the significant and the subtle differences in our historical actors’ thought—both to the terminology and to the underlying conceptual content and structures—even (and especially) if we are considering more than

one person who wrote and acted in the same historical milieu. The fewer unexamined assumptions we import, the more likely we are to see the historical material more accurately and in sharper focus. In the rest of this essay, I will illustrate the general point by briefly discussing a few relevant cases where our 20th- and 21st-century terminology and conceptual referents relate complexly—and sometimes problematically—with premodern usage.

As a first approach, we should clarify the complex semantic fields of what we call astrology and magic. Then we can more crisply and soundly approach the historical material and thus compare and refine our definitions. Even such a basic question as what we mean when we use the terms ‘astrology’ and ‘magic’ is not particularly clear, and it is rarely consistent between scholars, as we can amply see in the historiography. We need to reconstruct these relationships in their own terms, concepts and practices—and as particularized by individual writers—and to stop projecting our contemporary distinctions and constructions onto the past, at least as much as this is possible.

A useful focus related to both astrology and magic is ‘mathematics’, where both contemporary scholars and our premodern actors often use the same (or a closely related) term to refer to what is in many respects an intimately related, but also a significantly different conceptual field, albeit with much overlap. In the premodern period, mathematics (or the *quadrivium*) referred to the four main mathematical arts: arithmetic, geometry, *astronomia* and music. Although we do not normally think of music as a mathematical art, anyone who has studied music theory even superficially knows

¹¹ The classic study is Dieter Harmening, *Superstitio: Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zu kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, E. Schmidt, 1979.

well that there is a significant mathematical component.

But when *we* think of mathematics, we would not naturally think of ‘astrology’ in any respect as part of its semantic field. Nevertheless, this was the case in the premodern map of knowledge, and it was institutionalized in medieval and early modern university education, where astrology was taught as a normal part of the scientific curriculum in three distinct disciplines: [1] in the mathematic’s course, which was called alternately «*mathematica*», «*astronomia*» or «*astrologia*», as the sister science of the stars along with mathematical astronomy. It was also taught [2] in the natural philosophy course, with core texts by Aristotle, and [3] in the medical course, with core texts by Galen. It is also well known that astrologers were often referred to simply as «*mathematici*», even in antiquity. Thus, the similarity of terminology without a clear historical understanding can easily lead to significant conceptual slippage with its resultant confusions.

6. Roger Bacon on Mathematics, Astrology and Magic

Next I would like to briefly describe the terminological and conceptual nexus in Roger Bacon’s *Opus maius* of the mid-1260s and related texts concerning his use of what we would call astrology and magic, beginning with his fundamental distinction between what he

calls true and false mathematics (*vera et falsa mathematica* or *mathesis*).¹² For Roger, true mathematics embraces astrology as a legitimate mode of knowledge and practice, for which he also provides his famous geometrical-optical analysis of celestial influences as its natural philosophical foundations. For Roger, true astrological mathematics has significant benefits both for individual human beings (including in medicine) and for the Church overall. Roger is also careful to argue that true astrology does not impinge on human free will or imply necessity in nature, both of which, by contrast, he explicitly characterizes as a part of false magical astrology.

Roger associates this bad astrology—explicitly called ‘magic’ or ‘magical’—with false mathematics. In fact, this illegitimate astrology is one of the five types of what Roger calls magic (pp. 239, 24–240, 8): [i] «*mantike*», which is divination; [ii] mathematics, which is astrology with predictive certainty, and thus the undermining of free will; [iii] «*maleficium*», which deliberately does or intends harm; [iv] «*praestigium*», which makes illusions, optical and otherwise; and [v] «*sortilegia*», the casting of lots, which is often misleadingly translated as sorcery. In this configuration, Roger follows Hugh of St Victor.

Furthermore, Roger offers another fundamental distinction within this same conceptual nexus, that between what we

¹² The main texts are *Opus maius*, book IV (Bridges ed., vol. 1), and Bacon’s edition of the pseudo-Aristotelian *Secret of Secrets*.

might transliterate as judicial vs. operative astronomy («*astronomia iudiciaria et operativa*»), which is very different than our normal but problematic distinction between natural and judicial astrology (*Sec. sec.*, ed. Steele, p. 3, 1-3). It also relates closely to what *we* call astrology and magic. First Roger discusses the four branches of true mathematics: arithmetic, geometry, «*astrologia*» and music. Then he explicitly subdivides what *he* calls «*astrologia*» into «*astronomia iudiciaria et operativa*». «*Astronomia iudiciaria*» (which we should refrain from simply translating as ‘judicial astrology’, at least in the first instance) refers to knowledge-based astrological practices deriving from its four canonical types, namely, revolutions, nativities, interrogations and elections. It is primarily concerned with the making of astrological interpretations or ‘judgments’.

‘Operative’ astrology («*astronomia operativa*»), on the other hand, concerns operating, doing or acting by means of the science of the stars. Elsewhere, Roger further divides operative astrology into two main parts, namely, those dealing with what he calls the words and works of wisdom («*verba et opera sapientiae*»), with the latter (i.e. the *opera*) referring specifically to talismans, which Roger (and others) call «*imagines*». The former refer to the words and their power uttered in various contexts, including in relation to talismans to increase their potency. Both are performed in relation to astrological timing or elections, of which «*imagines*» are an explicit sub-part.

7. Thomas Aquinas on Astrology and Divination

I would also like to briefly introduce the configuration of knowledge and practice in Thomas Aquinas, who distinguishes sharply between legitimate astrology and illegitimate divination, even though *we* often call astrology a type of divination, since they are both concerned with predicting the future. Thomas’s distinction concerning knowledge and praxis in *Summa theologiae* II.^a II.,^{ae} Questions 92 to 96 (composed around 1270) relates directly to Roger’s last distinction between «*astronomia iudiciaria*» and «*operativa*», although Thomas does not use this terminology.

The knowledge part discussed in Questions 92 to 95 concerns astrology and divination with respect to legitimate and illegitimate techniques for foreknowing and predicting what will certainly or likely happen in the future. Because they rely on causal knowledge, Thomas considers both of what we call astronomy and astrology to be legitimate. Astronomy admits certain knowledge and astrology conjectural, or what we would call probable knowledge. Although Thomas refers to each separately as «*astronomia*», he clearly distinguishes each conceptually and in practice. Neither should be called divination, he emphasizes, which does not make predictions based on causal knowledge, but instead relies on demons. He enumerates several examples, including augury and pyromancy.

With legitimate and illegitimate practices for foreknowing and predicting the future thus differentiated, and with astrology characterized as legitimate, Thomas turns to talismans («*imagines astronomicae*») in Question 96, which he in no way considers legitimate, except insofar as their matter has its own elemental qualities and virtues. Thomas's rejection of talismans also relates to the significantly different but closely related contemporary analyses in Albertus Magnus's authentic works and in the deliberately anonymous and most likely pseudonymous *Speculum astronomiae*.¹³ Nevertheless, Thomas's, Albert's and the *Speculum astronomiae*'s analyses—as well as Roger Bacon's—are all articulated within the same framework of natural vs. demonic action or causation. This is a fundamental distinction for determining a practice's legitimacy or otherwise, as is the protection of free will vis-à-vis the certainty of prediction, and the resultant implications for necessity in nature. In fact, Roger Bacon, Thomas Aquinas, Albertus Magnus and the author of the *Speculum astronomiae* all embrace astrology as a legitimate mode of knowledge if practiced within these bounds. We can now see more

¹³ I discuss Albert and the *Speculum* more fully in my *Astrology and Magic*, in *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. I.M. Resnick, Leiden, Brill, 2013, pp. 451-505. For an extraordinarily insightful and thorough study on talismans in the medieval period, see NICOLAS WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

clearly that a close attention to terminology and its conceptual referents concerning both modern scholarly and our premodern actors' usage is crucial for attaining an accurate historical understanding of astrology, magic and divination.

8. Conclusion: Astrology vis-à-vis Magic and Divination.

These issues of terminological and conceptual anachronism are thus central to both an accurate understanding of the premodern material and to a scholarly discussion thereof that is as clear and accurate as possible. To further complicate matters, I have found that individual thinkers—even in the same place at the same time—can have significantly different views on the very same subjects, as one finds in both the 13th- and 15th-century figures discussed so far. This is as much the case for the deeply influential writings of Albertus Magnus and his most famous student, Thomas Aquinas, in the 13th century as it is for Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola in the 15th. Thus we should always try to 'localize' our interpretations, first, in an individual thinker's writings, and then in comparison with others. Only then will we have a properly thick and accurate terminological and conceptual basis to accurately trace trends and make comparisons over broader periods of time.

Although it is highly unfortunate, I have repeatedly found in the current state of scholarship that one should assume—

especially when treating both astrology and magic (either individually or in relation to each other)—that very little of the historiography is fully reliable (with a handful of notable exceptions). Therefore, all statements and especially broader conclusions need to be checked against the evidence from primary sources, thus allowing us to build interpretations on more solid foundations. Towards this end, I encourage the practice of thick description with its concomitant extensive citation and translation of primary sources as being much more valuable than the normal practice of summaries, however incisive they may be. Being able to accessibly evaluate an interpretation is essential at this stage of the historiography of both astrology and magic, and thus also of their relationship.

The upshot of this methodological discussion is that I attempt in all three volumes of my monograph to accurately grasp how a range of influential thinkers in the 13th through 18th centuries understood and used, developed and reformed, criticized and/or rejected astrology and its natural philosophical foundations in their various contexts: conceptual, institutional, religious, socio-political and cultural. I am emphatically *not* trying to understand what they thought about what *we* think astrology is (obviously!—but it still needs to be said); rather, to learn from them what *they* thought it was and how it worked. Thus, we first need to reconstruct their views as accurately as possible and as fully as necessary (or possible) in order to attain an adequate understanding.

In other words, the texts we possess are the best approximations we have to anthropological informants, since the past is indeed a foreign country. On the basis of their ‘reports’, I offer in my monograph a reasonably thick description of premodern concepts, categories and practices relevant to our historical actors’ views on astrology and magic. To this end, I focus in volumes I and II on two primary issues: [1] predicting the future (concerning knowledge and divination), and [2] making talismans (concerning operations and magic) at two significant historical “moments”: [1] 1250 to 1280 (vol. I), and [2] 1480 to 1500 (vol. II).

Fortunately, we possess many texts in which the premodern actors tell themselves or each other—and thereby tell us—what they themselves were thinking. These circumstances strongly encourage the readers of this essay and/or my monograph to set aside as far as possible his or her ‘knowledge’—including assumptions, visceral reactions, sympathies and antipathies—of what *we* think about astrology in the early 21st century within our post-Newtonian and post-Einsteinian mental universes and, in an open-minded leap of historical imagination, try to understand what smart people in the past (in the West) thought about astrology and its natural philosophical foundations within *their* premodern, fundamentally Aristotelian, Ptolemaic and Galenic mental world.

L'attraction magnétique entre influence astrale et astrologie au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)

.....
Nicolas Weill-Parot

Université Paris-Est Créteil

Centre de recherche d'histoire européenne

comparée (CRHEC)

(France)

1. L'influence astrale comparée à la force magnétique

Une comparaison très célèbre de l'astrologue juif persan Messahalla (v. 762-815), est répétée par les auteurs arabes et latins :

L'œuvre des planètes en ce monde est donc semblable à <celle qui met en jeu> la pierre d'aimant et le fer, parce que de même que le fer est attiré par cette pierre à une distance connue [*nota*], de même toute créature et toutes les choses qui sont sur terre sont produites [*efficiuntur*] par le mouvement des planètes [...]¹.

Ce passage du premier chapitre du *De ratione circuli*, traduit en latin au XII^e siècle par

¹ « Simile est ergo opus planetarum in hoc mundo lapidi magnetis et ferro, quia sicut subtrahitur ab hoc lapide ferrum per notam longitudinem, ita omnis creatura et universa quae sunt super terram efficiuntur a motu planetarum [...] » (MESSAHALLAC, *De ratione circuli*, in Iulius Firmicus Maternus, *Astronomic[on] libri VIII*, éd. Nicolaus Pruckner Basel, Johannes Hervagius, 1551 : c ap. 1, p. 115r).

Jean de Séville, était appelé effectivement à devenir un *topos* dans les développements sur l'influence astrale dans le monde latin comme dans le monde arabe. L'astrologue Albumasar, mort en 886, dans le *Liber introductorii maioris ad scientia iudiciorum astrorum*, développe cette idée lorsqu'il explicite les trois manières dont une chose agit sur une autre à travers un intermédiaire (*medium*). Dans la version de Jean de Séville révisée par Gérard de Crémone, telle que la présente Richard Lemay dans son édition, est ainsi expliqué qu'il y a d'abord l'action humaine par la volonté : un homme peut mouvoir une première chose qui, à son tour, en meut une deuxième ou bien il peut jeter un corps au loin qui entre en contact avec d'autres corps. Vient, en deuxième lieu, le cas du corps qui agit « par sa nature propre sur d'autres corps à travers un milieu intermédiaire (*medium*) proche », comme le feu qui chauffe l'eau à travers le récipient qui la contient. Enfin, la troisième manière où la comparaison avec l'attraction magnétique est développée :

Et le troisième mode est celui qu'effectuent certains corps célestes par leur propre nature sur d'autres choses à travers un milieu lointain. Et c'est comme la pierre d'aimant qui meut le fer par sa nature propre et l'attire à lui à distance et par l'intermédiaire de l'air, en raison de ce qu'il y a en cette pierre de nature motrice du fer et attractive de ce dernier, et parce qu'il est dans la nature du fer de recevoir le mouvement de cette pierre et d'être attiré

à lui à cause de son lien (*propter continuationem*) par nature avec elle².

Albumasar poursuit son développement sur l'aimant en évoquant l'attraction à travers d'autres *media* comme le bronze³. Et il ajoute que de nombreuses substances et médecines produisent une semblable attraction sur d'autres corps selon la proximité et l'éloignement⁴. Il précise alors :

C'est donc de cette manière que les corps célestes meuvent les corps terrestres et les changent et les

² « Et tercius est quod faciunt quedam corpora per naturam suam in aliis per medium longinquum. Et est sicut lapis magnetis qui per naturam suam movet ferrum et trahit ipsum ad se ex longitudine et per medium aeris, propter illud quod est in illo lapide de natura movendi ferrum et attrahendi ipsum, et propter illud quod est in natura ferri de receptione motus ex lapide et attractione ad se propter continuationem eius ipsi per naturam. » Ab Ma'sar al-Bahl (ALBUMASAR), *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, éd. Richard Lemay, vol. VI, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995 : Tr.I, diff. 3 [version de Jean de Séville révisée par Gérard de Crémone], p. 409.

³ « Et movet iterum hic lapis ferrum per reliquas species quas nuper diximus. Quoniam quando est inter ea medium propinquum, sicut aes aut simile ei, tunc ipse movet ipsum et attrahit ipsum ad se, et quando tangit ipsum, etiam movet ipsum et adheret ei. Et fortasse movet ferrum quod adheret lapidi illud quod vadit ad ipsum. Movet ego et trahit secum illud quod continuatur cum eo aut appropinquat ipsi ex genere suo per illud quod sit in ipso in illa hora de virtute nature illius lapidis » (*ibid.*, p. 412-413).

⁴ « Et inveniuntur res multe ex substantiis et medicinis que per naturam suam faciunt in quibusdam corporum motum et attractionem ad se secundum propinquitatem ab eis et longitudinem » (*ibid.*).

transforment et les dissolvent alternativement. Et il en est ainsi en raison de ce qu'il y a dans les corps célestes de vertu qui meut et change et dissout les corps terrestres, et en raison de ce que, dans les corps terrestres, il y a de capacité à recevoir (*de receptione*) le mouvement le changement et l'altération à partir du mouvement des corps supérieurs et de leur lien par nature⁵.

Albumasar a donc développé la comparaison de Messahalla en la précisant. Au XII^e siècle, Guillaume de Conches, dont on sait aujourd'hui qu'il est tributaire non seulement (et de manière massive) de la tradition latine antérieure, mais aussi, comme l'a montré Barbara Obrist, de sources arabes comme la traduction du *Liber de orbe* attribué à Messahalla⁶, compare dans le *Dragmaticon philosophiae*, la vertu attractive du soleil sur les planètes à celle de l'aimant sur le fer :

Certains disent donc que le Soleil est d'une nature attractive : quand ces planètes devancent le Soleil, si elles sont proches [de lui], il les attire à lui, comme l'aimant le fer, mais si au contraire elles en sont

⁵ « Secundum hunc ergo modum movent corpora celestia corpora terrestria, et mutant ea et resolvunt ea ad invicem. Et illud est propter illud quod est in corporibus celestibus de virtute movente et mutante et resolvente corpora terrestria, et propter illud quod in est in corporibus terrestribus de receptione motus et mutationis et alterationis ex motu corporum superiorum et continuationem eorum per naturam » (*ibid.*).

⁶ BARBARA OBRIST, *Guillaume de Conches : cosmologie, physique du ciel et astronomie. Textes et images*, in IRENE CAIAZZO et BARBARA OBRIST (éd.), *Guillaume de Conches : philosophie et science au XII^e siècle*, Firenze, Sismel – edizioni del Galluzzo, 2011, (« Micrologus'Library », 42), pp. 123-196.

éloignées, il les force à s'arrêter jusqu'à ce qu'il les dépasse⁷.

Guillaume de Conches ne se sert donc pas de la comparaison avec l'attraction magnétique pour évoquer l'influence céleste sur le monde inférieur, mais pour établir l'attraction qu'exerce le soleil sur les autres planètes, c'est-à-dire le phénomène astronomique de la rétrogradation.

Avec l'assimilation des sources astrologiques arabes, la comparaison entre l'influence astrale et l'attraction magnétique se diffuse chez les auteurs scolastiques du XIII^e siècle. Traducteur lui-même de l'arabe, Michel Scot dans le *Liber introductorius* reprend (sans nommer sa source) la phrase de Messahalla en l'altérant toutefois :

⁷ « Dicunt igitur quidam solem esse attractivae naturae : cum isti planetae praecedunt solem, si propinqui sunt, attrahit ad se, ut adamas vel magnetes ferrum, sin autem remoti, cogit illos stare, donec transierit » (GUILLELMUS DE CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae*, éd. Italo Ronca, Turnhout, Brepols 1997 (Corpus christianorum, 152) : IV.4, p. 87). L'édition renvoie en notes pour ce passage à plusieurs sources dont aucune ne semble envisager cette comparaison : MACROBE, *Commentum in somnium Scipionis*, I.20.5 ; CALCIDIUS, *Commentum in Timaeum Platonis*, 74 ; Seneca, *Naturales quaestiones*, VII.25.7. Sénèque évoque les voiles des navires : « sic naves, quamvis plenis velis eant, videntur tamen stare » (SENECA, *Ricerche sulla natura*, a cura di Piergiorgio Parroini, s. l., Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, 2002, p. 460). Barbara Obrist, à qui j'ai posé la question et que je remercie pour sa réponse, penche pour l'hypothèse d'une source arabe qui reste à déterminer.

Or l'œuvre des planètes est très noble et semblable à l'aimant et au fer en cette orbe, parce que de même que le fer est naturellement attiré par un aimant féminin à une distance connue et est repoussé par un aimant masculin, par quoi est montrée la tramontane septentrionale et la tramontane australe, de même chaque créature sous celles-ci et toutes les choses qui sont au-dessus de la terre, sur la terre et peut-être certaines qui sont sous la terre sont soumises au mouvement des planètes. L'explication de la polarité de l'aimant par la distinction masculin / féminin n'est pas fréquente. Une main plus tardive ayant annoté en marge ce passage précise qu'il y a des aimants mâles et des aimants femelles, ce qui, dans le contexte, ne renvoie pas au seul fait grammatical selon lequel effectivement dans les textes médiévaux « magnes » est parfois féminin⁸.

Au XIII^e siècle, Gérard de Feltre, par exemple, dans la *Summa de astris*, après avoir fait référence à Albumasar, compare l'action de la lune sur les marées à celle de l'aimant sur le fer⁹. Roger Bacon, dans

⁸ « Opus autem planetarum nobilissimum est et consimile in hoc orbe magneti et ferro, quia sicut ferrum a magnete femino naturaliter subtrahitur per notam latitudinem* et per masculinum depellitur, per quod demonstratur tramontana septentrionis et austri, sic omnis creatura infra sese et universa que sunt super terram et in terra et forte quedam que sub ea sunt efficiuntur a motu planetarum » (Michael Scotus, *Liber introductorius* [version courte] Paris, BnF, nouv. acq. lat. 1401, f. 2ra). Dans la marge d'une écriture plus récente : * « longitudinem » s.l. ; ** *in marg.* « magnes alius masculus alius femin[e]a ». Pour les manuscrits des versions courte et longue, voir G. M. EDWARDS, *The Two Redactions of Michael Scot's 'Liber introductorius'*, « Traditio », 41 (1985), p. 329-340.

⁹ « Luna cum elevata fuerit super aliquem circulorum emisperii movet mare per naturam suam sicut lapis

l'*Opus maius* se sert lui aussi de la comparaison de Messahalla pour illustrer le degré d'incertitude des prévisions astrologiques.

C'est la raison pour laquelle Avicenne qui a parfait les œuvres de Ptolémée comme il l'exprime lui-même dans le prologue du livre *Sufficiencia*, montre dans le dixième livre de la *Métaphysique* que l'astrologue ne peut apporter de certitude dans toutes les choses ni ne le doit, en raison de l'instabilité de la matière générable et corruptible, qui n'obéit pas toujours en tout à la vertu céleste, comme le dit Messahalla en avançant l'exemple de l'aimant, parce que la vertu de ce dernier n'a de puissance sur le fer qu'à une certaine distance et ne sera apte à l'attraction que dans d'autres conditions qui sont requises¹⁰.

qui dicitur magnas movet ferrum » (Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 245 inf, f. 34ra) ; je dois à la fois la référence et la transcription à Maria Sorokina que je remercie.

¹⁰ « Propter quod Avicenna, qui opera Ptolemaei complevit, ut ipsemet recitat in prologo libri *Sufficienciae*, manifestat in decimo *Metaphysicae*, quod astrologus non potest certificare in omnibus nec debet, propter instabilitatem materiae generabilis et corruptibilis, quae non in omnibus semper obedit virtuti coelesti, ut dicit Messahalac ponens exemplum de magnete, quia virtus ejus non habet potestatem super ferrum nisi in debita distantia et in aliis conditionibus quae exiguntur ad attractionem fuerit adaptatum » (ROGERUS BACON, *Opus maius*, éd. Bridges, vol. 1, Oxford, Clarendon, 1897, p. 245-246, cf. AVICENNA, *Liber primus naturalium : tractatus primus De causis et principiis naturalium*, éd. Simone Van Riet, Louvain-Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1992 (Avicenna latinus) : Prologus, p.1-4 (aucune mention de Ptolémée dans le prologue ; ce dernier n'est mentionné qu'au chapitre 8, *ibid.*, p. 72) ; AVICENNA, *Philosophia prima*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1980 (Avicenna latinus) : X.1. pp. 529-530.

Bacon utilise donc la remarque sur la distance déterminée où l'attraction peut s'exercer qu'évoquait effectivement Messahalla à l'appui d'une démonstration qui n'était pas celle du grand astrologue.

Le médecin padouan Pietro d'Abano, dans le *Conciliator* (rédigé en 1303 révisé en 1310), cite lui aussi la comparaison de Messahalla pour justifier les nativités – à cette occasion il explicite la comparaison en termes de dépendance (*dependet*) :

Toute condition de géniture mondaine dépend des planètes et de leurs signes comme le fer de la pierre d'aimant, d'où Mesahalach dit dans sa lettre : semblable est l'œuvre des planètes en ce monde à la pierre d'aimant et au fer¹¹.

Un dernier exemple parmi tant d'autres de cette comparaison devenue un *topos* est fourni par le médecin et astrologue de Milan Maino de Maineri¹². Dans son *Libellus de preservatione ab epydimia*, écrit en 1360, dans un

¹¹ « Omnis mundanae geniturae conditio ex planetis eorumque signis tanquam ferrum ex lapide magnete dependet, unde Mesahalach epistola : simile est opus planetarum in hoc mundo lapidi magnetis et ferro » (PETRUS DE ABANO, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, Venetiis, apud Iuntas, 1565 : diff. 10, Propter 3, f. 16ra). Cette référence à Messahalla se trouve mentionnée dans FABIO SELLER, *Scientia astrorum. La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano*, Napoli, Giannini editore, 2009, p. 91.

¹² Sur cet auteur, voir notamment : MARILYN NICLOUD, *Les Régimes de santé au Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2007, en particulier, vol. II, pp. 710-711.

contexte où l'on attribue la cause lointaine de la peste aux astres¹³, il écrit :

L'opération des astres en ce monde sensible est semblable à l'opération de l'aimant et du fer. En effet, l'aimant attire le fer et l'altère et le met dans une certaine disposition. Et si le fer n'était pas dans quelque disposition eu égard à l'aimant, il ne serait pas mû vers l'aimant. Et ainsi le mouvement du fer vers l'aimant est un mouvement d'attraction (*motus tractus*) et il se fait par l'attrayant et ce n'est pas un mouvement à partir de soi (*ex se*), comme le mouvement des lourds, ni par soi (*a se*) comme le mouvement des animaux, mais c'est un mouvement par un autre (*ab alio*) à savoir par l'aimant. Et de la même manière les planètes et les autres étoiles fixes meuvent, altèrent et introduisent des dispositions, par des modalités diverses dans ce monde inférieur. En effet, ce monde inférieur est contigu aux sphères (*lotionibus* ?) supérieures de sorte que toute vertu de celui-ci est gouvernée de là¹⁴.

¹³ Sur l'analyse des causes de la peste, en particulier la cause lointaine constituée par la conjonction des trois planètes supérieures en 1345, voir notamment : JON ARRIZABALAGA, *Facing the Black Death : Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners*, in L. GARCÍA BALLESTER, R. French, J. Arrizabalaga et A. Cunningham (ed.), *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 237-288 ; DANIELLE JACQUART, *La Médecine médiévale dans le cadre parisien, XIV^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 1998, pp. 230-265 et *ead.*, *La perception par les contemporains de la peste de 1348*, in Jacques Jouanna, Jean Leclant et Michel Zink (éd.), *L'Homme face aux calamités naturelles*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2006 (Cahiers de la Villa Kérylos, 17), p. 237-248.

¹⁴ « Simile est opus stellarum in hoc mundo sensibili operi magnetis et ferri. Magnes enim attrahit ferrum et ipsum alterat et disponit. - Nisi enim ferrum esset in aliqua dispositione cum magnete, non moveretur ad

L'attraction magnétique avait pour les commentateurs de la *Physique* constitué un problème puisque le mouvement du fer vers l'aimant paraissait défier la nécessaire contiguïté entre le moteur et le mû énoncée par Aristote au début du livre VII. Dans le mouvement forcé le moteur était extérieur à la chose mue ; dans le cas du mouvement naturel des êtres animés le moteur était à l'intérieur de ce qui est mû. Quant au cas difficile du mouvement élémentaire, la chute du lourd et l'ascension du léger, il donna lieu à diverses interprétations qui toutes restituaient une contiguïté entre moteur et mû¹⁵. Maino fait du mouvement du fer vers l'aimant un mouvement *ab alio* – ce n'est ce-

magnetem. Et sic motus ferri ad magnetem est motus tractus, et est ab attrahente, et non est motus ex se, sicut motus gravium, nec a se sicut motus animalium, sed est motus ab alio scilicet a magnete. Et similiter planete et relique stelle fixe movent, alterant, et disponunt, modis diversis hunc mundum inferiorem. - Hic enim mundus inferior contiguus est superioribus lotionibus ut omnis eius virtus gubernetur exinde. » (MAYNUS DE MAINERIIS, *Libellus de preservatione ab epydimia*, éd. R. Simonini, *Maino de Maineri e il suo Libellus de preservatione ab epydimia*, (codice del 1360 conservato nell'Archivio di Stato di Modena), Modena, 1923, p. 15).

¹⁵ JAMES A. WEISHEIPL, *The Principle 'Omne quod movetur ab alio movetur' in Medieval Physics*, « Isis », 56, 1965, pp. 26-25, réimpr. dans ID., *Nature and Motion in the Middle Ages*, Washington, 1985, p. 75-97. D. J. FURLEY, *Self-Movers*, in Mary-Louise Gill et James G. Lennox ed., *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 3-14 ; HELEN S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics. Place and Elements*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, notamment pp. 251-254.

pendant sans doute pas dans son esprit un mouvement forcé, puisque depuis Averroès on interprétait ce mouvement comme une altération et que les commentateurs anglais du XIII^e siècle en avaient fait un mouvement naturel¹⁶. Maino cite ensuite [immdt ?] le célèbre neuvième *verbum* du *Centiloquium* du pseudo-Ptolémée : « Les faces de ce siècle sont soumises aux faces des cieux », qui donne lieu à l'évocation d'un sceau astrologique, d'une « image astrologique »¹⁷.

Tous ces exemples témoignent d'un usage répandu de la comparaison de Messahalla qui mettait en parallèle l'attraction magnétique et l'influence astrale. De fait, l'un et l'autre de ces phénomènes pouvaient apparaître comme des exemples d'une action à distance, laquelle pourtant était notoirement exclue de la physique aristotélicienne.

¹⁶ Sur les débats autour de l'attraction magnétique : NICOLAS WEILL-PAROT, *Points aveugles de la nature : la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Paris, les Belles lettres, 2013.

¹⁷ « Vultus huius seculi subiecti sunt vultibus celorum in tantum, quod figura scorpionis sculpta, luna in scorpione, bene disposita, privata malorum aspectu, curat morsum scorpionis. Et figura leonis sculpta in auro, sole in corde leonis, privato malorum coniunctione et aspectu, curat dolorem stomachi et laterum. Et multa talium similium ab auctoribus sunt probata » (MAYNUS DE MAINERIIS, *Libellus de preservatione ab epydimia* cit., p. 15) ; voir NICOLAS WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002, pp. 562-564.

2. Une comparaison dans l'action à distance

De fait, ce parallèle se retrouve dans certains commentaires médiévaux à la *Physique*. Le début du livre VII consacré au nécessaire contact entre le moteur et le mû donna lieu, dès les premiers commentateurs au fait du *Grand commentaire* d'Averroès à des développements visant à montrer que l'aimant ne dérogeait pas à cet impératif de contiguïté¹⁸. Mais le cas de l'aimant était, en somme, un exemple parmi d'autres d'une apparente action à distance ; et la liste de ces cas contredisant à première vue la thèse contiguïste d'Aristote s'accrut après la traduction latine par Guillaume de Moerbeke du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux *Météorologiques* (1260) qui connut une diffusion dans le milieu parisien. Le commentateur antique avait expliqué que le soleil, bien qu'il ne fût pas naturellement chaud, produisait de la chaleur par son mouvement. Mais alors, demandait-il, pourquoi le soleil chauffe-t-il l'air qui lui est distant sans chauffer la sphère de la lune, qui occupe une position intermédiaire. Dans son argumentation, il mentionne notamment l'exemple bien connu du poisson *stupor* (le poisson torpille) qui engourdit la main du pêcheur mais non le filet¹⁹. Dans ce passage Alexandre d'Aphro-

¹⁸ Pour cette histoire des débats, dans ce passage et les suivants, voir note 16.

¹⁹ ALEXANDER DE APHRODISIA, *In quatuor libros Meteorologicorum Aristotelis commentatio*, I.3 [341a32] (Alexandre d'Aphrodisias, *Commentaire sur*

dise n'évoque pas l'exemple de l'aimant. En revanche, les commentateurs parisiens de la *Physique*, du tournant du XIII^e au XIV^e siècle, lorsqu'ils abordent à propos du début du livre VII la question du contact entre moteur et mû, insèrent les exemples alexandrins dans des listes où figure l'aimant, de sorte que l'influence céleste se trouve ainsi mise en parallèle avec l'attraction magnétique comme cas parmi d'autres d'action apparemment à distance. Ainsi, Raoul de Breton dans son commentaire (rédigé vers 1300) a remplacé l'exemple du soleil donné par Alexandre d'Aphrodise, par celui de Saturne qui altère les corps inférieurs en les refroidissant sans refroidir les sphères intermédiaires, l'altération que Saturne produit en elles est plutôt une illumination²⁰.

les Météores d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. éd. A. J. Smet, Louvain, 1968, pp. 31-32). Sur l'exemple employé depuis l'Antiquité du poisson torpille, voir Brian P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*, « Journal of the History of Ideas », 52/3, 1991, pp. 573-398.

²⁰ « Dicendum ad hoc, sicut dicit Alexander primo *Meteororum*, quod cum unum extremum non moveat [movet *ms.*] aliud nisi per medium, non oportet quod eodem motu moveat medium sicut extremum, sicut ponit exemplum de quodam pisce qui vocatur stupor : stupor enim captus in rete stupefacit manus piscatoris et tamen non alterat rethem ad stuporem quia non potest suscipere stuporem sed per alteram speciem alterationis alterat rethem sicut enim in edibus supercelestibus quia spera Saturni alterat illa inferiora ad frigiditatem sed non alterat alias speras inferiores ad frigiditatem sed potius ad laminationem, ideo verum » (ms. Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Coventi soppressi, E 1 252, q. 184, s. f.) ; WEILL-PAROT, *Points*

Mais au-delà de cette comparaison, l'attraction magnétique relève bien d'une influence céleste dans la philosophie naturelle médiévale et ce par deux biais. Le premier est exprimé non dans les commentaires à la *Physique*, mais dans d'autres œuvres médicales, philosophiques et théologiques abordant la question de la vertu occulte ; le second, que l'on trouve dans les commentaires de la *Physique*, consiste à expliquer directement l'attraction magnétique par une vertu céleste.

3. Forme spécifique, aimant et vertu céleste

La vertu attractive du fer par l'aimant a été prise en effet comme exemple paradigmatique de la propriété occulte découlant de la forme spécifique d'une chose (en l'occurrence, l'aimant). Avicenne lui-même cite cet exemple dans le *Canon medicine*. À côté des médicaments agissant par leurs qualités premières (chaud, froid, sec, humide) et leur mélange (complexion), certains étaient dotés de propriétés particulières découlant de leur substance tout entière ou toute substance (Galien) ou forme spécifique (Avicenne) ; ainsi la rhubarbe ou la scammonée tirait leur pouvoir d'attirer et donc de

aveugles cit., p. 188. Pour la datation du commentaire, voir SILVIA DONATI, *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca. Parte I*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 2/2 (1991), pp. 361-441 (p. 367).

purger la bile de sa forme spécifique. C'est ainsi également que le pouvoir de l'aimant d'attirer le fer était expliqué. Une analyse des œuvres philosophiques d'Avicenne permet de comprendre qu'à ses yeux la forme spécifique désignait bel et bien la forme substantielle de la chose²¹. De ce fait, la vertu magnétique, comme la vertu purgative de la rhubarbe, ne pouvait se voir attribuer qu'à une influence générale des cieux et non à un influx astrologique déterminé par une configuration des planètes à un moment précis. Devant la nécessité d'expliquer les propriétés individuelles de certains individus au sein d'une espèce donnée, et notamment les « images astrologiques », ces talismans censés ne tirer leur pouvoir que de la force naturelle des astres, plusieurs philosophes et médecins furent conduits à poser, à côté des propriétés occultes spécifiques ou substantielles (propres à tous les individus d'une espèce donnée), des propriétés occultes accidentelles survenant seulement à certains moments déterminés chez certains individus d'une espèce (sur le modèle de la génération des monstres)²². Thomas d'Aquin, dans ses *Quaestiones disputatae de anima* écrit :

Or au-dessus d'elles [les formes des éléments] il y a les formes des corps mixtes qui, outre les opérations susdites, ont quelque opération qui suit l'espèce qu'elles tirent des corps célestes, comme le fait que l'aimant attire le fer non en raison du chaud

²¹ Voir note 16.

²² NICOLAS WEILL-PAROT, *Astrology, Astral Influences and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, « Traditio », 65, 2010, pp. 201-230

ou du froid ou de quelque qualité de cette sorte, mais par une certaine participation d'une vertu céleste²³.

Mais, on le voit, un tel raisonnement ne conduisait pas à faire dépendre la vertu de l'aimant d'une vertu astrologique, tout juste d'une influence céleste générale. Dans le *Conciliator*, dans la *differentia* 71, Pietro d'Abano, manifestement au fait de l'*Epistola de magnete* de Pierre de Maricourt, située dans le pôle arctique (de la sphère céleste) l'origine de la vertu de l'aimant. Il articule cette dérivation avec l'influence astrale, puisqu'il rappelle d'abord que les corps supérieurs peuvent influencer les corps inférieurs selon deux modalités : une impression « universelle et commune à toutes les choses à travers le mouvement et la lumière » et une « impression particulière, imprimée » dans les corps qui la reçoivent « sans mouvement ni lumière » par « quelque vertu astrale particulière » et « causée par le lieu ». Et il ajoute : « Et une vertu de cette sorte attractive du fer existe dans les aimants dérivée à partir du pôle arctique, comme nous en faisons l'expérience » Cet influx astral particulier rend compte pour Pietro d'Abano à la fois

²³ « Super has autem sunt formae mixtorum corporum, que preter predictas operationes habent aliquam operationem consequentem speciem quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, sicut quod adamas trahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid hujusmodi, set ex quadam participatione virtutis caelestis » (THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. B.-C. Bazán, Roma-Paris, Commissio Leonina - Cerf, 1996, pp. 9-10 (SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*, XXIV, 1).

des vertus occultes spécifiques (comme celle de l'aimant) et des vertus occultes accidentelles (comme celles des talismans)²⁴.

C'est bien à une origine céleste et non astrologique que se réfèrent la plupart des commentateurs de la *Physique* amenés à évoquer l'attraction magnétique. Ils se contentent d'attribuer à une vertu céleste indéterminée l'origine de la force magnétique – en cela, ils se conforment plus ou moins consciemment au principe énoncé plus haut selon lequel une propriété qui est présente chez tous les individus d'une même espèce ne dépend pas d'une configuration astrale se produisant à un moment précis. Roger Bacon, dans son second commentaire à la *Physique*, ses *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*, évoque au livre VII la « vertu céleste » à laquelle participe complètement l'aimant et incomplètement le fer²⁵. Ainsi, les commentateurs anglais du XIII^e siècle, fortement influencés par ce second commentaire de Bacon, renvoient fréquemment à l'origine céleste de la vertu magnéti-

que. Richard de Clive, par exemple, dans son commentaire de la *Physique*, daté de 1270-1272²⁶, demande si le mouvement du fer vers l'aimant procède « d'une vertu élémentaire ou d'une vertu supracéleste » (supracéleste devant s'entendre ici comme supralunaire, c'est-à-dire synonyme de céleste)²⁷. Deux arguments sont opposés à la nature céleste de cette vertu : en premier lieu, elle disparaît lorsqu'on frotte l'aimant avec l'ail – une pseudo-expérience très ancienne répétée de commentaire en commentaire depuis celui d'Averroès²⁸ – ; en second lieu, une vertu céleste étant générale, elle devrait concerner toutes les choses lesquelles devraient donc, comme le fer, être attirées par l'aimant. Mais contre l'origine de l'attraction dans une vertu élémentaire, le commentateur explique que dans l'aimant il n'y a que trois réalités : la matière, la forme et la « vertu supracéleste », et que le mouvement ne pouvant provenir ni de la matière ni de la forme élémentaire, force est de conclure qu'il provient de la vertu céleste.

Richard de Clive apporte alors sa réponse :

²⁴ « [...] et altera impressio particularis sine motu et luce proprie absque mediū alteratione susceptis impressa ab aliqua virtute stellarum particulari et situ causata ; cuiusmodi virtus ferri attractiva magnetis existit ex polo arctico, ut experimur, derivata. Quam quidem virtutem formae specificae cum earum consequentibus sunt secutae » (PETRUS DE ABANO, *Conciliator* cit., diff. 71, propter 3, f.108rb).

²⁵ « Ad aliud dicendum est quod non est simile, quia aliquis tractus est naturalis, sicut tractus ipsius ferri ab adamante quoad illam virtutem celestem incomplete participatam a ferro, ab adamante autem complete » (éd. Ferdinand M. Delorme, Robert R. Steele collab., Oxford, Clarendon, 1935 [*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 13], p. 338).

²⁶ Pour la datation de ce commentaire, voir S. DONATI, *Per lo studio* cit., pp. 369-370.

²⁷ « Queritur utrum iste motus sit a virtute elementari vel supracelesti » (ms. Worcester, Cathedral Library, Q13, f. 109rb) ; cf. N. WEILL-PAROT, *Points aveugles* cit., p. 161-164.

²⁸ Pour une étude épistémologique de cette expérience sur une longue période : DARYN LEHOUX, *Trope, Facts and Empiricism*, « Perspectives on Science », 11/3, 2003, pp. 326-345 ; pour le Moyen Âge et un autre point de vue : N. WEILL-PAROT, *Points aveugles* cit., pp. 262-267.

[La question] peut en effet consister à demander si cette vertu est celle de l'aimant [considéré] en tant que sujet ou bien celle du corps céleste en tant que sujet. Je dis que la vertu est celle du corps mixte parce qu'en quelque partie que se trouve l'aimant, soit à l'Orient soit à l'Occident, il attire toujours, et ainsi cette vertu est celle du corps mixte et découle de celui-ci. Si la question consiste à demander d'où elle provient, à savoir de quel efficient et de quel disposant, on peut dire que c'est de l'un et l'autre dans la mesure où les éléments ennoblis par la vertu céleste vont dans la composition du corps mixte ainsi, elle provient en partie de la vertu élémentaire comme cela est manifeste en certaines plantes : nombre d'entre elles ont en elles des <vertus> qui n'étaient pas là auparavant dans les éléments si ce n'est en puissance seulement et selon que ces herbes se trouvent dans des régions différentes, elles sont différentes en vertu selon qu'elles reçoivent plus ou moins d'influence. Cette vertu peut donc être dite en partie de l'un et en partie de l'autre. Le mode de mélange des éléments dans la composition de l'aimant est autre que celui <qui est à l'œuvre> dans la composition des autres pierres, c'est pourquoi le mode d'incorporation et de réception de la vertu céleste est autre. Da là vient que, s'ensuit un effet différent²⁹.

²⁹ « Potest enim querere utrum ista virtus fuerit adamantis tanquam subiecti vel corporis celestis tanquam subiecti. Dico quod ista virtus mixti est quia in quacumque parte fuerit adamans, sive in oriente sive in occidente, semper attrahit et ita ista virtus mixti est et ipsum consequitur. Si querat questio a quo sit tanquam ab efficiente et disponente sit, potest dici quod ab utroque secundum quod elementa nobilitata per virtutem celestem cedunt in compositionem mixti, sic partim est a virtute elementari sicut patet de quibusdam herbis : multe sunt habentes in illis que non fuerunt prius in elementis nisi in potentia solum et secundum quod sunt herbe in diversis regionibus diverse sunt virtutis secundum quod magis vel minus recipiunt de influencia. Potest igitur ista virtus dici partim ab uno et partim ab alio. Alius enim est modus miscendi elementa in compositione adamantis

La théorie de la vertu occulte surgissant de la forme spécifique, laquelle transcende la complexion ou mélange des éléments dans le corps mixte est sous-jacente à cette explication³⁰. À l'argument de l'empêchement dû à l'ail, il est répondu que certes l'ail « ne peut entraver une vertu céleste dans la mesure où elle est dans un corps céleste », mais qu'elle peut bel et bien « entraver le mode de réception de cette vertu dans les corps inférieurs »³¹.

Quant au second argument, il est réfuté en se fondant sur ce qui a été précédemment : « la vertu céleste est incorporée diversement dans un composé et dans un autre ainsi, en raison de

quam in compositione aliorum lapidum, ideo alius est modus incorporandi et recipiendi virtutem celestem. Hinc est quod diversus effectus consequitur » (ms. Worcester, Q. 13, f. 109va-vb).

³⁰ Faut-il aussi voir dans les lignes de Richard de Clive l'influence très précoce des *Canones universales* du pseudo-Mésué qui distinguent en toute chose une vertu élémentaire et une vertu céleste ? Cela semble peu probable. Sur cette œuvre dont la forme finale daterait des années 1260-1290 voir : SIEGLINDE LIEBERKNECHT, *Die Canones des Pseudo-Mesue. Eine mittelalterliche Purgantien-Lehre. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1995. DANIELLE JACQUART (*La Médecine médiévale dans le cadre parisien [XIV^e-XV^e siècle]*, Paris, Fayard, 1998, p. 488-489) a montré son influence dans la pensée médicale.

³¹ « Ad primum argumentum dicendum quod virtus elementaris non potest impedire virtutem celestem prout est in corpore celesti, potest tamen impedire* modum recipiendi ipsam virtutem in hiis inferioribus, et ideo impedire potest virtutem supracelestem prout est in istis inferioribus ut si ungetur adamans alleis non est in debita dispositione ad recipiendum virtutem celestem » (ms. Worcester, Q. 13 f. 109vb) *[impedire s.l.].

cette incorporation différente de la vertu s'ensuit un effet différent »³².

Richard de Clive renvoie à la différence de prédisposition de la matière pour expliquer la dotation différente en vertu céleste. En cela il s'oppose à quelques rares prédécesseurs qui en étaient venus à postuler l'existence d'une influence astrologique ponctuelle pour expliquer cette spécificité de l'aimant.

4. L'aimant, le fer et la vertu astrologique de Mars

Deux commentaires anglais antérieurs, écrits entre 1250 et le début des années 1270 posent, en effet, tous deux l'hypothèse de l'influence d'une planète précise sur la vertu de l'aimant : celle de Mars. Le premier, qui est aujourd'hui conservé à Sienne (Biblioteca degli Intronati, ms. L III 21³³) formule cette hypothèse en réponse à une objection qui est faite à l'origine céleste de la vertu magnétique consistant à dire que dans ce cas, cette vertu magnétique devrait se trouver dans toutes les choses et non uniquement dans l'aimant. C'est bien ici le caractère général, universel, de l'influence céleste qui est mis en avant : une telle affirmation, si elle permet de penser l'octroi d'une vertu à

³² « Ad secundum dicendum quod quia diversimode incorporatur virtus celestis in uno composito et in alio, ideo ratione illius diverse incorporationis virtutis diversus sequitur effectus » (*ibid.*).

³³ Ms. Siena, biblioteca comunale degli Intronati, L III 21, f. 1ra-81rb ; sur ce commentaire : S. DONATI, *Per lo studio* cit., p. 396-409.

l'ensemble des corps inférieurs, ne permet pas, en raison précisément de sa généralité, d'expliquer que seuls les individus de cette espèce en soient touchés. L'auteur distingue alors deux vertus célestes à l'œuvre dans l'attraction magnétique : celle-ci se produirait « principalement par la vertu céleste qui se diffuse à travers la totalité (*per totum*) et peut-être avec la vertu de cette étoile qui est appelée Mars, comme le disent certains ». Cette vertu (l'une et l'autre sans doute ?) serait reçue de manière complète dans l'aimant et incomplète dans le fer : la vertu du fer tendrait donc à l'actualité en poussant le fer vers l'aimant³⁴.

Le second commentaire anglais, peut-être postérieur, est conservé à Cambridge (Gonville and Caius College, ms. 509/386) et en partie dans un manuscrit conservé à Londres (Wellcome Library, ms. 333)³⁵. Son auteur affronte le même type d'objection :

³⁴ « Ad aliud quesitum dicendum quod a natura celesti duplici in quibusdam est talis attractio sive motus. In quibus autem a virtute celesti non tamen solum, sed iuvante virtute complexionali, ut patet in calabre atrahendo festucam, est tunc principaliter a virtute celesti que diffunditur per totum, et forte cum virtute eius stelle que Mars dicitur sicut dicunt [dicuntur *ms.*] quidam ; et sub esse complexionali recipitur in adamante quam in ferro, et, cum fiat excitatio per virtutem celestem sub esse complexionali in adamante, tendit ad actualitatem. Est tunc a virtute celesti, mediante tamen virtute complexionali. Impediri tamen potest per aliam dispositionem, et per hoc patet ad primam rationem et secundam » (Siena, biblioteca comunale degli Intronati, L III 21, f. 80rb).

³⁵ Ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 509/386, f. 155va-206vb ; ms. London, Wellcome Library, 333, f. 92rb-98ra (livre VII) ; sur ce commentaire : S. Donati, *Per lo studio* cit., p. 426.

Cette nature [céleste] n'est pas seulement trouvée dans l'aimant et dans le fer, mais dans tous les corps tant simples que composés ; donc si cette vertu était ainsi la cause de l'attraction, alors l'aimant n'attirerait pas plus le fer que le bois ou la pierre ou n'importe quoi d'autre³⁶.

Le maître est donc conduit à postuler deux vertus célestes. La première, qui est la « vertu régitive de tout l'univers », correspond manifestement à la « nature universelle » par laquelle Avicenne avait expliqué la mort de l'individu et la génération des monstres et Roger Bacon l'horreur du vide³⁷. L'attraction s'expliquerait par la conjonction de cette vertu commune avec une seconde vertu plus particulière³⁸. Et le maître anonyme précise, plus

³⁶ « Contra hoc sic : Ista natura non solum reperitur in adamante et ferro, sed in omnibus tam simplicibus quam compositis ; ergo si hec virtus esset causa attractionis sic, tunc non magis attraheret adamans ferrum quam lignum vel lapidem vel quodcumque aliud » (ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 509/386, f. 200vb).

³⁷ N. WEILL-PAROT, *Points aveugles* cit., p. 269 et suiv. (Rappelons auparavant sur l'horreur du vide les travaux fondamentaux de PIERRE DUHEM, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, A. Hermann et fils, 1913-1959 : vol. VIII, p. 161-168 (nouv. éd. : 6 vol., Paris, Hermann, 1979-1988) et d'EDWARD GRANT, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

³⁸ « Ideo dico quod, preter iam dictam virtutem regitivam universi totius, est aliqua virtus in ferro et adamante. Que quidem cum illa virtute communi est sufficiens motor ad movendum ferrum ad adamantem »

encore que le commentateur du manuscrit de Sienna, la nature martiale de cette seconde vertu particulière :

Il semble que cette vertu est la lumière martiale, de laquelle participent le fer et l'aimant. Mars est le seigneur de la guerre et il partage sa vertu avec l'aimant et le fer, parce que dans ces corps inférieurs <ce dernier> est la cause de choses à partir desquelles on fabrique les armes de la guerre. On voit donc ce qui est le moteur proche dans un tel mouvement³⁹.

Le commentateur du manuscrit de Sienna attribuait à d'autres la thèse (*dicunt quidam*), l'auteur du présent commentaire, tout en paraissant initialement marquer lui aussi une semblable distance en commençant son exposé par un *videtur*, paraît davantage l'assumer *in fine* en son nom propre. C'est cette thèse qui lui permet de répondre à l'objection :

Je réponds : l'aimant peut attirer le fer et le non le bois ; de même <la vertu magnétique> peut être incorporée au fer et non à une autre pierre. Il en est ainsi parce que par elle les deux s'accordent en un lieu martial et quelle est trouvée davantage dans ces choses de Mars que dans les autres. Et c'est peut-être ainsi que cette nature est trouvée plus dans l'aimant que dans n'importe quel corps mixte, et quelle est incorporée

(ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 509/386, f. 200vb).

³⁹ « Videtur quod illa virtus est lux marcialis, que maxime participatur a ferro et adamante. Mars autem dominus belli est et participat suam virtutem cum adamante et ferro, quia in hec inferiora est causa aliorum ex quibus fiunt arma belli. Patet igitur quid est motor proximus in tali motu » (*ibid.*, f. 200vb ; London, Wellcome Library, 333, f. 93vb).

sous un être plus noble et davantage et plus puissamment dans l'aimant qu'en quelque autre corps⁴⁰.

La relation entre le fer et Mars est une idée avancée depuis l'Antiquité où avait été établie une correspondance entre les sept métaux et les sept planètes. Cette correspondance est notamment attestée dans l'alchimie⁴¹. L'alchimiste catalan Guillaume Sedacer, par exemple, écrit à la fin du XIV^e siècle, dans la *Sedacina*, au chapitre consacré au fer, que ce métal relève de Mars⁴². Mais l'œuvre de Sedacer va même plus loin, puisque dans le chapitre où il traite de l'aimant, il écrit : « L'aimant est une pierre très dure, ferrugineuse par sa couleur, quelque peu céleste, attirant le fer, s'accordant avec Mars, appartenant au soleil plus qu'à la lune [...] »⁴³. Il semble que c'est

⁴⁰ « Respondeo: adamans potest attrahere ferrum et non lignum ; item potest incorporari ferro et non alio lapide ; hoc est quia illa duo communicant in loco marciali et illa magis reperitur in istis Martis quam in aliis. Et forte ita est quod illa natura magis reperitur in adamante quam in quocumque aliquo mixto, et suo nobiliori esse et magis incorporatur et fortius adamanti quam alicui alii » (ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 509/386, f. 200vb).

⁴¹ AUGUSTE BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Paris, E. Leroux, 1899, pp. 312-314.

⁴² « [...] et est de partibus Martis » (GUILLAUME SEDACER, *Sedacina*, éd. Pascale Barthelemy, *La Sedacina ou l'Œuvre au crible. L'alchimie de Guillaume Sedacer, carme catalan de la fin du XIV^e siècle*, II : *Sedacina, édition critique et traduction*, Paris - Milan, S.É.H.A - Archè, 2002 : I.10 [*Capitulum decimum de ferro et eius natura et eius multiplici condimento*],[4], p. 89.)

⁴³ « Magnes lapis est durissimus, colore ferrugineus aliquidum celestis, ferrum attrahens, cum Marte

bien cette relation entre Mars et le fer qui explique la subordination, sous le calame de ces deux maîtres anglais, de l'aimant à Mars. De fait, malgré l'allusion de Sedacer ce lien ne semble guère privilégié de façon indépendante pour l'aimant qui est généralement présenté comme lié à d'autres astres, et en particulier aux étoiles fixes, ce qui est assez logique pour une pierre qui se tourne toujours dans une direction bien précise.

5. Aimant et astre septentrional

Dans l'histoire de la boussole, après le *De natura rerum* d'Alexandre Neckam⁴⁴, est toujours mentionnée la *Bible* de Guiot de Provins (1206). Ses vers ont été trop souvent cités pour être ici rappelés en détail lorsqu'ils évoquent « la vertu de la manate » (la vertu de l'aimant) : si une aiguille a touché l'aimant, « [...] se torne la pointe toute / contre l'estoille, si sen doute / que ja por rien n'i faucerait / ne mareniers ne doute-rait »⁴⁵.

On sait que Pierre de Maricourt, dans son *Epistola de magnete*, rejette l'idée selon laquelle l'aimant se tournerait vers « l'étoile nauti-

conveniens, plus soli quam lune pertinens [...] » (*ibid.*, I.24 [1], p. 189).

⁴⁴ ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum : libri duo; with the poem of the same author, De laudibus divinae sapientiae*, ed. by Thomas Wright, London, Longman, 1863 : II.97, p. 183.

⁴⁵ GUIOT DE PROVINS, *Bible*, in *id.*, *Oeuvres*, éd. John Orr, Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 29-30, v. 632-644.

que », puisque « tous les méridiens concourent aux pôles du monde » et que « l'étoile nautique se trouve toujours à l'extérieur de l'orbe méridien de n'importe quelle région, sauf à deux reprises, durant une révolution complète du firmament »⁴⁶.

On trouve un tel lien entre une étoile septentrionale et l'aimant dans le célèbre opuscule hermétique *De quindecim stellis, quindecim lapidibus, quindecim herbis et quindecim imaginibus*, traduction latine de de la recension d'un original grec effectuée par Masha'allah, où sont établies notamment des correspondances entre quinze étoiles fixes et quinze pierres :

La onzième pierre est appelée aimant ; et sa couleur est comme la couleur du fer clair et bien poli (*bene forbiti* ?). Sa vertu est d'attirer le fer vers elle et de montrer la partie de l'orbe et la partie où roule (*volvitur*) Benenays, et elle montre le pôle du monde dans la partie septentrionale. Et avec cette pierre les enchanteurs font de nombreuses merveilles (*miracula*). Son étoile est Benenays⁴⁷.

⁴⁶ PETRUS PEREGRINUS, *Epistola de magnete*, I.10 (éd. Patricia-de Grave et David Speiser, *Le De magnete de Pierre de Maricourt. Traduction et commentaire*, « Revue d'histoire des sciences », 28/3, 1975, p. 193-234 : p. 219 (voir aussi l'édition de Loris Sturlese dans Petrus Peregrinus de Maricourt, *Opera Epistula de Magnete Nova compositio astrolabii particularis*, éd. Loris Sturlese et Ron. B. Thomson, Pise, Scuola normale superiore, 1995).

⁴⁷ « Undecimus lapis dicitur magnes ; cuius color est ut color ferri lucidi et bene forbiti. Virtus eius est attrahere ferrum ad se et ostendere partem orbis et partem ubi volvitur Benenays, et ostendit polum mundi in parte septentrionali. Et cum hoc lapide multa miracula faciunt incantatores. Stella eius est Benenays » (éd. dans LOUIS DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Paris, E. Droz, 1942, p. 263).

Benenays d'après le même texte désigne « la dernière des deux étoiles qui sont dans la queue de la Grande Ourse : elle est en effet à la fin de la queue du Bœuf qui tire le char »⁴⁸. Il s'agit donc vraisemblablement de l'étoile η de la Grande Ourse. Hermès précise que « cette étoile est de la nature de Vénus et de la Lune »⁴⁹.

On retrouve une thèse proche sous la plume de Marsile Ficin. Dans le troisième livre du *De vita, De vita coelitus comparanda* (III.15), le grand philosophe florentin attribue, lui aussi, la vertu magnétique à l'Ourse (peut-être, cette fois, la Petite Ourse) :

Mais puissions-nous trouver facilement quelque part une pierre solaire ou lunaire aussi puissante dans son ordre que sous la série du pôle septentrional nous trouvons l'aimant et le fer. [...] Mais cette pierre herculéenne nous ravit encore plus violemment à la contempler maintenant. Nous voyons dans la boussole (*specula*) des marins, pour indiquer le pôle, l'aiguille en équilibre touchée en son extrémité par l'aimant se tourner vers l'Ourse, l'aimant bien sûr l'attirant dans cette direction, puisque dans cette pierre prévaut la vertu de l'Ourse et que de là cette dernière est transférée au fer et qu'elle attire l'un et l'autre vers l'Ourse. Or cette vertu tantôt a été infusée dès le début, tantôt est vivifiée continûment par les rayons de l'Ourse. [...] Mais dis-moi maintenant pourquoi l'aimant attire le fer n'importe où. Ce n'est pas parce qu'ils sont semblables, autrement l'aimant attirerait bien davantage l'aimant et le fer le fer ; ce n'est pas parce qu'il est supérieur dans l'ordre des corps, au contraire un métal est

⁴⁸ « Undecima stella dicitur Benenays et est postrema de duabus stellis quae sunt in cauda Ursae maioris : est namque in fine caudae Bovis deferentis currum » (*ibid.*).

⁴⁹ « Est autem stella ex natura Veneris et Lunae » (*ibid.*).

supérieur à une petite pierre. Pourquoi alors ? Assurément l'un et l'autre sont inclus dans l'ordre dépendant de l'Ourse, mais dans cette propriété de l'Ourse l'aimant tient le degré supérieur, le fer cependant le degré inférieur. Or le supérieur dans la même chaîne de choses attire assurément ce qui est inférieur et le tourne vers lui, ou autrement de quelque manière que ce soit le met en mouvement ou le touche d'une vertu préalablement infusée. Ce qui est inférieur inversement se tourne vers ce qui est supérieur par la même infusion ou est mis autrement en mouvement ou est absolument touché⁵⁰.

⁵⁰ « Sed utinam Solarem alicubi lapidem facile reperimus vel Lunarem adeo in eorum ordine praepotentem, quemadmodum sub serie septentrionalis poli magnetem habemus et ferrum. [...] Sed lapis hic Hercules ad se contemplandum vehementius adhuc nos impraesentia rapit. Videmus in specula nautarum, indice poli, libratum acum affectum in extremitate magnetis moveri ad Ursam, illuc videlicet trahente magnetis, quoniam et in lapide hoc praevalet virtus Ursae et hinc transfertur in ferrum et ad Ursam trahit utrumque. Virtus autem eiusmodi tum ab initio infusa est, tum continue Ursae radii vegetatur. [...] Sed dic interea cur magnes trahat ubique ferrum – non quia simile, alioquin et magnetem magnes traheret multo magis ferrumque ferrum ; non quia superior in ordine corporum, immo superius est lapillo metallum. Quid ergo ? Ambo quidem ordine Ursam sequente clauduntur, sed superiorem in ipsa Ursae proprietate gradum tenet magnes, inferiorem vero ferrum. Superius autem in eodem rerum contextu trahit quidem quod est inferius et ad se convertit, vel aliter quomodolibet agitatur aut afficitur virtute prius infusa. Inferius vicissim eadem ad superius infusione convertitur vel aliter agitatur vel prorsus afficitur » (MARSILIUS FICINUS, *De vita*, éd. Marsilio Ficino Three Books on Life, ed. Carol V. Kaske and John R. Clark, Binghamton, N. Y. : Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America, 1989 : III.15, pp. 314-316).

Dans ce long passage, Ficin, qui est en train de présenter les chaînes d'êtres hiérarchiquement ordonnés et remontant à des astres précis en s'inspirant des « chaînes » de Proclus⁵¹, explicite la raison de l'attraction du fer par l'aimant. L'aimant et le fer se trouvent placés sous la tutelle d'une constellation proche du pôle nord en raison de la direction pointée par l'aiguille magnétisée.

Jérôme Cardan, dans le *De subtilitate* (publié pour la première fois en 1550) explique la déclinaison orientale de l'aiguille magnétique par le lieu et renvoie pour l'explication au rôle joué par l'étoile polaire, à l'extrémité de la Petite Ourse :

Car la ligne [*i.e.* la direction de l'aiguille] de la boîte [*pyxidis*], si la boussole [*horologium*] a été bien fabriquée, est un peu infléchiée vers l'orient par rapport à la ligne du midi [*i.e.* la direction méridienne] ; il n'y a pas d'autre cause que la situation de la pierre [d'aimant]. Or la pierre reçoit les forces de ce côté, puisqu'elle regarde le lever de l'étoile dans la queue de la Petite Ourse, qui est en cinq parties plus orientale que le pôle du monde. Mais par une raison opposée, la partie dans l'aimant qui regarde le Sud acquiert des forces non des étoiles australes, mais de la même queue de la <Petite> Ourse, mais de son lever ; ainsi il se fait que cette pierre semble recevoir des forces contraires⁵².

⁵¹ Sur l'utilisation du texte traduit par Ficin sous le nom *De sacrificio* de Proclus, voir notamment BRIAN P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of Philosophy of Magic in the Renaissance* in I. Merkel et A. Debus (ed.), *Hermeticism and the Renaissance : Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington D. C., Folger Shakespeare Library, 1988, pp. 79-110.

⁵² « [...] nam linea pyxidis, si horologium perfectum sit, paululum ad Orientem inflectitur a linea meridiei. causa alia non est, quam situs lapidis. Lapis autem ea

À la fin du XVI^e siècle, Leonardo Garzoni (1543-1592), dans ses *Trattati della calamita*, cite cette opinion de Marsile Ficin « et de quelques autres » et la rejette⁵³. William Gilbert, dans le *De magnete* (1600), est, comme on le sait, le premier savant à avoir établi que l'aiguille magnétique pointe vers les pôles terrestres et non vers les pôles terrestres comme l'avait écrit Pierre de Maricourt. Lorsqu'il aborde le problème de la propriété directive de l'aimant (III.1), Gilbert s'en prend notamment à Cardan pour avoir attribué à l'étoile qui se trouve dans la queue Grande Ourse la rotation du fer. Un français appelé Bessard fait tourner

parte vires recipit, quoniam ortum stellae in cauda Ursae minoris, quae quinque partibus orientior est Polo mundi, respicit. Verum ratione opposita, non a stellis australibus, sed ab eadem cauda Ursae, sed ortu suo pars in magnete, quae Austrum respicit, vires acquirit : ita fit, ut lapis hic contrarias habere vires videatur » (HIERONYMUS CARDANUS, *De subtilitate libri XXI*, Lugduni, apud G. Rouillium, 1559 : Lib. VII, p. 278).

⁵³ « Il secondo parere, che tiene pure che questo moto sij dalle celesti influenze causato, è di Marsilio Ficino, e di alcuni altri, i quali tengono che questa pietra riceva particolare influenza della stelle dell'Orsa Minore, et che la tirino verso a quella parte, come pare ancora che il sole tiri et volti a sé quell'herba chiamata da tale effetto Elitropia o mira sole » (LEONARDO GARZONI, *Trattati della calamita*, a.c. di Monica Ugaglia, Milano, Franco Angeli, 2005 : I.5, p. 109). M. Ugaglia signale en note (note 53) d'autres auteurs qui renvoient pour l'aimant à la vertu de l'Ourse : Georg Agricola, Gaudenzio Merula, Jérôme Cardan, Jules César Scaliger, Cesare Evoli. Réponse de Garzoni : *ibid.*, p. 114-115 (M. Ugaglia, note 60, fait le parallèle avec Pierre de Maricourt, et signale la reprise de l'argument de ce dernier par nombre d'auteurs comme Bodin, Severtius etc.)

l'aiguille magnétisée vers le pôle du zodiaque. Curieusement Gilbert fait dire à Ficin (qu'il n'hésite pourtant pas à critiquer) que l'aimant se tourne vers le pôle arctique (alors que Cardan a manifestement repris le passage du *De vita coelitus comparanda*)⁵⁴.

En somme, s'il était tentant d'attribuer à la vertu merveilleuse de l'aimant une origine céleste, l'astrologie proprement dite posait, en revanche, un double problème pour répondre aux interrogations sur l'aimant : d'une part, un pouvoir présent chez tous les individus d'une même espèce pouvait difficilement être attribué à une configuration astrologique ponctuelle, d'autre part sa propriété directive portait plutôt à mettre l'aimant en relation avec un point fixe (comme une étoile fixe) qu'avec des planètes mobiles – à cet égard, selon qu'était prise en compte sa propriété directive ou sa propriété attractive, l'association avec un corps céleste posait des problèmes différents.

⁵⁴ « Cardanus a stella in cauda ursae maioris conversionem ferri fieri existimabat. Bessardus Gallus ad polum zodiaci magneticum converti opinatur. Marsilius Ficinus polum suum Arcticum sequi vult magnetem, ferrum vero magnetem, succinum paleas ; hoc vero polum fortassis Antarcticum, vanissimo insomnio » (GUILIEMUS GILBERTUS, *De magnete*, Londini, Petrus Short, 1600 : III.1, p. 116).

Un tournant dans la critique de l'astrologie ? La *Summa de astris* de Gérard de Feltre

.....
Maria Sorokina

Université Paris-Est Créteil

Centre de recherche d'histoire européenne

comparée (CRHEC)

(France)

Après la réintroduction d'une astrologie savante dans le monde latin par les grandes traductions du XII^e siècle, les théologiens du XIII^e siècle se trouvent confrontés à un savoir complexe qui les défie. Outre les grands noms comme Albert le Grand ou Thomas d'Aquin qui abordent précisément cette question dans plusieurs de leurs œuvres, d'autres auteurs moins célèbres présentent des développements qui attestent un intérêt partagé pour le problème de l'astrologie ou, au moins, celui de l'influence astrale dans le milieu des théologiens, en particulier, dominicains.¹ Un témoignage particulièrement significatif est apporté par la *Summa de astris*, la première critique systématique de l'astrologie dans l'Occident depuis le temps des Pères de

¹ Sur la question de l'astronomie et de l'astrologie chez les dominicains voir: P. Duhem, *Le système du monde*, t. III, Paris, Hermann, 1958, pp. 363-383; P. Zambelli, *The Speculum astronomiae and its enigma*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, pp. 51-52.

l'Église, rédigée par le dominicain Gérard de Feltre sur commande du maître général de l'ordre.²

Nous connaissons peu de la vie de Gérard de Feltre. Il serait probablement originaire de Feltre, une ville italienne située dans la province de Belluno de la Vénétie. Il est possible que l'horoscope donné dans la *Summa de astris* comme exemple³ soit celui de Gérard lui-même. Si tel est le cas, nous connaissons alors la date de sa naissance : le 11 mars 1218.⁴ Il n'y a pas d'information sur la formation de Gérard, les circonstances de son adhésion à l'ordre dominicain ou de ses voyages potentiels. Le nom de Gérard de Feltre est mentionné pour la première fois dans la *Summa de astris*. En 1271, il écrit un autre traité, également adressé à Jean de Verceil. Ce texte, encore moins analysé que la *Summa de astris*, est une étude des comètes, surtout de celle qui est apparue en 1264. Aujourd'hui, ce traité faisant partie d'un compendium astronomique du XIII^e-XIV^e siècles se trouve dans la bibliothèque d'État de Bamberg.⁵

La *Summa de astris* est une œuvre unique pour le XIII^e siècle. Bien que nous trouvions

² Cet article s'inscrit dans une recherche de doctorat : « Astrologie et influence astrale : les débats dans les universités de Paris et d'Oxford (XIII^e-début XV^e siècle).

³ Ms. C 245 Inf., Biblioteca Ambrosiana, fol. 16ra.

⁴ Cette hypothèse appartient à l'historien italien Luigi Canetti. L. Canetti, *Gerardo da Feltre*, « Dizionario Biografico degli Italiani », t. LIII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1999, p. 361.

⁵ Bamberg Staatsbibliothek, ms. astron.-mathem. 4., ff. 65-68.

la réprobation du déterminisme astral dans les textes scolastiques de l'époque (les *quodlibet* universitaires, les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard, les sommes théologiques), la *Summa de astris* reste le seul ouvrage qui est entièrement consacré à la réfutation des croyances astrologiques. Le traité se compose de trois parties, dont la première est consacrée à l'astronomie ; la deuxième, à l'astrologie ; et la troisième, à la critique de la doctrine astrologique. Chaque partie se compose de plusieurs distinctions qui sont divisées, à leur tour, en petits chapitres. Dans la deuxième partie, en paraphrasant les textes de Ptolémée, d'Albumasar, d'Alcabitius, de Zahel et d'autres astrologues, Gérard parle d'abord des lois et règles principales de l'astrologie et de l'élaboration des horoscopes (*De iudiciis astrorum in generali*), puis considère les méthodes pour chaque type des pronostics (*De iudiciis astrorum in speciali*). Dans la troisième partie il s'agit non seulement de la réprobation des jugements astrologiques (*De reprobatione iudiciorum*), mais aussi de l'astrologie dite naturelle, c'est-à-dire licite (*De astrologia naturali*).

La *Summa de astris* reste encore inédite.⁶ Pendant longtemps, les chercheurs ont cru qu'elle n'était conservée que dans trois manuscrits dont aucun ne contenait le texte entier du traité. Pourtant, la version complète de l'œuvre peut être reconstituée grâce à deux manuscrits moins tardifs. Le manuscrit le plus ancien date de la deuxième moitié du XIII^e siècle et se trouve dans la bibliothèque

de l'université de Bologne (ms. A. 539, c.13b, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio ; désormais dénommé ms. B). Un autre manuscrit de la fin du XIII^e siècle est conservé dans la bibliothèque de Milan (ms. C 245 Inf., Biblioteca Ambrosiana ; désormais dénommé ms. M⁷). Enfin, le troisième manuscrit datant du XV^e siècle, appartient à la bibliothèque historico-médicale de Londres (ms. 308, London, Wellcome Historical-Medical Library).

Récemment, David Juste a retrouvé encore deux manuscrits du XV^e siècle : Cracovie, BJ, 610 et Vatican, BAV, Pal. lat. 1388⁸. La *Summa de astris* reste peu étudiée. L'ouvrage est mentionné pour la première fois par Lynn Thorndike en 1934.⁹ En 1941, Martin Grabmann a analysé toutes les mentions de Gérard de Feltré et de son traité, a établi l'orthographe correcte du toponyme « Feltré » (au lieu de « Silteo » comme dans le catalogue des auteurs dominicains¹⁰) et a prouvé que Gérard était l'auteur de la *Summa de astris*.¹¹ Grabmann a porté un juge-

⁷ Nous avons travaillé avec les copies microfilmées des manuscrits de Bologne et de Milan. La description de ces deux manuscrits est donnée par Martin Grabmann. M. Grabmann, *Die «Summa de astris» des Gerardo da Feltré*, « Archivum fratrum praedicatorum », vol. XI, 1941, pp. 51-82.

⁸ Je remercie David Juste de m'avoir indiqué ces manuscrits.

⁹ L. Thorndike, *Check-list of Rotographs in the History of Natural and Occult Science*, « Isis », XXI, 1934, pp. 145-169.

¹⁰ J. Quetif, J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 725.

¹¹ M. Grabmann, *Die « Summa de astris »* cit., p. 53.

⁶ Notre édition critique de cet ouvrage est en cours.

ment très favorable sur ce traité en le caractérisant comme « la première représentation critique et systématique de l'astronomie et de l'astrologie ». ¹² Il a donné une description détaillée des deux manuscrits et, en travaillant avec le manuscrit de Milan, a partiellement publié l'index, la lettre de Gérard de Feltre au grand maître des dominicains Jean de Verceil, le prologue et la dix-neuvième distinction de la troisième partie de la *Summa – De reprobatione fati et casus*. Pour Grabmann, spécialiste en thomisme, cette distinction était surtout intéressante, puisque Gérard de Feltre y cite quelques passages du *De veritate* de Thomas d'Aquin (sans mentionner le nom de l'auteur). Selon Grabmann, une telle citation représente un témoignage de la haute autorité acquise par Thomas d'Aquin parmi ses confrères dès le milieu des années 1260.

En 1950 Lynn Thorndike a consacré à la *Summa de astris* l'un des chapitres de son livre *Latin treatises on comets between 1238 and 1368 A.D.* ¹³ Il se concentre surtout sur la première partie du traité, c'est-à-dire sur les connaissances astronomiques de Gérard de Feltre. L'historien a publié la vingt-troisième distinction de la première partie *De cometis* en s'appuyant sur le manuscrit de Bologne et a donné une brève analyse de tout le traité qu'il trouvait peu intéressant et surestimé par Grabmann. En effet, la distinction consacrée aux comètes qui était analysée

par Thorndike n'est pas très originale : elle consiste pour moitié en des citations de la *Météorologie* de Sénèque, pour moitié en des passages de la *Météorologie* d'Albert le Grand. Pourtant, selon Thorndike, il n'est pas impossible qu'Albert ait emprunté quelques passages de la *Summa de astris* pour son traité ; cette hypothèse n'est pas gratuite, car les deux auteurs ont écrit leurs ouvrages dans les années 1260. En ce qui concerne la réprobation des croyances astrologiques, Thorndike a également indiqué que certaines idées de Gérard de Feltre avaient été reproduites dans les ouvrages de Nicole Oresme, Henri de Langenstein et de Jean Pic de la Mirandole. Nous ne savons pas si tous ces auteurs avaient pu lire la *Summa de astris* : compte tenu du nombre de ses manuscrits assez réduit, on peut penser que le traité ne fut pas très répandu.

Pour l'instant, la seule étude de l'argumentation anti-astrologique dans la *Summa de astris* est celle de Paola Zambelli. ¹⁴ Elle essaie d'inscrire la *Summa de astris* dans le contexte des discussions sur l'astrologie au XIII^e siècle parmi les dominicains. Selon P. Zambelli, le *Speculum astronomiae* (qu'elle attribue à Albert le Grand) n'est pas une réponse au *syllabus* d'Étienne Tempier (l'hypothèse de P. Mandonnet), mais celle à la *Summa de astris* de Gérard de Feltre : l'auteur du *Speculum* s'adresse à son adversaire sur un ton très brusque, et il est difficile

¹² L. Thorndike, *Check-list of Rotographs* cit.

¹³ L. Thorndike, *Latin treatises on comets between 1238 and 1368 A.D.*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, pp. 185-195.

¹⁴ P. Zambelli, *Albert le Grand et l'astrologie*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », XLIX, 1982, pp.141-158 ; P. Zambelli, *The Speculum astronomiae* cit., pp. 51-59.

d'imaginer qu'il pourrait parler de cette manière avec l'évêque de Paris lui-même. Elle trouve quelques traits communs aux deux ouvrages, à savoir, la structure des textes, la bibliographie et la terminologie très ressemblantes. Pourtant, l'hypothèse de Zambelli est fondée en grande partie sur l'idée qu'Albert le Grand était l'auteur du *Speculum*. Comme Agostino Paravicini Bagliani l'a montré, cette supposition est peu fondée codicologiquement : le traité a été attribué à Albert le Grand seulement à partir des années trente du XIV^e siècle ; le titre *Speculum astronomiae*, lui, est apparu encore plus tard.¹⁵

En comparant l'attitude d'Albert le Grand et de Gérard de Feltre à l'égard des sciences du ciel, P. Zambelli trouve que dans la *Summa de astris* « la problématique de l'astrologie est traitée du point de vue théologique et reçoit des réponses très limitatives et répressives ». ¹⁶ Selon elle, la condamnation est donc en réalité surtout d'ordre théologique, quoique le lecteur puisse penser, en regardant la table de matière qu'il s'agit « des critiques limitées au plan strictement philosophique ». Pour Gérard de Feltre, les astrologues sont, avant tout, des hérétiques,

¹⁵ A. Paravicini Bagliani, *Le Speculum astronomiae, une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Firenze-Turnhout, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001; A. Paravicini Bagliani, *Le Speculum astronomiae. Enquête sur les manuscrits*, « Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven », Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 401-411.

¹⁶ P. Zambelli, *Albert le Grand* cit., pp. 151-152.

des infidèles et des blasphémateurs ; le lecteur peut voir l'une des plus fortes expressions de cette idée dans la distinction *De reprobatione Anni Magni*, où Gérard de Feltre traite les astrologues d'ennemis de Dieu. Par conséquent, dans ses arguments Gérard cherche à souligner la différence entre les dogmes chrétiens et les croyances astrologiques.¹⁷ Une autre particularité de la *Summa de astris* est, toujours selon P. Zambelli, « une grande vivacité » de style de son auteur : en condamnant les astrologues, Gérard parle de leur *stultitia*, *insanitas* ou *insipientia*.¹⁸

Les caractéristiques données à la *Summa de astris* par P. Zambelli ne sont pas fausses, mais une telle lecture pourrait laisser penser à tort que l'argumentation de Gérard de Feltre consiste seulement à opposer la doctrine des astrologues à la doctrine chrétienne. Or, dans de nombreux passages, Gérard de Feltre évoque la faiblesse de cette science des astres du point de vue tant de la philosophie que de la théologie : ainsi, les actes humains dépendent du libre arbitre et non du mouvement des corps célestes, « tant selon l'opinion des catholiques que selon celle des philosophes »¹⁹ ; les jugements des astrologues « sont contraires à la foi catholique et à la discipline des philosophes ». ²⁰ En outre, dans quelques passages la critique est fondée

¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ « ...actus humanos qui secundum sententiam catholicorum insuper et philosophorum subjiciuntur libero arbitrio ». Ms. B, f. 66va.

²⁰ Ms. M, f. 31 ra.

sur le caractère *irrationnel* de la doctrine astrologique : la manque d'unanimité parmi les astrologues, les contradictions dans leurs ouvrages, l'inconsistance de leurs arguments. Sans prétendre à une exhaustivité, nous proposerons une analyse des arguments présents dans la *Summa de astris*.

La *Summa de astris* peut être considérée comme une sorte de bilan des débats astrologiques : Gérard de Feltre a rassemblé une grande partie des arguments qui ont été formulés contre l'astrologie en Occident. La troisième partie de la *Summa de astris* commence par la distinction *De reprobatione iudiciorum per auctoritates Sacre Scripture*, où Gérard de Feltre cite les vers de l'Ancien et du Nouveau Testaments, souvent avec des commentaires tirés de la *Glose ordinaire*.²¹ Dans certains d'entre eux, l'astrologie trouve une réprobation explicite. Par exemple, dans l'Épître aux Galates, l'apôtre Paul accuse ceux qui « observent les jours, les mois et les années ». ²² En suivant l'auteur de la *Glose*, Gérard de Feltre affirme qu'il s'agit des croyances astrologiques : « La glose dit : il accuse ceux qui suivent les constellations en disant : je ne me mets pas en route, car la Lune se porte ainsi, ... je ferai du commerce ce mois, car cette étoile domine ce mois »²³. D'autres citations bibliques concernent plutôt la magie que l'astrologie, mais grâce à un

rapprochement de toutes les sciences dites occultes fait par saint Augustin, Gérard de Feltre les utilise aussi contre ceux qui dressent des horoscopes. En restant fidèle à cette approche augustinienne, le dominicain met l'astrologie au rang d'autres pratiques divinatoires, comme la nécromancie (dans le livre du prophète Isaïe : «Lorsqu'on viendra vous dire : "Allez donc consulter ceux qui évoquent les esprits, ceux qui prédisent l'avenir, ceux qui chuchotent et marmottent ! Les peuples ne doivent-ils pas consulter leurs dieux et les morts en faveur des vivants ? ", alors vous répondrez : "À la Loi et à l'acte de l'alliance, si l'on ne parle pas ainsi, pas d'aurore pour eux !" »²⁴) ou l'interprétation des rêves (dans le Lévitique : « vous ne pratiquerez pas la divination et n'observerez pas les rêves »²⁵).

Les arguments proposés par les Pères de l'Église sont aussi omniprésents, non seulement dans la distinction qui leur est consacrée (*De reprobatione fatalium syderum inspecta nativitatis hora per rationes sumptas ex dictis sanctorum Augustini, Gregorii et Ambrosii*), mais aussi dans l'ensemble du texte, dès que Gérard de Feltre a une possibilité de s'appuyer sur leur autorité. Les auteurs les plus cités sont saint Augustin (*Cité de Dieu*,

²¹ Ms. B, ff. 61rb – 64vb.

²² Gal. 4 :10-11.

²³ « Item igitur dicit Glosa : eos culpatur qui constellationes sequuntur dicentes : non proficiscor quia Luna sic fertur... agam hoc mense commercium quia illa stella agit mensem ». Ms. B, f. 61va.

²⁴ « Et cum dixerint ad vos : quaerite a pythonibus et a divinis qui stridunt in incantationibus suis : numquid non populus a Deo suo requirit pro vivis a mortuis, ad legem magis et ad testimonium, quod si non dixerint juxta verbum hoc, non erit eis matutina lux ». Isaïe 8:19-20 ; ms. B, f. 62rb.

²⁵ « Non augurabimini, nec observabitis somnia ». Lévitique 19 : 26 ; ms. B, f. 62rb.

Livre des 83 questions et *De la Genèse au sens littéral*), Grégoire le Grand (*Homélie sur l'Épiphanie*), Ambroise de Milan (*Hexaméron*) et Jean Damascène (*De la foi orthodoxe*). Avec leur aide, Gérard de Feltre traite plusieurs sujets théologiques, tels que le rôle de la Providence, la toute-puissance et la grâce divines, enfin, le libre arbitre humain. Ainsi, en comprenant le *fatum* comme l'influence céleste sur les actes humains, Gérard de Feltre rejette son existence en affirmant que seul « Dieu béni régit et gouverne toute la machine du monde ... par sa sagesse, la plus belle et ineffable, et par la Providence ; par conséquent, rien n'est fatal ». ²⁶ Il tire les preuves de cette idée de l'œuvre de Jean Damascène qui écrit : « il n'est pas convenable que l'un ait créé des choses, et l'autre les prévoie ; mais Dieu est la cause de toutes les choses, donc, il est celui qui prévoit ». ²⁷ Pour prouver que les planètes ne peuvent pas avoir une influence nuisible, Gérard de Feltre cite Ambroise de Milan : si c'était le cas, il faudrait avouer que Dieu qui les a créées est le Créateur de l'injustice, ce qui est

inadmissible. ²⁸ En parlant de la volonté humaine non soumise à l'action des astres, le dominicain s'appuie également sur l'*Hexaméron* de l'évêque milanais : si la prédestination astrale existait, elle priverait les gens de l'espoir du salut de l'âme, et l'homme depuis le moment de sa naissance ne pourrait pas changer son sort. Par conséquent, les exemples du contraire sont nombreux. Le larron qui avait été crucifié auprès du Christ a obtenu la vie éternelle dans le Paradis par sa foi, et non par la naissance à un moment astrologiquement favorable ; l'apôtre Pierre a été libéré de la prison par un ange, et non par « une série d'étoiles ». ²⁹ L'idée du pacte que les astrologues concluent avec les démons est tirée des écrits de saint Augustin ; l'argument du destin différent d'Isaac et d'Esau, deux jumeaux bibliques nés au même moment astrologique,

²⁶ « Quod autem Deus benedictus regat ac gubernet totam machinam mundialem quoad omnia visibilia et invisibilia sua preclarissima et ineffabili sapientia et prudentia et per consequens quod nulla sint fatalia, probatur multipliciter ». Ms. M, f. 26va.

²⁷ « Rursum Ioannes Damascenus in secundo libro. Non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorum, sed Deus est causa omnium rerum, ergo et eorum provisor ». Ms. M, f. 26va. Voir aussi : Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, trad. P. Ledrux, Paris, Cerf, 2010, livre II, chapitre 29, p. 359.

²⁸ « Sydera que noxia esse creduntur hoc habent a natura, aut a voluntate propria. Si a natura, Deus ergo qui est summe bonus, arguitur, sic fecit quod malum est, et fuit improbitatis operator ». Ms. M, f. 27vb ; Ambrosius Mediolanensis, *Haexameron*, lib. 4, cap. 4, 17, dans *Patrologia latina*, vol. 14, p. 209.

²⁹ « Amplius, si hunc habent in terrenis effectum, nemo debet vitam suam moresque mutare et eniti, ut melior fiat, sed nec probum potest laudare, nec condemnare improbum. Sed econtra videmus quod redempti sunt apostoli et congregati ex peccatoribus non utique nativitatibus sue hora, sed Christi eos sanctificavit adventus et hora dominice passionis redemit a morte. Latro dampnatus non beneficio nativitatibus sue, set fidei confessione ad paradisi eterna transivit, Petrum de carcere angelus Christi, non stellarum series liberavit, Paulum cecitas convertit ad gratiam ». Ms. M, f. 28ra ; Ambrosius Mediolanensis, *Haexameroni libri sex* cit., lib. IV, cap. 4, 13, p. 207.

provient d'une homélie de Grégoire le Grand, ainsi que les réflexions autour de l'apparition de l'étoile des Mages (hom. I. 10).

Pourtant, certaines preuves ont été repensées dans un nouveau cadre, celui de l'aristotélisme, de la scolastique, des débats universitaires. Si les arguments évoqués plus haut se trouvaient plutôt, comme P. Zambelli le remarque justement, dans le domaine de la théologie, certains d'entre eux ont reçu dans la *Summa de astris* un renouvellement au plan philosophique.

Nous constatons la même évolution dans les distinctions des commentaires des *Sententiae* de Pierre Lombard consacrées au problème de l'influence astrale sur le libre arbitre humain. Dans ces commentaires, la critique des astrologues se déroule le plus souvent dans le cadre de cette question. Comme l'objectif du commentateur ne consiste pas en une quête d'une solution (qui est déjà prédéterminée), mais en une réponse aux arguments contraires, il n'est pas nécessaire d'inventer de nouvelles preuves. Il suffit d'utiliser (parfois en les développant) des arguments bien connus de l'héritage des Pères de l'Église. C'est ce que fait Richard Fishacre, un commentateur oxonien des années 1240, qui, en condamnant les astrologues, cite en abondance Basile le Grand, Augustin ou Grégoire le Grand.³⁰ La même tendance est caractéristique de la question du libre ar-

³⁰ Richard Fishacre, *In secundum librum sententiarum*, éd. C. H. Beck, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2008, lib. II, dist. XIV, pp. 293-294.

bitre proprement dite. Dans les années 1250, Bonaventure propose deux arguments en faveur de l'indépendance de la volonté humaine par rapport à l'influence céleste : « une raison qui mène à l'impossible » et « une raison ostensive ». Selon la première, si la diversité des mœurs est provoquée par le mouvement des corps célestes, elle est nécessaire et naturelle, puisque tel est ce mouvement ; donc, il n'existe ni libre arbitre, ni mérites ; la louange ou le blâme n'a aucune importance, ce qui est impossible. La raison ostensive consiste à rappeler que le ciel et les étoiles ont été créés par le Seigneur conformément au bien ; ainsi, le ciel ne peut être la cause que de bonnes mœurs qui ne sont pas, pourtant, propres à tout le genre humain. Les deux arguments représentent tous deux une paraphrase des passages tirés de *La Cité de Dieu* d'Augustin³¹ et de *De la foi orthodoxe* de Jean Damascène.³² En revanche, Thomas d'Aquin a réussi à renouveler un peu le discours autour du libre arbitre et l'influence céleste. Les citations des écrits des Pères ne jouent pas un rôle primordial dans cet article de son commentaire. Ce qui attire l'attention dans le texte de l'Aquinat est une utilisation fréquente des idées de la philosophie aristotélicienne. Selon ce que dit le Philosophe, écrit Thomas, l'agent doit être supérieur au patient, mais le corps céleste est inférieur à l'âme rationnelle, donc, il ne peut pas agir

³¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, livre V, chapitre 1, p. 290; livre V, chapitre 9, pp. 305-306.

³² Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, livre II, chapitre 7, p. 259.

sur elle.³³ Thomas se réfère aussi à Aristote quand il parle du bien et du mal : « comme le prouve le philosophe, il est dans notre volonté d'être bons ou mauvais ». Nous appelons un homme bon ou mauvais selon les actes qu'il fait, donc, tous ces actes dépendent de nous-mêmes, et « une autre vertu ou l'impression des corps célestes » ne sont pas les causes du bien et du mal.³⁴

L'argumentation de Thomas n'a pas été répandue parmi les autres commentateurs; seul au début du XIV^e siècle Guillaume de Saint Pourçain a cité quelques-uns de ces arguments : comme Thomas, il accorde son attention aux qualités de l'agent et du patient et traite le sujet du bien et du mal qui résident dans les hommes eux-mêmes (*In 4 Sent.*, II, dist. 15). En revanche, nous trouvons les deux arguments cités plus haut dans la *Summa de astris*. Comme le prouve M. Grabmann, Gérard de Feltre connaissait bien *De veritate* de Thomas d'Aquin et en avait cité de longs passages. Il semble, du

³³ « Sed contra, sicut dicit philosophus, agens oportet esse praestantius patiente. Sed corpus caeleste est multo inferius in ordine entium quam anima rationalis. Ergo non potest in ipsa agere, ut causet aliquem effectum ejus ». Thomas Aquinas, *S. Thomae de Aquino Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 2, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 1. <http://www.corpusthomisticum.org/>

³⁴ « Praeterea, ut probat philosophus in nobis est bonos vel malos esse. Sed boni vel mali effimur per actus nostros. Ergo in nobis est quod bonos actus nostros faciamus. Ergo non causantur ex aliqua virtute vel impressione virtutis caelestis ». *Ibid.*, lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 s. c. 2.

reste, que ce ne soit pas le seul ouvrage de l'Aquinat qu'il utilise : il s'est servi aussi de son commentaire des *Sentences* (ms B. ff. 67rb-67va).

En adoptant, comme Thomas d'Aquin, un cadre philosophique renouvelé, Gérard de Feltre demande si les corps célestes signifient les actes humains ou les causent.³⁵ En rejetant l'idée de la causalité astrale dans les actes humains, il aborde nécessairement le problème du libre arbitre qu'il préfère résoudre dans cette distinction principalement par les arguments fondés sur les notions de la philosophie aristotélicienne. « Le grand monde est fait pour le petit monde. Voilà pourquoi le Philosophe dit dans le deuxième livre de la *Physique* que nous sommes la fin de tout ; donc, l'homme doit être appelé le maître des astres pour lequel ils sont faits, et non le contraire ». ³⁶ Ainsi, les raisonnements des Pères de l'Eglise sont renforcés par l'autorité d'Aristote. L'idée que les astres ont été créés pour les hommes nous rappelle un passage de l'homélie de Grégoire le Grand où il parle de l'étoile des Mages: ce n'est pas l'enfant qui est né à cause de l'étoile, mais l'étoile qui est apparue à cause de l'enfant, de même que « ce n'est pas l'homme qui existe pour les étoiles, mais les

³⁵ « Utrum stelle actus humana debant significare tantum secundum astrologos an etiam efficere ». Ms. B, ff. 65vb-68rb.

³⁶ « Adhuc maior mundus propter minorem factus est. Unde Philosophus in secundo Phisicorum dicit quod nos sumus finis omnium, ergo, potius debet homo dici dominus astrorum propter quem facta sunt astra, quam e contrario ». Ms. B., f. 66vb.

étoiles qui ont été faites pour l'homme ». ³⁷ Dans ce cas, Gérard de Feltre ne se contente pas d'une citation bien connue, mais trouve l'expression de la même idée chez le Philosophe. Plus bas, nous voyons encore un autre exemple de la même méthode. « Selon le *Livre des causes*, la cause première ne se prive pas de son action dans la cause seconde, mais la renforce. Ainsi, si les étoiles font de l'homme un tueur et un bandit, la cause première, *i.e.* Dieu, le fait beaucoup plus fort, mais il est impie de le dire ». ³⁸ Nous reconnaissons les explications données par Ambroise de Milan et Augustin : si les étoiles exécutent l'ordre divin en influençant les gens, tous les crimes, tels que les vols ou les meurtres, proviennent de la volonté de Dieu ; mais comment est-il possible d'attribuer à la volonté de Dieu ce qui serait indigne de celle des étoiles ? ³⁹ Dans la *Summa de astris*, l'argument est placé dans un nouveau contexte : il est question non seulement de la bonté divine, mais des rapports

³⁷ « Non puer ad stellam, sed stella ad puerum concurrunt, si dici liceat, non stella fatum pueri, sed fatum stellae is qui apparuit puer fuit » ; « neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt ». Gregorius I Magnus, *Homiliarum in Evangelia Libri Duo*, lib. I, hom. X, cap. 4, dans *Patrologia latina*, vol. 76, p. 1112.

³⁸ « Prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet per hoc quod in libro De causis dicitur. Ergo, si stelle faciunt hominem homicidam et latronem, multo magis prima causa, id est Deus quod nephas est dicere ». Ms. B, ff. 66va-66vb.

³⁹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu* cit., livre V, chapitre 1, p. 291.

entre la cause première et les causes secondes, d'où la citation tirée du pseudo-aristotélicien *Livre des causes*.

Pour illustrer encore une fois ce changement du discours, citons une autre distinction de la *Summa de astris*, celle où il s'agit de la réprobation de la doctrine de la Grande Année. ⁴⁰ L'idée qu'au bout d'une certaine période l'Univers est détruit soit par le feu, soit par l'eau, puis recommence est apparue chez les Chaldéens. Dans le *Timée*, Platon dit que les corps célestes « sont soumis à une variation, qui se reproduit à de longs intervalles ; ce qui se trouve à la surface de la terre est alors détruit par un excès de feu ». ⁴¹ Aristote dans le traité *Du ciel* mentionne quelques philosophes, tels qu'Empédocle d'Agrigente ou Héraclide d'Ephèse, qui croiraient à la destruction périodique de l'Univers éternel. ⁴² Dans l'Occident médiéval, l'idée de la Grande Année est devenue connue surtout grâce à l'*Almageste* de Ptolémée et quelques traités astronomico-astrologiques arabes (dont l'*Introductorius maior* d'Albumasar). Ptolémée a calculé que l'axe de l'Univers se déplace à un degré tous les cent ans, donc, tout le cycle dure trente six mille ans. Ce chiffre a été accepté dans l'Occident.

L'idée selon laquelle les mêmes événements se passent à chaque fois que les corps

⁴⁰ « De reprobatione Anni Magni » Ms. M, ff. 21vb-22rb.

⁴¹ Platon, *Timée*, trad. par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992, p. 108, 22c-d.

⁴² Aristote, *Du ciel*, trad. par C. Damimier et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004, p. 151, 279b, 10-16.

célestes reviennent à leurs positions initiales était incompatible avec la doctrine chrétienne. Elle a été reconnue comme hérétique et condamnée dans le syllabus de l'évêque parisien Etienne Tempier en 1277.⁴³ Les premiers arguments contre la doctrine de la Grande Année ont été formulés par Origène et Augustin, et Gérard de Feltre s'en sert. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin insiste sur le caractère unique de la mort du Christ ; une fois mort, il ne mourra plus, et « la mort n'aura plus d'empire sur lui » ;⁴⁴ donc, cet événement ne peut pas se passer toutes les Grandes Années.⁴⁵ En outre, si la doctrine des Grandes Années était vraie, continue Augustin, les âmes seraient incapables de parvenir au bonheur, puisque le même destin les attendra toujours, d'une Année à l'autre : quand l'âme immortelle est parvenue à la sagesse, ils la font toujours passer d'un faux bonheur à une misère véritable. « Comment, en effet, serait-il vrai, ce bonheur en l'éternité duquel on n'a jamais foi? »⁴⁶

⁴³ «Quand tous les corps célestes reviendront au même point, ce qui se produit à tous les 36 000 ans, les mêmes effets, tels qu'ils sont maintenant, reviendront ». Art. 6. *La condamnation parisienne de 1277*, éd. D. Piché, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 80-81. Sur la Grande Année voir aussi : G. De Calataj, *Annus Platonicus : a study of world cycles in Greek, Latin and Arabic sources*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique De Louvain, Institut Orientaliste, 1996.

⁴⁴ Rom. 6:9.

⁴⁵ Augustin, *La Cité de Dieu* cit., livre XII, chapitre 13, p 93.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

Dans la *Summa de astris*, la doctrine de la Grande Année est exposée d'après les textes de Ptolémée et d'Albumasar. Gérard de Feltre continue à développer une argumentation fondée sur la différence insurmontable de cette idée par rapport à la foi chrétienne. Les arguments d'Augustin sont présents. Si cette assertion des astrologues était juste, explique le dominicain, les gens reviendraient aux mêmes peines de leur vie, le riche et le pauvre le resteraient éternellement, le seul but de la vie humaine serait la prospérité dans ce monde et non le salut de l'âme dans le royaume céleste.⁴⁷ Aussi, si toutes les Grandes Années étaient identiques, le Christ devrait-il être crucifié de nouveau, mais la mort n'a pas de pouvoir sur Lui, donc, les inventeurs de la Grande Année se trompent.⁴⁸ Gérard de Feltre va plus loin, en formulant plusieurs incompatibilités entre la ré-

⁴⁷ « Preterea si magnus annus esset, semper rediret homo ad primas miserias, qui miser fuit et pauper et infirmis, et qui dives et potens fuit, semper esset potens, in revolutione cuiuslibet magni anni, et dives. Quid enim restat, nisi ut quilibet nitatur hic habere consolationes multas et vitare omnes persecutiones et afflictiones, ut semper ad similia revertantur? E contra, Dominus Matthei quinto beatos dicit esse qui persecutionem patitur propter iustitiam ». Ms. M, f. 22ra.

⁴⁸ « Sed quelibet pars secundi magni anni et tertii et sic deinceps debet respondere cuilibet parti primi anni et in tertio anno magno debet fieri quicquid factum est in primo anno magno. ...in isto magno anno crucifixus est Dei Filius. Ergo et in quolibet magno anno sequenti et ita infinites, quod est contra veritatem Sacre Pagine, Apostolo dicente ad Romanos 6: "Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur" ». Ms. M, ff. 22ra – 22rb.

surrection au Jugement Dernier et la renaissance du monde à la fin de chaque Grande Année : l'imprévisibilité de la vraie fin du monde, la résurrection dans des corps incorruptibles et dans une autre vie, par la vertu divine et non par une force naturelle, le caractère unique de cet événement etc.⁴⁹ Ici, Gérard donne à l'astrologie une définition particulièrement sévère du point de vue théologique : « c'est une peste hérétique qui détruit plusieurs articles de la foi ; donc, ils [les astrologues] doivent être éliminés de la communauté des fidèles », ⁵⁰ et la distinction finit par une exclamation : « Que les ennemis de la foi chrétienne se taisent ! ». ⁵¹

⁴⁹ « Et differt iste modus reparationis a resurrectione gloriosa cui aperte contradicunt in 6. Primo, quia causam reunionis ponunt generationem naturalem, sed fides virtutem divinam. Secundo, quia ponunt reparationem futuram in corporibus corruptibilibus, fides ponit incorruptibilibus. Tertio, quia ponunt reparationem in statu vite huius et non in alia vita, fides ponit in statu alterius vite. Quarto, quia ipsi assignant tempus determinatum scilicet 36000 annorum quo debeat fieri reparatio, fides tempus incertum quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet ut dicitur prima Ad Tessalonicenses quinto capitulo. Quinto, quia multociens, immo infinicies, fiet reparatio et destructio, sed fides ponit quod semel tamen fiet resurrectio. Sexto, quia omnium animalium fiet reparatio secundum eos, fides autem ponit solummodo resurrectionem hominum et non aliorum animalium ». Ms. M, f. 21vb.

⁵⁰ « Hec pestis heretica quantum est de se multos fidei articulos subruit ideoque tales a consortio fidelium sunt eliminandi ». Ms. M, f. 21vb.

⁵¹ « Igitur adversarii christiane fidei obmutescant ». Ms. M, f. 22rb.

Malgré cette première impression, la critique ne se déroule pas seulement dans le cadre théologique. Dans le deuxième chapitre Gérard fait des objections aux astrologues en utilisant les idées du traité d'Aristote *De generatione et corruptione*. L'argumentation avait déjà été renouvelée par Guillaume d'Auvergne ; le problème de la Grande Année avait été traité dans le *De universo* avec une ampleur considérable et un grand nombre de nouveaux arguments⁵². Mais si Guillaume s'appuie sur le traité aristotélicien *De la génération et la corruption* plus souvent dans les arguments en faveur de la Grande Année (qu'il réfute après) que dans les arguments *contra*, chez Gérard de Feltré la doctrine aristotélicienne est représentée comme contradisant les postulats astrologiques. Remarquons que pour Gérard de Feltré Aristote est plutôt un critique des astrologues. Dans la distinction *Utrum corpora celestia animata sint*, il néglige quelques passages du traité *Du ciel* d'où le lecteur peut tirer la conclusion que, selon le Philosophe, les corps célestes sont animés.⁵³ En revanche, nombreuses sont les citations du *De celo* ou du *De anima* qui permet au dominicain de prouver que les planètes et les étoiles sont dépourvues d'âme.

⁵² G. De Callataÿ, *Annus Platonius* cit., pp. 183-186.

⁵³ « Puisque nous avons déterminé auparavant que ces puissances ce trouvent dans les êtres qui ont un principe de mouvement, et *puisque le ciel est animé, c'est-à-dire qu'il a un principe de mouvement*, il est alors clair qu'il a à la fois un haut et un bas et une droite et une gauche ». Aristote, *Du ciel* cit., p. 197, 285a, 25-35.

À la fin du *De generatione et corruptione*, Aristote affirme que les processus de la génération et de la corruption sont cycliques, même s'ils ne se répètent pas toujours avec une exactitude absolue : « tous les choses reviennent à leur point de départ, certaines revenant numériquement et d'autres seulement spécifiquement ». ⁵⁴ Les choses dont la nature est incorruptible, se rétablissent « en nombre » et « en espèce », « numériquement » et « spécifiquement » ; les choses dont la nature n'est pas incorruptible, mais transitoire, conservent seulement « spécifiquement ». Pour illustrer cette idée, Aristote cite quelques exemples : le cycle d'eau dans la nature ou l'alternance des générations des êtres vivants : « ...l'eau qui provient de l'air et l'air qui provient de l'eau, sont spécifiquement identiques, et non pas numériquement ; et même si ceux-ci l'étaient numériquement, les êtres dont la substance est engendrée ne le seraient pas, puisque cette substance est telle qu'elle pourrait ne pas être ». ⁵⁵ Gérard de Feltre répète souvent cette théorie du Stagirite. Selon les « inventeurs de la Grande Année », la renaissance de tous êtres vivants, corruptibles et régénératifs, se passe toujours dans en même nombre, ce qui n'est pas propre à leur nature. Pour rendre son idée plus claire, Gérard donne une métaphore : une statue en métal, après avoir été fondue et puis refaite, ne sera jamais la même. Pareillement, une pierre, un animal ou un arbre ne

⁵⁴ Aristote, *De la génération et la corruption*, trad. par M. Rashed, Paris, Belles Lettres, 2005, pp. 84, 338b, 10-15.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84, 338b, 15-20.

se rétablissent pas en nombre, bien que leur matière ne change pas. « Un animal qui est corrompu par la mort, un arbre ou une pierre et d'autres formes substantielles qui sont détruites par la mort, ne seront pas régénérés en même nombre, donc, ils ne seront pas les même animal ou pierre » ; ⁵⁶ seule leur espèce restera la même.

Comme nous l'avons vu plus haut, parfois notre auteur articule les arguments de natures diverses, en s'appuyant à la fois sur l'autorité du philosophe païen et sur les dogmes chrétiens. Ainsi, selon Gérard de Feltre, la croyance aux Grandes Années est liée à la doctrine de l'éternité du monde. Le dominicain continue la comparaison de ces deux théories. La première Grande Année a commencé soit à partir de la Création du monde, soit avant la Création, mais non dans l'éternité. Mais selon le Stagirite, la généra-

⁵⁶ « Adhuc dicit Philosophus in De generatione: quicumque habent substantiam corruptibilem motam non reiterantur eadem numero. Sed talis est substantia animalium, et omnium generabilium et corruptibilium. Ergo non reiterantur eadem numero et loquitur Philosophus ad litteram de reiteratione per viam generationis naturalis » ; « Iterum omnis forma corrupta et iterum generata generatione naturali non est eadem numero, sed specie. Ergo, animalitas per mortem corrupta et ligneitas ac lapideitas et cetera forme substantiales per corruptionem destructe generata vero per reprobationem magni anni non erunt eadem numero, ergo nec idem animal, nec idem lapis » ; « Preterea statua resoluta in metallum et postea reformata non est eadem numero. Cum enim ars imitetur naturam, si natura non potest idem numero reparare, nec ars, ergo sicut statua non formatur eadem numero, ita nec lapis, licet sit ex eadem materia, reformatur ». Ms. M., f. 22ra.

tion d'une chose est la corruption de l'autre. Donc les Grandes Années, qui sont les alternances des générations et des corruptions, pourraient exister éternellement.⁵⁷ Pourtant, cette dernière affirmation est en contradiction avec la foi chrétienne, donc, l'existence de la Grande Année est impossible.

Jusqu'à présent, nous avons analysé les arguments qui reflètent une tendance chez les auteurs latins du XIII^e siècle plus qu'ils ne parlent de l'originalité de l'œuvre de Gérard de Feltre. L'utilisation de l'héritage des Pères de l'Eglise ou de la philosophie aristotélicienne, la coexistence des discours théologique et philosophique sont caractéristiques tant de la *Summa de astris* que d'autres sources où il est question de l'astrologie ou de l'influence astrale, tels les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard. Néanmoins, ce qui est particulier chez Gérard de Feltre est une connaissance de la doctrine de ses adversaires, des règles et des techniques astrologiques. Sur ce fondement, il a érigé tout une série d'arguments qui n'ont pas trouvé un développement postérieur et dont nous pouvons attribuer l'invention à Gérard de Feltre lui-même. Les arguments de cette sorte sont nombreux et assez différents, mais deux traits leur sont propres. Premièrement, la critique vise les auteurs, les postulats ou

⁵⁷ « Si longe ante quam dicat Moyses incepit magnus annus, nec tamen fuit ab eterno, contra: aut exivit in esse per viam creationis ad imperium Dei, et tunc, ut prius objiciendum est, aut per viam generationis, sed generatio unius est corruptio alterius et econtrario. ...Igitur generatio et corruptio sunt ab eterno et per consequens annus magnus ». Ms. M, f. 22rb.

les notions astrologiques concrets (les horoscopes de la naissance, des *interrogationes*, les aspects, les maisons) et non des astrologues abstraits. Deuxièmement, on peut réunir ces arguments sous un titre commun : *contra rationem*. Ce que Gérard de Feltre reproche aux auteurs des livres astrologiques est la manque de rigueur, de logique, d'explications raisonnables dans leur doctrine. L'origine de cette approche est, probablement, toujours dans les écrits des Pères de l'Eglise. Les mêmes saint Augustin, Grégoire le Grand ou Ambroise de Milan, si amplement cités dans la *Summa de astris*, ont laissé beaucoup de raisonnements critiques à l'adresse des astrologues élaborant les horoscopes selon le temps de la naissance ou de la conception d'une personne. Telle est, par exemple, la critique par saint Augustin des élections, c'est-à-dire du choix d'un bon moment astrologique, d'un jour favorable pour toutes les entreprises, du mariage au dressage des chevaux. Augustin remarque que les positions des corps célestes changent plusieurs fois au cours d'une journée, donc, les pronostics pour les événements de longue durée sont impossibles. En outre, tous les grains semés au prétendu « jour favorable » ne germent pas, parce que « les uns sont détruits par la rouille, d'autres dévastés par les oiseaux, d'autres arrachés par les hommes ». ⁵⁸ Les astrologues oseront-ils dire que chaque grain a sa propre constellation ? ⁵⁹ Gré-

⁵⁸ Saint Augustin, *La Cité de Dieu* cit., livre V, chapitre 7, p. 302.

⁵⁹ « Sed contra: "electo ad seminandum agrum die, multa grana eiusdem generis in terra simul veniunt,

goire le Grand vise le dogme astrologique de la domination d'une planète sur telle ou telle région. Les astrologues, écrit-il, affirment qu'une personne née sous le signe du Verseau, doit devenir pêcheur ; sous le signe de la Balance, commerçant, et ainsi de suite. Pourtant, dans certains pays les gens ne connaissent pas la pêche ou le commerce. Est-ce possible que personne parmi les habitants de ces régions ne soit né sous les signes correspondant à ces métiers ?⁶⁰

Au XIII^e siècle, les passages cités plus haut réapparaissent dans la polémique anti-astrologique ; pourtant, une invention de

simul germinant et, exorta segete, simul herbescunt, pubescunt, flavescunt, et tamen inde spicas ceteris coevas atque, ut ita dixerim, congerminales alias robigo intermit, alias aves depopulantur, alias homines avelunt. Quomodo istis alias constellationes fuisse dicturi sunt, quas tam diversos exitus habere conspiciunt?" Huc usque Augustinus ». Ms. M, f. 30va. Aussi Saint Augustin, *La Cité de Dieu* cit., livre V, chapitre 7, p. 302.

⁶⁰ « Ad idem beatus Gregorius. "Dicunt astrologi: quisquis sub Aquario nascitur, in hac vita piscatoris ministerium sortiatur. Quibus respondemus, quia piscatores, ut fertur, Getulia non habet ; quis igitur dicat, quia nemo illic in stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnimodo non habetur? Et quisquis sub signo Libre nascitur esset procul dubio trapezita, ut dicunt. Sed nos respondemus, quia trapezitas multarum gentium provintie ignorant" » Ms. M, f. 28rb. Aussi Gregorius I Magnus, *Homiliarum in Evangelia* cit., livre I, homélie X, chapitre 5, p. 1112. Cf. ms. B, f. 94va. Le copiste a mal compris ce passage : « Dicunt astrologi: quisquis sub Aquario nascitur, in hac vita piscatoris ministerium sortiatur. Quibus respondemus, quia piscatores, ut fertur, genitalia (*sic* /) non habent ; quis igitur dicat, quia nemo illic in stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnimodo non habetur? ».

nouveaux arguments de la même sorte, mais fondés sur un matériel plus « actuel », c'est-à-dire sur les ouvrages traduits de Ptolémée ou des astrologues arabes, est rare. Gérard de Feltre démontre une connaissance de l'astrologie peu fréquente dans le milieu des théologiens. Bien entendu, nous ne pouvons pas parler des connaissances astrologiques de tel ou tel auteur en nous fondant seulement sur l'analyse de ses œuvres théologiques. Albert le Grand, par exemple, s'intéressait à l'astrologie beaucoup plus qu'il ne le montre dans ses traités théologiques ; ses ouvrages philosophiques et scientifiques le confirment. Néanmoins, en comparant la *Summa de astris* avec les commentaires parisiens des *Sentences* où se déroulaient plusieurs débats liés à l'astrologie, nous constatons que les connaissances du domaine des sciences du ciel sont rarement utilisées dans la polémique. Le seul astrologue cité (à quelques exceptions près) est Ptolémée. Il s'agit plutôt d'un *topos*, d'un lieu commun, et il n'est pas rare que nous trouvions une phrase *dicit Ptolemaeus*, « Ptolémée dit », sans mention de la source précise. Le *Centiloquium* du Pseudo-Ptolémée est mentionné plusieurs fois, mais, en général, comme source prétendue de la maxime célèbre *sapiens dominatur astris*, « l'homme sage domine les astres ». ⁶¹ Certains auteurs montrent une connaissance de la terminologie astrologique dont les aspects,

⁶¹ J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 220-221.

les domiciles des planètes ou les conjonctions, mais dans la polémique ces notions ne sont jamais exploitées. En ce qui concerne la rédaction des horoscopes ou quatre types des pronostics, quatre domaines où les connaissances astrologiques peuvent être utilisées (*nativitas, electio, interrogatio, revolutio*), les polémistes critiquent le plus souvent les « nativités », les horoscopes selon l'heure de naissance ; dans le commentaire des *Sententias* d'Albert le Grand, nous voyons une mention des « révolutions » : « les astrologues [...] jugent des événements de toute l'année par la science de la révolution dès le début de l'année et des événements de vingt ans par la science du cercle dans la conjonction de Jupiter et de Saturne, de triplicité en triplicité » ;⁶² les « interrogations » sont brièvement mentionnées dans le commentaire de Jean de Paris (éd. Muller, II, dist. 15, p. 99) ; les « élections » ne sont pas traitées. En revanche, Gérard de Feltre utilise ces connaissances pleinement. Bien que toute la deuxième partie de la *Summa de astris* soit consacrée à une exposition détaillée de la doctrine astrologique, les distinctions de la troisième partie sur la réprobation des croyances commencent souvent par

⁶² « Quod autem homines possunt scire futura, patet per Astronomos judicantes de eventibus in tota vita per constellationem nativitatis et de eventibus in toto anno per scientiam revolutionis a principio anni et de eventibus in viginti annis per scientiam circuli in conjunctione Jovis et Saturni de triplicitate in triplicitatem ». Albertus Magnus, *Alberti Magni... Commentarii in II Sententiarum* dans *Opera omnia*, éd. Borgnet, t. 27, Paris, apud Ludovicum Vives, 1894, lib. II, dist. VII, E, art. 5, p. 148.

l'explication des opinions des astrologues, avec des citations de Ptolémée, d'Albucasis, d'Alcabitus et d'autres auteurs.⁶³ Ainsi, la critique revêt un caractère plus concret.

Presque un tiers des distinctions de la troisième partie de la *Summa de astris* porte sur la critique des textes astrologiques et des postulats de la science des astres. Dans la *Summa de astris* nous voyons les distinctions consacrées aux qualités et significations des planètes, des signes zodiacaux, des aspects et des maisons, aux tous les types des pronostics :

- *Quod auctores magisterii astrorum fuerunt insipientes et ydiote ac multa puerilia et irrationabilia risuque digna in scriptis suis relinquentes* (ms. M, ff. 23rb-24rb)
- *De reprobatione proprietatum et significacionum 12 domorum* (ms. M, ff. 24rb-24vb)
- *De reprobatione positionis et significacionis 12 signorum* (ms. M, ff. 24vb-25ra)
- *De reprobatione aspectuum* (ms. M, ff. 25ra-25rb)
- *De reprobatione significacionis planetarum* (ms. M, ff. 25rb-25vb)
- *De reprobatione potestatis et dignitatis planetarum in signis* (ms. M, ff. 25vb-26ra)
- *De reprobatione fati et casus* (ms. M, ff. 26ra-26vb)
- *De reprobatione fatalium syderum inspecta nativitatis hora per raciones sumptas ex dictis sanctorum*

⁶³ Par exemple : « Dicunt etiam astrologi blasphemando quod omnes actus humani et mores omnia quoque bona et mala, immo ipsa electio anime rationalis eveniunt de necessitate secundum dispositionem superiorum corporum. Ad quod probandum introducamus famosiores auctores ipsorum ». Ms. B, f. 68rb.

Augustini, Gregorii et Ambrosii (ms. M, ff. 26vb-28rb)

- *De reprobatione iudiciorum que dantur considerata hora conceptionis* (ms. M, ff. 28rb-28va)
- *De reprobatione regularum in speciali super conceptionibus et nativitatibus hominum* (ms. M, ff. 28va-29ra)
- *De reprobatione dictorum Ptolomei circa mores diversarum gentium* (ms. M, ff. 29ra-29vb)
- *De reprobatione iudiciorum que procedunt inspecta interrogationis hora* (ms. M, ff. 29vb-30rb)
- *De reprobatione iudiciorum que investigantur per modum electionis* (ms. M, ff. 30rb-31ra)

Après avoir lu et paraphrasé quelques traités astrologiques, Gérard de Feltre remarque nécessairement l'absence d'unanimité parmi leurs auteurs. La comparaison des points de vue différents devient dans la *Summa de astris* une arme importante pour le polémiste. Avant tout, le dominicain oppose deux autorités astrologiques incontestables, à savoir Ptolémée et Albumasar. Gérard de Feltre affirme qu'Albumasar « croyait que Ptolémée était un idiot », car il donne « des explications stupides et fausses au sujet des propriétés et des natures planétaires ». ⁶⁴ Il s'agit, probablement, d'un passage de l'*Introductorius maior*, où Albumasar remarque que certains jugements de Ptolémée concernant la nature des planètes doivent être rejetés. ⁶⁵ Aussi, d'après Gérard, Albu-

⁶⁴ « Item dicit Albumasar Ptolomeum esse ydiotam, eo quod stultas et falsas rationes assignaverit de proprietatibus et naturis planetarum, ut habetur primo libro Quadripartiti capitulo quarto ». Ms. M, f. 22va.

⁶⁵ « Hoc est quod putavit Ptholomeus in naturis planetarum, et hec est ratio qua usus est super hoc. — Sed

masar prétendrait qu'il y avait deux Ptolémée ; le premier, l'un des rois égyptiens et astronome, a créé l'*Almageste* ; le second, astrologue, a écrit le *Quadripartitum*. Pour Gérard, de cette façon l'astrologue arabe témoigne contre Ptolémée : il ne le reconnaît pas comme un astronome de renom, bien que dans le *Quadripartitum* Ptolémée se présente comme l'auteur de l'*Almageste*. ⁶⁶ Dans l'*Introductorius maior*, Albumasar avoue qu'il hésite sur la question de savoir si Ptolémée astrologue et astronome est la même personne, mais il ne fait aucune réponse définitive. ⁶⁷ Pourtant, la traduction de l'*Introductorius maior* faite par Jean de Séville (dont Gérard de Feltre s'est servi ⁶⁸) laisse

nos dicamus nunc quid sit in eius dictis pungendum, [i.e. reprehensione dignum] ». Albumasar, *Liber introductorii majoris ad scientiam iudiciorum astrorum*, éd. critique par R. Lemay, vol. 5, Naples, 1996, p. 138.

⁶⁶ « In hunc ergo modum loquitur contra Ptolomeum Albumasar quarto libro differentia prima : fuerunt, inquit, ipse Ptolomei numero 10 regnantes in Egipto post Alexandrum filium Philippi regem grecorum per annos 275. Et fuerunt sapientes omnes ex quibus fuit Ptolomeus qui edidit Almagestum librum. Et dicitur, quia est ille qui edidit librum iudiciorum astrorum, nesciuntque veritatem ex mendacio suo, scilicet Ptolomeus qui dixit in primo et secundo libro iudiciorum se fecisse librum Almagesti ». Ms. M, f. 22va.

⁶⁷ Albumasar, *Liber introductorii majoris* cit., vol. VI, p. 490, n. 4.

⁶⁸ « Albumasar «Introductioni in scientiam iudiciorum astrorum» et Messehala «De receptione», ut de ceteris sileam, non in nostra lingua sunt compositi, sed a Iohane Hyspalensi translati sunt ex arabico in latinum ». Ms. M, f. 21vb.

entendre qu'Albumasar parle de deux auteurs différents⁶⁹.

L'*Introductorius maior* était une source importante pour Gérard de Feltre où il pouvait puiser les connaissances des débats entre les astrologues. En paraphrasant le chapitre sur la nature des planètes et des étoiles, le dominicain remarque que les pronostiqueurs ne sont pas d'accord sur cette question.⁷⁰ D'abord, Albumasar mentionne ses « concurrents » qui identifient la nature des corps

⁶⁹ « Quoniam plures ex <divitibus> Grecorum fuerunt sapientes post Alexandrum filium Philippi, vocabaturque unusquisque eorum Ptholomeus, fuerunt numero X... et una mulier, erantque descendentes in Egyptum, et fuerunt anni regni eorum CCLXXV, fuerunt universi sapientes. Ex quibus fuit Ptholomeus qui edidit Librum Almagesti super <causam> motus circuli et quicquid in eo ex planetis. Et quia quidam eorum edidit Librum in iudiciis astrorum referens eum ad Ptholomeum actorem Libri Almagesti, dicitur quoque quod ille qui edidit Librum iudiciorum ipse edidit Librum Almagesti nesciuntque veritatem huius rei ex suo <mendacio> ». Albumasar, *Liber introductorii maioris* cit., vol. V, p. 137. En revanche, l'autre traducteur d'Albumasar, Hermann de Carinthie a mieux compris le texte. Cf. « Post Alexandrum Macedonem Grecie Reges Egypto cclxxv annis imperasse narrantur, quorum X, continuo succedentes omnes uno Ptholomei cognomine vocati sunt. Ex quibus unus ex Philadelphia ortus in Egypto regnans Astronomie Tractatum Quatuor Partium, plerique uni cui-libet ex aliis, quod vel ita confirmari vel aliter esse nostra nichil interest ». Albumasar, *Liber introductorii maioris* cit., vol. VIII, p. 137.

⁷⁰ « Differentia secunda, in naturis planetarum et in fortunis atque infortunis eorum secundum quod nar-raverunt universi astrologi ». Albumasar, *Liber introductorii maioris* cit., vol. V, pp. 141-146.

célestes avec celle des éléments.⁷¹ En réfutant leur point de vue, il cite ensuite quelques objections : ainsi, en prouvant quelque chose il est nécessaire d'utiliser le principe de ressemblance, c'est-à-dire, de comparer les phénomènes du même genre. Les corps dans le monde sublunaire consistent en quatre éléments, mais ce n'est pas le cas des corps célestes. Ces derniers sont « simples », et non composés. Par conséquent, ils ne peuvent pas être appelés froids, chauds, humides ou secs, à la différence des corps inférieurs du monde d'ici-bas.⁷² Tandis que pour Albumasar, cette discussion ne joue pas un rôle décisif ; pour Gérard de Feltre, cette querelle rend impossible la science astrologique. Selon lui, les pronostiqueurs ne sont pas capables de prévoir quelle influence exerce telle ou telle planète sans connaissance de la nature des corps célestes : il est impossible de connaître un effet sans connaître sa cause (sa nature).⁷³ Une autre discussion dont témoi-

⁷¹ « Postea differentia secunda eiusdem libri dicit Albumasar: falsa est probatio universitatis astrologorum qui erraverunt a tramite veritatis, dum comparaverunt naturas planetarum ad naturas 4 elementorum et ex eis compositorum. Dixerunt enim quod 4 sunt elementa et ex eis componuntur 4 humores et quod elementa non habent colores nec sapes ». Ms. M, f. 22vb.

⁷² « Secunda ratio est, quia oportet rem probari per genus suum, id est per consimilem sibi. Et non probatur per contrarium generis sui, quia corpora terrena sunt composita ex 4 elementis, planete sunt corpora simplicia et non operantur corpora superiora per calorem vel frigus, humiditatem vel siccitatem similem nature corporum terrestrium ». Ms. M, f. 23 vb.

⁷³ « Sed, ignorata natura planetarum, non cognoscitur effectus eorum; non possunt ergo secundum predictas

gnent Albumasar et, en le suivant, l'auteur de la *Summa de astris* porte sur les domaines de l'influence. Albumasar avoue l'existence de plusieurs points de vue sur ce sujet. Les premiers disent que l'influence ne concerne que les processus universels, les quatre éléments et leurs transformations, toute l'humanité et non des individus concrets. Les deuxièmes croient que les astres peuvent influencer les événements qui sont soit inévitables, soit absolument impossibles. En revanche, les événements *probables* n'ont rien à voir avec l'action des astres. Les troisièmes affirment que le mouvement des corps célestes change l'état des corps inférieurs et provoque un bon ou un mauvais temps.⁷⁴

regulas, in quibus est tanta opinionum dissonantia, iudicare ». Ms. M, f. 23ra.

⁷⁴ « Deinde in quinta differentia eiusdem libri narrat opinionones diversorum circa iudicia, dicens quod una secta est dicentium quod planetis est significatio super res universales, ut sunt 4 elementa, et super conversiones eorum in invicem et super genera et species universales, ut super animal universale et super speciem hominis et huiusmodi et non super individua [...] Alia secta est dicentium quod stelle non significant quod possibile est, set tantum quod necessarium est et impossibile. Est enim necessarium, ut quod ignis sit calidus; impossibile, ut homo volans; possibile ut homo scribens; unde si unus dixit: «cras esset pluvia» et alter dixerit «non esset», necesse est, ut unus eorum sit verax, quod est necessarium, et alter mentiatur, quod est impossibile. Alia secta est dicentium quod significatio planetarum est super corpora et super mutationem vel corruptionem temporum tantum ». Ms. M, f. 23rb. « Differentia quinta, in disputatione super confirmationem iudiciorum, et contradictionem eorum qui putant quod non sit fortitudo motibus planetarum, nec sit eis significatio super res que fiunt in hoc

Gérard de Feltre ne doit pas à Albumasar toutes ses connaissances des discussions parmi les astrologues ; il trouve lui-même quelques divergences dont le caractère est plus étroit. Par exemple, Alcabitius écrit que l'exaltation du Soleil a lieu au dix-neuvième degré du signe du Bélier, celle de Lune : au troisième degré du signe du Taureau etc. En revanche, Ptolémée dans le *Quadripartitum* ne divise pas les signes zodiacaux en degrés dans ce cas ; il dit que les exaltations du Soleil et de la Lune se passent dans les signes du Bélier tout entier et du Taureau tout entier.⁷⁵ Dans une autre distinction, Gérard remarque : Albumasar écrit que Saturne domine les eaux et les fleuves, Mercure, les sources et les puits ; pourtant, Zahel « dit que la Lune signifie les endroits proches des puits etc. ». ⁷⁶

Quelles que soient les opinions prononcées dans les discussions entre les astrologues, aucune d'elles n'est vraie : selon Gérard, toute la doctrine est initialement fautive. Le dominicain semble être étonné par l'irrationalité des postulats astrologiques

mundo ». Albumasar, *Liber introductorii majoris*, vol. V, p. 33-55.

⁷⁵ « Alchabicius : Sol exaltatur in 19 gradu Arietis, Luna in 3 gradu Tauri et cetera, scilicet De iudiciis distinctione septima capitulo primo. Ptolomeus autem ponit totum Arietem exaltationem Solis et totum Taurum exaltationem Lune, et in ceteris similiter ». Ms. M, f. 23ra.

⁷⁶ « Contra hoc obicitur. Albumasar differentia 6 libri 7 dicit quod Saturnus significat aquas et flumina, Mercurius vero fontes aquarum et puteos. Zahel autem dicit quod Luna significat locum iuxta puteum et cetera ». Ms. M, f. 30rb.

principaux. Les « mathématiciens » ont créé les règles pour l'élaboration des horoscopes. Pourtant, ils ne sont pas capables d'expliquer par quels principes ils se sont laissés guider en attribuant aux signes zodiacaux, aux planètes et aux étoiles telle ou telle signification.⁷⁷ D'après Gérard de Feltre, les astrologues ne connaissent pas les causes de l'influence des astres ; même s'ils les convoquent, ces causes sont absurdes. Ils confondent deux notions : celle de cause ou de raison (*ratio*) et celle de similitude (*similitudo*). Par exemple, Zahel dit que l'ascendant signifie la vie du nouveau-né, car la constellation monte des ténèbres à la lumière comme un enfant qui quitte le ventre de la mère pour la lumière de ce monde. Pourtant, selon Gérard, l'astrologue arabe n'explique pas les causes d'une telle signification de l'ascendant ; il remarque seulement une similitude. Le polémiste relève qu'en suivant ce principe, il est possible de comparer un homme et une oie : tous les deux ont deux pieds, mais est-ce que l'oie « signifie » l'homme et l'influence d'une certaine manière ? Ensuite, selon cette logique de la similitude, l'ascendant ou la première maison de l'horoscope doit signifier une libération de prison (une autre sortie des ténèbres à la lumière), mais les astrologues ne sont pas d'accord : c'est la quatrième maison de

⁷⁷ « Multas insuper regulas confinxere de naturis signorum, planetarum et aliarum stellarum, de terminis, de faciebus, de impedimentis ac dignitatibus et amicitia planetarum ac de ceteris similibus nescientes neque valentes reddere rationem ». Ms. M, f. 23vb.

l'horoscope qui est responsable du sort des prisonniers, et non l'ascendant.⁷⁸

De cette façon, Gérard de Feltre analyse successivement toutes les lois astrologiques en essayant de prouver qu'elles ressemblent à de pures inventions. Même le nombre des signes zodiacaux accepté unanimement, est mis en question. D'après le dominicain, Albumasar explique ce nombre par des calculs primitifs : il multiplie quatre éléments sur trois états de chaque corps composé (le début, le milieu, la fin). Cet exercice laisse Gérard de Feltre perplexe : pourquoi ne pouvons-nous pas multiplier quatre éléments par leurs quatre qualités (le chaud, le froid, le sec, l'humide), par les trois parties de l'âme selon Aristote (végétative, sensible, raisonnable) et par les cinq sens, si l'influence des astres s'exerce dans tous ces domaines ?⁷⁹ Et

⁷⁸ « Dicit autem Zahel quod ascendens significat vitam nascentis et principium interrogationis ipsius interrogantis, hanc adiugens rationem: sicut hoc signum ab inferiori parte terre ascendit ad superiora illius et a tenebris ad lumen, similiter natus de tenebris ventris ad lucem huius seculi et cetera. Preterea aliud est similitudinem, aliud rationem assignare, non enim quilibet similitudo est causa rei. Ubi anser habet duos pedes et homo similiter duos, ergo anser significat hominem, aliquid imprimendo ei? Item eadem ratione ascendens significaret egressum hominis de tenebris carceris, in quo prius fuit clausus et alligatus, quod non concedunt, immo quarta domus significat carceres secundum eos ». Ms. M, ff. 24rb – 24va.

⁷⁹ « Albumasar tractatu secundo, distinctione quindecima differentia tertia dicit: Causa, quare signa sunt 12, quia signa sunt significantia 4 elementa et esse eorum trinum, id est principium, medium et finem. Et si multiplicetur 3 per 4, surgit numerus 12. Contra: eodem modo possum dicere, quia sunt 4 elementa et 3

puis, pourquoi faut-il multiplier et non ajouter ?⁸⁰

Aussi dépourvue du sens est l'attribution aux signes et aux planètes d'un domaine d'influence. Prenons un exemple. En s'inspirant, probablement, du passage cité plus haut de l'homélie de Grégoire le Grand, Gérard de Feltre se pose la question de savoir pourquoi les astrologues attribuent aux signes zodiacaux la domination sur tel ou tel pays. Si un signe avait été au zénith sur un pays, cette assertion aurait été admissible. Pourtant, le signe des Gémeaux, qui dominerait l'Égypte, est un signe du Nord, et l'Égypte est situé au Sud. En revanche, le signe du Capricorne, qui dirigerait les terres romaines, est un signe du Sud, mais les provinces romaines se trouvent plutôt au Nord.⁸¹ Une autre loi critiquée est la dépendance d'une catégorie précise des gens par rapport à un signe zodiacal. Ainsi, Albumasar écrit que les Gémeaux est le signe des ri-

anime vires, scilicet vegetalis, sensibilis et rationalis, et 4 qualitates elementares et 5 sensus animalium. Super omnia asserunt stellas habere significationem ». Ms. M, f. 24vb.

⁸⁰ « Si autem *agregaveris* simul 3 et 4, habebis 7, si 4 et 5, habebis 9, si vero *multiplicaveris* 3 per 5 – 15, si 4 per 5, habebis 20; igitur frivola est ratio quam assignat ». Ms. M, f. 24vb

⁸¹ « Queratur ab eis quare primo unum signum efficit aliquod in una provintia quam in alia: aut hoc est quia transit super cenit capitum habitatorum illius provintie, aut propter aliquam consimilem proprietatem. Non propter hoc quod primum dictum est [...] Gemini est signum septentrionale, Egiptus est in meridie comparatione nostre habitationis. Et Capricornus est meridianum, regiones Romanorum sunt versus septentrionem ». Ms. M, f. 23va.

ches, et que le Verseau est celui des pauvres. Cela n'a aucun sens : les étoiles qui se meuvent tant au-dessus des uns qu'au-dessus des autres sont les mêmes. Ensuite, les astrologues classifient les Gémeaux et le Verseau comme des signes d'air, mais selon Gérard, les signes de même nature ne doivent pas influencer deux groupes de gens opposés.⁸²

Il n'est pas rare qu'en critiquant les règles de la science du ciel Gérard de Feltre se mette à réfléchir lui-même en astrologue. En admettant que les planètes et les signes sont dotés de certaines qualités (probablement, *virtualiter*, c'est-à-dire qu'ils ont une vertu de communiquer ces qualités aux corps qu'ils influencent), il en tire la conclusion que la théorie des domiciles planétaires, c'est-à-dire des signes zodiacaux où les qualités de la planète se trouvent particulièrement mises en valeur, n'est pas cohérente. Le domicile de Mars est le signe du Scorpion, mais Mars est chaud et sec, tandis que le Scorpion est froid et humide ; donc, comme les qualités sont opposées, il est plus logique d'attendre une discorde entre eux

⁸² « Deinde subiungit Albumasar quod Gemini est signum magnatorum, Virgo, Libra et Sagittarius mediocrium, Aquarius vero ignobilium hominum. Contra hoc est quod stelle per motum suum habent quosdam effectus producere in inferioribus, sed stelle et moventur super nobiles sicut super ignobiles, et eodem stelle. Igitur idem efficiunt in nobiles et in ignobilibus. Preterea Gemini et Aquarius eiusdem sunt triplicitatis et aeree nature, quare igitur unum est signum nobilem et aliud ignobilium? » Ms. M., f. 23va.

qu'une union favorable pour la planète.⁸³ Dans un autre passage, Gérard de Feltre utilise la notion astrologique de la « noblesse » des planètes. Pourquoi, s'interroge-t-il, si le Soleil est appelé la planète la plus noble, influence-t-il les membres « les plus vils » du corps humain ?⁸⁴ La dépendance entre la position de la planète et sa force est aussi mise en doute. Zahel affirme que la planète devient la plus forte à l'ascendant, mais plus la planète est éloignée du « milieu du ciel » (du *medio celi*, c'est-à-dire de son zénith), plus elle s'affaiblit. L'ascendant se trouve à l'horizon, donc, quand la planète est à l'ascendant, la distance entre elle et le zénith est maximale, et la plus forte influence n'est pas possible.⁸⁵

Ainsi, dans les discussions sur l'astrologie au XIII^e siècle, la *Summa de astris* de Gérard de Feltre occupe une place particulière. Il serait incorrect d'y voir une œuvre où la question de la légitimité de l'astrologie n'est traitée

que du point de vue théologique. Certes, les astrologues sont traités d'hérétiques et de blasphémateurs, d'« infidèles » et d'« ennemis de Dieu », mais cela n'est pas la seule raison pour laquelle leur doctrine n'est pas pertinente d'après Gérard de Feltre. Certes, dans la *Summa de astris*, « la problématique de l'astrologie ...reçoit les réponses très limitatives par rapport au *Speculum astronomiae* »⁸⁶ (ou même par rapport à certains ouvrages d'Albert le Grand, confrère de Gérard de Feltre), mais la polémique ne consiste pas seulement à souligner l'incompatibilité du déterminisme astrologique avec les dogmes du christianisme. L'arsenal des arguments proposé dans la *Summa de astris* est plus riche et varié que dans d'autres textes du XIII^e siècle abordant la question de la pertinence de l'astrologie. D'un côté, ce traité a absorbé de nombreux arguments contre l'astrologie élaborés dans l'Antiquité chrétienne et répétés maintes fois au Moyen Âge. D'un autre côté, nous y voyons de nouvelles tendances dans la polémique contre les astrologues : l'appel non seulement à la doctrine chrétienne, mais aussi à la philosophie aristotélicienne, ou la critique de l'aspect « technique » de l'astrologie, *i.e.*, la mise en évidence des contradictions dans plusieurs règles astrologiques (l'élaboration de différents types d'horoscopes, l'interprétation des domiciles planétaires, des maisons, des aspects...). Si la première approche est propre à d'autres ouvrages où il est question des

⁸³ « Et dicitur ibi quia domus Martis sunt Aries et Scorpio et cetera. Contra hoc obicitur: Mars est calidus et siccus, Scorpio est frigidus et humidus, ergo discordat ab eo in suis proprietatibus ». Ms. M, f. 25vb.

⁸⁴ « Quomodo Sol qui est nobilissimus et secundum eos fortunatissimus planetarum, habet significationem et effectum suum super vilissima membra, hoc est super femora, genua et verenda? » Ms. M, f. 23vb.

⁸⁵ « Ex hac auctoritate sic arguo: quanto magis planeta distat a medio celi, tanto debilius est, nullum signum existens super terram est magis remotum a medio celi, quam ascendens, ergo nullum signum est debilius ascendente, cuius oppositum dicit Zahel, scilicet quod ascendens est fortior et dignior omnibus signis, et planeta qui est in eo fortior omnibus planetis ». Ms. M, f. 24va.

⁸⁶ P. Zambelli, *Albert le Grand et l'astrologie* cit., pp. 151-152.

pronostics ou de l'influence astrale (tels les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard ou les questions quolibétiques), la deuxième semble être une innovation de Gérard de Feltre. Une bonne (et rare) connaissance de la doctrine astrologique lui permet d'élaborer toute une série d'arguments qui n'ont pas reçu un développement considérable, au moins au XIII^e siècle. En revanche, comme nous l'avons montré ailleurs, la *Summa de astris* a eu un destin intéressant au XV^e siècle, notamment, dans les œuvres de Marsile Ficin⁸⁷.

⁸⁷ M. Sorokina, *Une source inconnue de la Disputatio contra iudicium astrologorum de Marsile Ficin: la Summa de astris de Gérard de Feltre*, « Bruniana & Campanelliana », XXI, 1, 2015, pp. 169-189.

Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia

.....
Ornella Pompeo Faracovi
Centro Studi Enriques
(Italia)

Le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola sono una delle più note opere antiastrologiche di tutti i tempi. L'ampio lavoro, che avrebbe dovuto comprendere un ulteriore tredicesimo libro, fu redatto fra il 1493 e il 1494; il conte della Mirandola vi attese fino ai suoi ultimi giorni, senza poterlo rivedere e rifinire, colto da morte improvvisa, e misteriosa, a soli trentuno anni. Nelle intenzioni, avrebbe dovuto inserirsi in una più vasta opera in sette parti, volta a difendere la fede cristiana da altrettante categorie di nemici; rimase però l'unico tassello, per di più incompleto, del testo in tal modo vagheggiato. Fu stampato nel 1496 a Bologna per iniziativa del nipote Giovan Francesco, che si era accollato, con l'aiuto di Giovanni Mainardi, il compito arduo, o forse ineseguibile, di ricostruirlo sulla base di pagine in molti casi frammentarie, rese difficilmente decifrabili dalla grafia del conte, considerata quasi illeggibile dai suoi smarriti corrispondenti. Ancora quattro secoli dopo la sua edizione, condensando un luogo comune di lungo periodo, presente già in Paolo Giovio, Jacob Burckhardt gli attribuiva il merito di aver provocato il discredito delle

dottrine astrologiche negli ambienti colti, e di aver resa ingrata ai suoi cultori la pubblicazione dei loro scritti.¹

Le cose in verità non stavano propriamente così. Certo le *Disputationes* costituirono un punto di riferimento per la polemica antiastrologica, specie quella di matrice teologica, fino a tutto il Seicento, dal trattato contro gli astrologi di Girolamo Savonarola, che ne seguì a brevissima distanza la pubblicazione, alle bolle di condanna, emesse da Sisto V e da Urbano VIII; ma teoria e pratica astrologiche continuarono ad essere coltivate ben oltre la loro stampa. Con buona pace di Giovio e Burckhardt, gli astrologi non ne furono indotti alla vergogna; anzi il senese Lucio Bellanti, autore della prima replica, stampata nel 1498, sostenne che avrebbero dovuto vergognarsi i suoi editori, i quali l'avevano con ogni evidenza manipolata, stampandone una redazione indegna della grande cultura e straordinaria intelligenza del conte. Nel testo da loro ricavato, né il livello di conoscenza né l'approccio critico erano all'altezza della indiscussa genialità e della vasta dottrina del Mirandolano; in esso erano inoltre facilmente individuabili le tracce della predicazione fanatica del Savonarola, definito senza mezzi termini uomo «non bene consultus».²

¹ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 380.

² *Lucii Bellantii senensis artium et medicine doctoris responsiones in disputationes Johannis Pici Mirandulani comitis adversus astrologos*, Florientiae, G. de Haerlem, 1498, n.n.

Il riferimento al Savonarola inserisce a pieno titolo le *Disputationes* nella temperie che caratterizza l'ultima fase della produzione di Pico, dopo la svolta religiosa che lo spinge a marcare le distanze dalle rischiose istanze di rinnovamento, che ne avevano improntato l'entusiastica attività giovanile. Aver colto questo nesso non è l'unico motivo di rilevanza dello scritto di Bellanti, archetipo di una lunga serie di repliche da parte di astrologi e studiosi di astrologia, per i quali la messa in questione delle affermazioni di Pico costituì un passaggio quasi obbligato, fino a Seicento inoltrato. Ricordiamo qualcuno di questi giudizi. Dolorosamente colpito dalla morte prematura ed improvvisa dell'autore, che aveva molto stimato, Giovanni Pontano evitò di manifestare pubblicamente le proprie riserve sull'eccessiva ambizione intellettuale del giovane Pico; ma non mancò di sottolineare l'inconsistenza di molti degli argomenti delle *Disputationes*, più consoni ad un antiastrologismo diffuso ed incolto, che non al *maximum ingenium*, e allo smisurato sapere del conte.³ Salutò poi entusiasticamente lo scritto di Bellanti, dichiarando di dividerne pienamente le riflessioni e gli argomenti critici, e attribuendogli il merito di aver tempestivamente evitato che la «così grande indegnità» di una polemica antiastrologica tanto grossolana giungesse fino ai posteri sotto la copertura del grande nome del conte, senza che ne venissero fatte rimarcare la fragilità e la dubbia

³ G. Pontano, *De rebus coelestibus*, XII, Neapoli, S. Mayr, 1512, p. 316.

autenticità.⁴ Reciso nel far carico a Pico di incomprensioni ed errori nei confronti dell'arte, oltre che di un'esposizione ridondante e retorica, fu il commento di Pietro Pomponazzi, che pure non si riconosceva particolare competenza in materia di tecnica astrologica: «...et quidam recentes multis verbis ornatis insectantes astrologos eodem peccato laborant quo et Averrois; aut enim Astrologos non intelligunt, aut si intelligunt, graviter errant». ⁵ Netto anche il giudizio di Filippo Melantone, che negò forza persuasiva alle *Disputationes*, e fu pronto a far risaltare il carattere farraginoso dell'assemblaggio picchiano: «Est in manibus hominum farrago criminationum a Pico non scripta, sed excerpta». ⁶ Quanto a Pedro Ciruelo, alla confutazione di Pico, «rhetor insignis», sceso in battaglia «contra astrologicas veritates», dedicò l'intero secondo prologo alle sue *Apotelesmata Astrologiae Christianae* (1521), rimproverandogli di aver voluto confondere astrologia naturale e astrologia superstiziosa con considerazioni dalle quali non esitò a dirsi mosso al riso.⁷ Ma le critiche a Pico sa-

⁴ G. Pontano, *De fortuna*, III, in *Opera omnia*, Venetiis, in aedibus Aldi ed Andreae soceri, 1519, f. 271r. Nelle recente edizione critica a cura di F. Tateo, *La fortuna. Testo latino a fronte*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 290, l'espressione «haec indignitas» è emendata con «maledicentia perinvidentis hominis».

⁵ P. Pomponazzi, *De incantationibus*, in *Opera*, Basiliae, ex officina Henricpetrina, 1576, p. 267.

⁶ Ph. Melanchthon, *Praefatio in libros de iudiciis natiuitatum J. Schoneri*, in *Supplementa Melanchthoniana*, V, Frankfurt, Minerva, 1968, p. 819.

⁷ P. Ciruelo, *Secundus prologus responsivus ad argutias Mirandulae*, in *Apotelesmata Astrologiae Christianae*,

rebbero continuate ancora a lungo, ripresentandosi in molte pagine di Cardano, Keplero, Campanella.

Nella forma che i suoi editori vollero conferirle, l'opera del Mirandolano costituisce una sorta di vasto repertorio, che riprende le più disparate osservazioni critiche avanzate lungo tutto il corso della cultura tardo-antica e medievale dagli avversari dell'arte di Urania. In uno scritto del 1937, rimasto lungamente inedito, Eric Weil, che fu tra i primi studiosi del Novecento ad esaminarne il testo in chiave storico-critica, tornò a sottolineare come l'opera non seguisse un filo rigoroso, non proponesse discussioni consequenziali ed unitarie, né formulasse argomentazioni antiastrologiche originali. Le sue caratteristiche apparivano quelle del discorso retorico, più che della dimostrazione stringente. Il suo schema di costruzione poteva essere così sintetizzato: i cieli non causano, né significano gli eventi particolari; se tutto viene di là, è in modo diverso da quanto pensano gli astrologi; si tratta di questioni che l'uomo non riesce a comprendere, e che comunque non sono state finora comprese. In questo contesto, la quasi totalità delle affermazioni degli astrologi ellenistici, arabi e medievali, che la leggendaria erudizione dell'autore traeva da testi noti e meno noti, veniva presentata e fatta seguire dalla ripresa di consolidate obiezioni. Ma l'incompiutezza del lavoro emergeva da molti capitoli, nei quali tesi astrologiche e

In alma Complutensi achademia, opera et impensis Arnaldi Guillelmi Brocarij 1521, n.n.

spunti antiastrologici erano elencati con rapidità, quasi in forma di appunti sui quali ritornare.⁸

È impossibile sapere se la revisione cui il conte non poté sottoporre le proprie pagine avrebbe impresso maggiore sistematicità all'opera, ridimensionando il sapore retorico di molti passi. Così come la leggiamo, l'opera si presenta come un centone dei più vari spunti antiastrologici, con indicazioni su opere e autori, cui gli avversari dell'arte, i polemisti e i predicatori potessero variamente attingere motivi di cui sostanziare i loro attacchi. Ciò che è urgente, dichiara Pico, è confutare non gli astrologi, ma l'astrologia, poiché l'astrologia è in se stessa un errore. Essa corrompe la filosofia, inquina la medicina, indebolisce la religione, genera e rafforza la superstizione, tiene viva l'idolatria, distrugge la prudenza, insozza i costumi, infama il cielo, rende gli uomini meschini, tormentati, inquieti, da liberi li rende servi, conferisce esito sfortunato a tutte le loro azioni. È nemica della fede: seguendola si cade nell'empietà, nell'irreligione, nella vana superstizione, nella vita malvagia, nella depravazione senza ritorno. Il male radicale dell'astrologia non è il fatalismo, contro il quale, come l'autore non manca di riconoscere, si sono pronunciati molti astrologi e molti studiosi di astrologia. È la pretesa di predire il futuro, di leggere anticipatamente il disegno provvidenziale; di essere, dunque,

⁸ H.Weyl, *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, in *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 71.

in senso proprio, divinatrice. In virtù di essa, gli astrologi sedicenti indovini diventano manipolatori delle coscienze, guide spirituali che fomentano la passività e l'irresponsabilità morale; senza aggiungere che l'elenco di quanti sono andati incontro alla cattiva sorte, dopo essersi affidati agli astrologi, è interminabile. La presunzione di poter prevedere il futuro con tecniche umane è il peccato mortale dell'astrologia, dimentica che la prescienza spetta soltanto a Dio:⁹ emerge qui quel nesso fra le *Disputationes* e la predicazione savonaroliana, sul quale insisteva Bellanti.

Se le *Disputationes* occupano un posto di singolare rilievo nella storia plurisecolare della polemica antiastrologica, non è in primo luogo perché a quel filone, antico e consolidato, esse aggiungano molto di nuovo sul piano degli argomenti. Le obiezioni etico-religiose, fatte valere da Pico nei confronti dell'astrologia, sono riprese ad una letteratura nella quale sono spesso già largamente presenti; né sono sempre originali le considerazioni critiche, sollevate nei confronti di specifiche tecniche astrologiche. La grande e immediata notorietà dell'opera non scaturisce tanto dalla novità delle tesi e dal nerbo delle argomentazioni, quanto dalla fama del suo autore, stimato ed ammirato per la grande intelligenza e la prodigiosa cultura; dal rumore delle sue battaglie e delle sue sconfitte, dalla svolta religiosa che segna i suoi ultimi anni, dalla sua stessa morte im-

⁹ G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll. I, Firenze, Vallecchi, 1946-52.

provvisa. Peraltro, va detto che la conoscenza che le *Disputationes* sottendono della letteratura astrologica antica, araba e medievale, e delle dispute che al suo interno si erano accese, fra astrologi di diverso orientamento, su alcune essenziali questioni tecniche, ha un'ampiezza inusitata. Come ha messo in luce la fondamentale edizione Garin, uscita fra il 1946 e il 1951 con un imponente corredo di note, e come aveva già notato a suo tempo Weil, Pico cita tutto, ha letto tutto, conosce tutto. Il suo atteggiamento nei confronti dell'astrologia è diverso da quello di un semplice erudito, e anche da quello di un avversario che guarda al proprio oggetto dall'esterno, con severità e distacco. È piuttosto quello di chi è passato attraverso una conoscenza diretta e circostanziata, e una approfondita ricognizione dei problemi di quel campo di studi, per decidere infine di accentuare, sulla scia di fondamentali preoccupazioni etico-religiose, l'incertezza dei risultati e l'inanità degli sforzi degli adepti.

Una comprensione più approfondita del rapporto fra Pico e l'astrologia è stata resa possibile dallo sviluppo di indagini diacroniche, capaci di far luce sul rapporto fra l'opera postuma e gli scritti precedenti. La finale scelta antiastrologica conferma oppure contrasta l'iniziale orientamento di Pico? Rispetto a tale problema, il prosieguo degli studi ha confermato la lettura in chiave di discontinuità, avanzata a suo tempo da Weyl, che mise finemente in luce la distanza fra l'opera postuma e alcune delle conclusioni cabalistiche *secundum opinionem propriam*. Proprio alla lettura pichiana della *qabbalah*, la cui centralità nel percorso del mirandola-

no può considerarsi definitivamente acquisita dopo il fondamentale lavoro di Wirzbuski,¹⁰ si sono richiamati gli studi sul rapporto fra il primo Pico e l'astrologia. La letteratura cabalistica medievale, a partire almeno dal *Sefer ha-bahir*, già noto nella Francia meridionale nel sec. XII, mette in corrispondenza le *sefirot*, i dieci attributi divini, e le dieci sfere celesti. Come scrive il mistico trecentesco Menahem Recanati, nel suo *Commento alle dieci sefirot*, «tutto quanto si trova nelle creature, tanto nel mondo degli angeli quanto in quello delle sfere e nel mondo inferiore, è esemplato sulle *sefirot* e deriva dalla loro forza».¹¹ Per potersi concretizzare nel mondo inferiore, la misericordia divina deve svilupparsi attraverso i corpi celesti. Dal canto suo l'uomo, vivendo nella materia, non potrebbe accedere al piano spirituale delle *sefirot* senza incarnarsi nelle sue inclinazioni naturali, alla cui indagine punta l'astrologia oroscopica. Esaminando non solo le *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, ma anche quelle *ad mentem Porphyrii*, è stato possibile avanzare l'ipotesi che in esse il Mirandolano abbia inteso ricomporre le dottrine qabbalistiche delle *sefirot*, delle *middot*, dei nomi ebraici di Dio e dell'*adam qadmon* con i precetti del Decalogo, le qualità platoniche dell'anima, le intelligenze angeliche, e final-

¹⁰ C. Wirzbuski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989.

¹¹ M. Recanati, *Commento alle dieci Sephirot*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino, Einaudi, 1996, p. 532.

mente i pianeti ed i loro influssi nel mondo sublunare. Sullo sfondo di tali *Conclusiones*, si delineano fasci di corrispondenze, al cui interno la connessione fra *sefirot* e pianeti si articola nel senso che i secondi possono essere considerati i simboli dei primi nel mondo esteriore. La vera astrologia, quella che insegna a leggere nel libro di Dio, evocata nella 72a conclusione cabalistica *secundum opinionem propriam*, citata anche da Weyl, - «come la vera astrologia ci insegna a leggere nel libro di Dio, così la *qabbalah* ci insegna a leggere nel libro della legge» - è quella che è capace di disvelare «la diretta dipendenza della successione dei pianeti dalle successione delle manifestazioni divine».¹²

Resta aperta l'indagine sulle fonti astrologico-cabalistiche di Pico, al quale sappiamo essere stati direttamente noti alcuni dei testi fondamentali della mistica ebraica: il *Sefer yeširah*, tradotto in latino sul finire del Quattrocento e conosciuto anche da Egidio da Viterbo; e poi il *Sefer-ha-Bahir*, noto anche a Ficino, il *Commento alle dieci sefirot* di Menahem Recanati, la *Corona del buon nome* di Abraham da Colonia, i trattati di Abraham Abulafia; un complesso di testi volti tutti in

¹² P. E. Fornaciari, *Elementi di astrologia nelle "Conclusiones" di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Nella luce degli astri*, a cura di O. Pompeo Faracovi, presentazione di M. Ciliberto, Sarzana, Agorà, 2004, p. 34. Per il testo cfr. G. Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, 2003², p. 58. Sul nesso fra astrologia e cabala nei primi scritti di Pico sia consentito rimandare anche a O. Pompeo Faracovi, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il linguaggio dei cieli*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, 2012, pp. 91-107.

latino, per incarico dello stesso Pico, dall'ambiguo converso, noto sotto il nome di Flavio Mitridate. Di altri scritti, allo stato attuale degli studi, possiamo soltanto ipotizzare che il conte sia venuto a conoscenza, forse attraverso intellettuali ebrei, come Yohanan Alemanno, attivo a Firenze sul finire del sec. XV, o per il tramite di corrispondenti, come Egidio da Viterbo. Potrebbero essere stati fra questi alcuni testi particolarmente attenti al rapporto *qabbalah*-astrologia, come quelli di Ibn Waqar e di altri cabalisti della scuola di Gerona. Alla questione delle fonti si collega l'interrogativo circa la dipendenza della connessione astrologia-cabala sottesa ai primi scritti di Pico da quella emergente dalla mistica ebraica, ovvero circa i limiti della sua originalità. Ciò che è certo è che, in ambedue i casi, la tradizionale strumentazione astrologica viene utilizzata come complesso di simboli che consentono di penetrare il senso spirituale e provvidenziale degli eventi, nascosto dietro lo schermo della realtà fisica. Non importa qui tanto per noi riproporre l'interrogativo se l'astrologia cabalistica, spostando l'attenzione dai pianeti alle *sefirot*, implichi una negazione dell'astrologia, ovvero, col fare dei pianeti una sorta di proiezione esterna delle *sefirot* nel mondo inferiore, operi di essa il sostanziale recupero. Ciò che ci interessa sottolineare è l'utilizzo di motivi astrologici in chiave cabalistica nel giovane Pico; e dunque l'adesione, seppur in una particolarissima angolatura, al sapere

che più tardi verrà da lui integralmente sconfessato.¹³

Come sappiamo le *Disputationes* rientrano in una fase del pensiero di Pico, caratterizzata dalla volontà di sconfessare, per ragioni etico-religiose, l'antico se stesso. Ma la competenza tecnica acquisita in precedenza consente all'autore di conferire particolare rilievo alle discussioni interne al campo astrologico, alle differenti versioni delle procedure elaborate nei diversi momenti e contesti, alle motivazioni critiche delle diverse scelte, ora utilizzate come altrettanti indizi delle incertezze e delle contraddizioni di quel sapere. In questo senso, Pico coglie e sottolinea alcune delle più importanti fra le questioni che vengono ad aprirsi nella fase di rinnovamento degli studi astrologici, che si disegna a partire dal secondo Quattrocento, dopo la riscoperta umanistica dei testi astrologici in lingua greca. Alla ripresa ripetitiva dei più classici motivi della polemica antiastrologica del passato affianca dunque la viva percezione di problemi, che sono gli stessi con i quali verrà a confrontarsi il movimento cinquecentesco di riforma dell'astrologia.¹⁴ Possiamo perciò leggere in controtela nelle *Disputationes* una cartina di tornasole di alcune delle tendenze

¹³ Notevole il passo di in cui Pico afferma la necessità di non lasciarsi abbagliare dalla gloria dell'antica e celebrata saggezza degli Egiziani e dei Caldei che, nella sua giovinezza aveva ingannato anche lui (*Disputationes*, XII, 2, vol. II, cit. pp.492-494)

¹⁴ Su questo tema rimando al mio *La riforma dell'astrologia*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. V. *Le scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Treviso, Colla, 2008, pp. 59-71.

in atto nel loro tempo, e persino chiederci se, al di là della volontà dell'autore, il trattato non possa in molte parti essere considerato come un rilevante contributo al rinnovamento degli studi cinquecenteschi di astrologia.

Un'ipotesi che converge con questa è stata recentemente avanzata da Robert Westman in riferimento al cap. IV del libro X delle *Disputationes*, nel quale Pico mette in discussione l'ordinamento planetario assunto da Tolomeo a presupposto delle tecniche astrologiche. In quelle pagine, il Mirandolano aveva inteso porre in dubbio la determinazione degli effetti planetari, condotta dagli astrologi in riferimento all'ordine dei pianeti: Saturno, ad esempio, era ritenuto generare freddo in quanto pianeta più alto e lontano. Un punto sul quale Pico si sofferma in particolare è la questione dell'ordine dei pianeti rispetto al Sole. Su di essa nell'antichità non vi era stato accordo, come ricordò anche l'*Epitome* dell'*Almagesto*, iniziata da Peurbach e terminata da Giovanni Regiomontano, per essere successivamente pubblicata a Venezia nel 1496. Gli Egizi avevano posto il Sole immediatamente al disopra della Luna; lo stesso era accaduto in Platone, in Teone di Alessandria, commentatore di Tolomeo, e nell'arabo Geber, vissuto in Spagna nel sec. XII, autore di un'epitome dell'*Almagesto*. Per i Caldei, il Sole si trovava al centro dei pianeti; era questa anche la tesi di Tolomeo, che poneva il Sole medio e proponeva la successione Luna Mercurio Venere Sole Marte Giove, Saturno, caratterizzando gli ultimi tre corpi celesti come quelli che si allon-

tanano dal Sole in longitudine, i primi tre come quelli che lo seguono sempre.¹⁵

Una specifica discordanza di opinioni si era verificata a proposito di Mercurio e Venere. Se le loro orbite erano al disotto di quella del Sole, come mai la loro interposizione non oscurava la luce solare? La spiegazione correntemente fornita era che Mercurio era molto piccolo, e Venere così vicina al Sole, da trovarsi *sotto i suoi raggi*, tanto che la sua luce ne era cancellata. Pico ritenne inadeguata questa tesi e, citando la parafrasi di Averroè all'*Almagesto*, mise in rilievo come il pensatore arabo desse conto di aver osservato due macchie sul disco solare, in presenza di una congiunzione fra Mercurio e il Sole, in tal modo smentendo l'estrema vicinanza fra i due corpi celesti. Richiamandosi a Mosè Maimonide e ad altri non specificati autori, il Mirandolano aveva tratto la conclusione che l'ordine di successione Sole-Mercurio-Venere rimane incerto.¹⁶

L'ipotesi di Westman è che questa pagina di Pico abbia contribuito ad orientare Copernico in direzione di una riforma dell'ordinamento planetario, che era anche una ri-

¹⁵ R. Westman, *The Copernican Question. Prognostications, Skepticism, and Celestial Order*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2011.

¹⁶ «Nam Lunam quidem scimus omnibus inferiorem caelique vestibulum [...] Quomodo vero tres aliae se habeant, Sol, Venus, Mercurius, incertum. Similiter notum quattuor has stellas nobis proximiores aliis tribus, sed illarum inter se trium situm et ordinem ratio non demonstrat» (*Disputationes*, X, iv, vol. II, p. 374). Del rapporto fra Mercurio, Venere e Sole, Tolomeo aveva discusso in *Almagesto*, 9, 1.

forma dei presupposti astronomici dell'astrologia. Se infatti il tradizionale ordine dei pianeti era malsicuro, erano a maggior ragione opinabili gli effetti attribuiti ai pianeti in base ad esso. Il ragionamento poteva però anche essere rovesciato: se i giudizi astrologici erano talvolta inadeguati, ciò poteva derivare dall'assunzione di una successione planetaria erronea; correggere l'ordinamento planetario poteva concorrere a rendere quei giudizi più affidabili. Come ricorda Westman, Copernico visse a Bologna, presso il suo maestro Domenico Maria Novara, proprio quando nella città felsinea furono stampate le *Disputationes*. Che avesse letto il trattato pichiano, e conoscesse in particolare il quarto capitolo del decimo libro, è dimostrato dal passo del *De revolutionibus*, segnalato già nel 1900 da Ludwig Birkenmajer, nel quale lo scienziato polacco citava la riflessione di Averroé, sopra ricordata. Di essa, Copernico poteva essere venuto a conoscenza soltanto dalla pagine di Pico sull'ordinamento planetario, le prime a dar notizia della parafrasi averroistica dell'*Almagesto*, fino ad allora sconosciuta in Occidente, e accessibile unicamente attraverso una versione ebraica, presente nella biblioteca del Mirandolano, che ne era giunto a conoscenza probabilmente attraverso Elia del Medigo, studioso di Averroé.¹⁷ Non è dunque impossibile che la lettura delle *Disputationes* possa aver inco-

¹⁷ Westman, *The Copernican Question*, cit., pp. 83-85. Cfr. P. Kibre, *The Library of Giovanni Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1966, pp. 203-204 (manoscritto n. 626, col titolo *Almagestus Averois*)

raggiato Copernico sul cammino della costruzione di un sistema del mondo, che avrebbe modificato anche alcuni presupposti dell'astrologia.

La tesi di fondo dell'innovativo lavoro di Westman, assai ampio e documentato, è che Copernico non fu estraneo allo stretto legame fra astronomia e astrologia, i due lati della *scientia stellarum*, che caratterizzò la temperie culturale nelle quale ebbe a formarsi ed operare. Due nomi hanno in questo contesto particolare rilevanza: quello di Domenico Maria Novara, autore di una serie di importanti pronostici astrologici,¹⁸ del quale Copernico fu allievo e stretto collaboratore, e quello di Joachim Rheticus, che a sua volta gli fu allievo ed amico, curatore della memorabile prima edizione del *De revolutionibus*. Pur non avendo personalmente mai scritto di astrologia, Copernico non solo non prese posizione contro l'arte, ma nulla ebbe da obiettare quando nella *Narratio prima* (1540), il primo scritto che desse notizia del nuovo sistema del mondo, Rheticus inserì il tema astrologico del nascere e decadere dei regni in rapporto al lento modificarsi dell'eccentricità della Terra.¹⁹ Non è questo il luogo per discutere nella sua portata generale l'interessante proposta interpretativa dello studioso americano. Ma è da tener ferma l'ipotesi che le *Disputationes* abbiano contribuito al rimettersi in moto di ricerche volte

¹⁸ *I pronostici di Domenico Maria da Novara*, a cura di F. Bonoli, S. De Meis, G. Bezza, C. Colavita, Firenze, Olschki, 2012.

¹⁹ *The Copernican Question*, p. 29.

al rinnovamento, non soltanto dell'astrologia, ma della stessa astronomia.

Non mancano in effetti i terreni sui quali le riflessioni dell'ultimo Pico convergono con le linee di rinnovamento della cultura astrologica, attraversata da profonde istanze di riforma, dopo la riscoperta dei classici antichi. Indichiamone alcuni. Uno dei principali e più noti fra gli argomenti del Mirandolano sul piano della filosofia naturale è il seguente: movimento e luce sono le uniche modalità di azione celeste, mentre è necessario escludere il riferimento alle influenze occulte. Il tema è sviluppato nel terzo libro delle *Disputationes*, che nel cap. IV reca il titolo *Coelum qualiter motu agat, et lumine et elementorum metheorologicorum universalium, viventium universalis causa sit*. Il cielo, qui inteso come insieme dei corpi celesti, esercita un'azione attiva, che produce effetti sulla Terra, come l'esperienza quotidiana sembra testimoniare, visto che, come aveva scritto Tolomeo, la maggior parte degli eventi più rilevanti mostra chiaramente che le loro cause procedono dal cielo che tutto circonda.²⁰ L'idea dell'azione celeste nasce da fenomeni dell'esperienza comune (l'alternarsi delle stagioni in rapporto alle variazioni dell'irraggiamento solare; il flusso e riflusso delle maree al mutare delle posizioni lunari), ed è ripresa e argomentata da molti filosofi. A partire dall'età antica, e almeno fino alla fine del sec. XVII, essa era stata unanimemente accettata, con specificazioni diverse all'interno delle diverse prospettive di pen-

²⁰ Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 2.

siero.²¹ Di per sé il tema dell'azione celeste non era necessariamente connesso alle tecniche astrologiche, che tuttavia a esso vennero facilmente a collegarsi, poiché sembrava fornire una adatta giustificazione, nei termini del pensiero filosofico e scientifico antico, al rapporto posto dall'astrologia fra moti e posizioni celesti da un lato, effetti terreni dall'altro. La tesi proposta dal Mirandolano è che il cielo esercita un'azione per la quale è causa universale dei viventi, e tale azione si realizza attraverso il moto e la luce: «praeter communem motus et luminis influentiam nulla vim caelestibus peculiarem inesse».²²

Non si tratta di una tesi originale. In gran parte della tradizione filosofica, infatti, e di quella astrologica, il principale strumento dell'azione celeste era indicato proprio nella luce, in latino *lumen*. È la luce che genera nelle materie terrestri le prime quattro qualità – caldo freddo secco umido – e le qualità seconde – pesantezza, leggerezza, ruvidità, levigatezza ecc. Nella sua parafrasi di Tolomeo, Averroé aveva affermato che gli astri agiscono sul mondo inferiore esclusivamente per il tramite della luce. Altri pensatori, come Tommaso d'Aquino, pur individuando nella luce la qualità attiva dei corpi celesti, ed anzi riconoscendo, a differenza di Averroé, che gli effetti della luce di ciascun pianeta divergono da quelli degli altri, ritengono

²¹ Sul suo ruolo nel pensiero medievale cfr. T. Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 47-68.

²² Pico della Mirandola, *Disputationes*, cit., III, v, vol. I, p. 210.

che alcuni degli effetti suscitati dagli astri nel mondo inferiore dipendano dal loro moto: un esempio è quello delle maree, che sono sospinte non dalla luce o virtù della Luna, bensì soltanto dal suo movimento.²³ Infine diversi filosofi e astrologi, come Duns Scoto e Giovanni Buridano, e lo stesso Lucio Belanti, ammettono accanto a quella della luce e del moto l'esistenza dell'influenza (*influxus*), forza o influenza occulta, impercettibile ai sensi. Proprio dall' *influxus* dipenderebbero qualità di tipo diverso dalle prime e dalle seconde, sopra indicate: quelle del magnete che attrae il ferro; quelle delle sostanze chimiche dotate di azione terapeutica; la produzione dei metalli nelle viscere della terra, dove la luce non riesce a penetrare.

Intorno a luce, moto ed influenza, come forme dell'azione celeste, non erano dunque mancati i dibattiti. Pico, non diversamente dall'Aquinate, ammise i primi due, ma rifiutò la terza, respingendo conseguentemente anche l'esistenza delle qualità occulte, sulle quali avevano in particolare insistito le correnti magiche; e ciò, nonostante avesse accolto egli stesso in passato la possibilità di richiamarsi a virtù celesti diverse dalla luce, scrivendo che dai corpi celesti giungono altre forze oltre alla luce e al calore.²⁴ Non mancarono peraltro nel suo tempo gli astrologi che si schierarono contro l'*influxus* e le qualità occulte. Filippo Melantone, ad esempio, dopo aver notato con compiacimento che nemmeno Pico negava che fosse la luce a

produrre le prime qualità (caldo, freddo, umido e secco), attribuendo così *malgré lui* un potere grandissimo agli astri nell'operare il cambiamento dei corpi, insisté sul fatto che le influenze celesti sono esercitate da forze naturali visibili e constatabili all'osservazione fisica. Accanto alle quattro qualità primarie e a quelle secondarie (come pesantezza e leggerezza), ritenne tuttavia che si dovessero ammettere le qualità virtuali, come quelle delle piante (o del magnete), che hanno efficacia terapeutica, ma sostenne che anch'esse avevano origine fisica.²⁵ La difficoltà segnalata da Pico può dunque paradossalmente esser valsa a rafforzare una linea di separazione fra astrologia 'fisica' e astrologia commista a magia, che nel Cinquecento passerà in larga parte attraverso il recupero della autentica lezione di Tolomeo, depurato dalle riletture e incrostazioni arabizzanti e superstiziose. Ricordiamo che l'influenza occulta sarà negata anche da Keplero e da Placido Titi, sostenitori dell'idea che la luce penetra, sebbene in minor misura, anche i corpi opachi, e non è dunque necessario ammettere virtù occulte nemmeno per spiegare la formazione dei metalli. Anche il *Lessico* di Gerolamo Vitali riprenderà, nella seconda metà del Seicento, questa opinione, relegan-

²³ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, 13, I, 4, c

²⁴ Pico della Mirandola, *Heptaplus*, II, 4.

²⁵ Per una documentata ricostruzione delle posizioni di Melantone in materia di astrologia si veda D. Belucci, *Science de la Nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélanchton*, Roma, Edizioni Vivere In, 1998.

do l'influenza occulta fra i ricordi del passato, o fra i residui della mentalità magica.²⁶

Un altro punto rispetto al quale la discussione di Pico apre la via a soluzioni non lontane da quelle degli astrologi tolemaici del Cinquecento è la questione della significazione astrale. La tesi secondo cui i moti degli astri non causano gli effetti terreni, ma sono segni di un ordinamento provvidenziale degli eventi, era stata diffusa in varie forme in ambiente neoplatonico, ebraico e cristiano. La versione della teoria della significazione, che aveva riscosso maggior fortuna in ambiente arabo e cristiano-medievale, traeva origine da alcune riflessioni delle plotiniane *Enneadi*. Nel respingere l'idea che l'azione celeste possa essere intesa come rapporto fra gli astri, cause materiali, e gli effetti interni alla sfera sublunare, Plotino aveva riferito la capacità causativa esclusivamente all'Anima del mondo, ordinatrice della materia, rivendicando parallelamente l'autonomia dell'uomo nei confronti del mondo naturale. Aveva poi negato la legittimità dell'astrologia individuale, sostenendo che questa teoria «attribuisce agli astri ciò che è nostro, volontà e passioni, vizi e impulsi, e non riconoscendoci nulla ci lascia come pietre soggette al movimento e non come uomini che agiscono di per sé e secondo la loro propria natura». Infatti «quella parte di noi» che appartiene al corpo dell'universo, e con la sua limitatezza

²⁶ «Neque enim admittenda est ulla quaecumque tandem ea sit occulta coelorum influentia», G. Vitali, *Lexicon Mathematicum astronomicum geometricum*, a cura di G. Bezza, prefazione di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, p. 265.

ostacola la possibilità di recepire i doni che l'anima trasmette attraverso le stelle, non è, in fondo, veramente nostra.²⁷ Attraverso gli astri passava una azione destinata ad imprimersi nel mondo naturale; non si trattava però di una azione fisica, veicolata dalle qualità primarie, caldo e freddo; ne era invece scaturigine l'Anima universale, che penetrava il mondo in ogni sua parte. Ciò che agiva dunque era soltanto l'Anima, «che dà quella forma ai corpi celesti».²⁸

Plotino tuttavia non nega allo studio delle stelle ogni significato in rapporto al mondo dell'uomo. Gli astri non sono cause, ma segni del futuro, nel senso che, tutto essendo interconnesso, tutte le cose si segnalano reciprocamente. A loro volta, gli eventi sono annunciati in quanto sono in un certo ordine, operato dall'Anima universale, che organizza il mondo sensibile proiettandovi l'idea di armonia, presente nell'Intelligenza, luogo delle forme archetipiche. Mentre la fatalità incombe sull'universo materiale, la provvidenza riguarda il mondo delle anime superiori, e si esprime nella forma dell'ordine, la cui presenza rimanda all'esistenza di un principio che regge, trascendendolo, il mondo; in virtù di tale principio, si può da una parte conoscerne un'altra, e diventa possibile annunciare il futuro. Essere dell'anima, l'uomo è inserito nell'ordine che governa il mondo, proiezione impoverita dell'ordine puramente intelligibile. Il principio dell'ordine fonda un'analogia fra mondo intelligibile e mondo

²⁷ Plotino, *Enneadi*, III, 1, 5, a c. di G. Faggin, trad. it. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992, p. 341.

²⁸ Ivi, IV, 4, 33, p. 675

materiale, che sostiene la possibilità della predizione: essa non richiede l'universale concatenazione delle cause, ma solo la possibilità di «leggere i caratteri naturali che rivelano un ordine e non precipitano mai nel disordine». ²⁹ E' la presenza dell'ordine a fare degli astri i segni del futuro: segni, non cause. Infatti, scrive Plotino, se «guardando alle posizioni degli astri si predicono gli avvenimenti considerandoli prodotti da essi, similmente bisognerebbe dire che anche gli uccelli e tutti gli altri esseri, cui guardano gli indovini, siano autori delle cose che annunciano» ³⁰. Assegnare agli astri la capacità di produrre altri effetti, oltre quelli meteorologici e climatici che manifestamente producono; pensare che essi, quali dèi mobili nel cielo, diano agli uomini le passioni, i desideri, gli impulsi, significherebbe legare gli uomini agli astri e sottometterli alla necessità. Utilizzare le posizioni celesti ai fini della predizione del futuro, come segni che indicano, senza produrli, gli eventi futuri, così come il volo degli uccelli o le viscere degli animali, è invece possibile e legittimo: «Guardando agli astri come fossero lettere, coloro che conoscono tale grammatica riconoscono l'avvenire dalle figure che essi formano, e ne ricavano metodicamente il significato secondo l'analogia; come se si dicesse che un uccello che vola alto annuncia alte azioni». ³¹ La predizione degli eventi futuri, impossibile rispetto al corso di ogni singola vita, diventa

così possibile sotto il profilo degli avvenimenti generali.

La teoria degli astri segni, e non cause, nasce in Plotino in contrapposizione all'astrologia stoicizzante, per la quale gli astri sono i veicoli della necessità cosmica, inscritta nell'universo fisico. Essa consente di rendere la previsione astrologica compatibile con la filosofia neoplatonica e la sua svalutazione dell'autonomia della materia corporea, e la legittima in quanto si applichi agli eventi generali, che non coinvolgono la libertà e la responsabilità individuali. Sotto questo aspetto, la teoria neoplatonica della significazione astrale concorrerà alla fortuna dell'astrologia mondiale, concentrata sui grandi eventi. Con Porfirio, allievo di Plotino, editore delle *Enneadi* e insieme autore del più antico commento alla *Tetrabiblos*, si avvierà d'altro canto un avvicinamento fra neoplatonismo e astrologia oroscopica, che recupererà le tecniche tolemaiche e la sottolineatura della dimensione congetturale dell'arte, accettando l'idea che il movimento dell'universo possa essere inteso come causa non unica, ma concomitante, degli eventi. ³² Questa linea di conciliazione fra idealismo neoplatonico e astrologia tolemaica aveva avuto nel Quattrocento fiorentino un grande interprete in quel Marsilio Ficino, al quale Giovanni Pico era stato lungamente legato. In una prima fase del suo pensiero, lo stesso Pico, come abbiamo visto, aveva accolto un'elaborazione dell'idea della significazione in senso cabalistico, vedendo negli astri al-

²⁹ Ivi, II, 3, 7, p.215

³⁰ Ivi, IV, 4, 39, p.685

³¹ Ivi, III, 3, 6, p.397

³² Ivi, III, 1, p.345

trettanti significatori delle *Sephirot*. Ma con tale prospettiva le *Disputationes* tagliano corto: gli astri, scrive Pico, non possono significare se non ciò che causano. Ciò che è segno di una cosa, infatti, o è la causa della cosa significata, o ne è l'effetto, o ciò che è segno e la cosa designata derivano dalla stessa causa. Il terzo caso è quello dell'arcobaleno, che indica talora il sereno, non perché lo produce, ma perché la causa di quello è anche la sua. Ma non c'è causa corporea superiore al cielo, che possa determinare simultaneamente la disposizione del cielo e quella delle cose inferiori. La causa comune potrebbe essere soltanto incorporea, quindi divina; ma ciò implicherebbe attribuirle anche le azioni delittuose degli uomini, e ricondurrebbe al fatalismo. La conclusione può essere una soltanto: «non potest igitur caelum significare inferiora, nisi quatenus causa effectum indicat suum».³³

Questa presa di posizione segna la netta sconfessione, da parte dell'ultimo Pico, di ogni rilettura in chiave idealistica o spiritualistica del tema dell'azione celeste e delle tecniche astrologiche. Veicolata dalla luce e dal moto, l'azione celeste è interna all'universo fisico; l'astrologia però non riesce a prevederla in modo attendibile, data l'insufficienza dei propri strumenti. Sono conclusioni che pur non convincendo, come si è visto, gli astrologi del tempo, non impediscono loro di far propri alcuni spunti di Pico. Melantone ad esempio discute il suo trat-

tato condividendone la identificazione dell'azione celeste come azione fisica, veicolata dalla luce e dal moto; ma sostiene che gli astri possono significare anche ciò che direttamente non causano, purché anch'esso sia interpretabile all'interno di una causalità di tipo fisico. Come è stato scritto, Melantone «s'est peut-etre piqué, après avoir partagé sa conception générale du pouvoir des astres, à exploiter ces bases communes dans le sens contraire à celui du Mirandulain».³⁴ Qualcosa di simile accade a molti degli astrologi 'tolomaici' del Cinquecento e del Seicento, egualmente propensi a ridimensionare la tesi della autonoma significazione astrale. Nel suo *Tocco di paragone*, stampato postumo a Pavia nel 1665, Placido Titi riprodurrà così *telle quelle* la tesi picchiana: gli astri non possono essere segni degli eventi, se non ne sono anche la causa.³⁵

Un'altra questione sollevata da Pico in polemica con l'astrologia del suo tempo, in una direzione sulla quale convergeranno molti astrologi 'riformatori', è quella dell'attendibilità della celebrata teoria delle grandi congiunzioni. Quest'ultima era emersa nella cultura astrologica di lingua araba, con lo scopo di integrare le scarse indicazioni fornite da Tolomeo a proposito dell'astrologia mondiale, ed era stata assai diffusa in Occidente a partire dal tardo Medioevo. All'astrologia mondiale, volta all'analisi degli eventi riguardanti «popoli interi e regioni

³³ Pico della Mirandola, *Disputationes*, cit., IV, XII, vol, I, p. 497.

³⁴ Bellucci, *Science de la nature et Réformation*, cit., p. 265.

³⁵ P. Titi, *Tocco di paragone* (1665), a cura di G. Bezza, Milano, Nuovi Orizzonti, 1992, p.42.

o città», e da lui indicata con il termine *katholiké*, Tolomeo aveva infatti riservato soltanto il secondo libro, il più breve, della *Tetrabiblos*, per farne confluire gli strumenti nella formulazione dei pronostici particolari, cui erano dedicati gli ultimi impegnativi due libri. Se nella sua esposizione l'astrologia mondiale precedeva quella individuale, era perché gli eventi che essa contemplava erano governati da cause naturali più potenti e di portata più vasta di quelle degli effetti particolari. Ciò non implicava alcuna attribuzione di supremazia concettuale; veicolava soltanto la consapevolezza che l'astrologia individuale può essere arricchita dalla utilizzazione di elementi forniti da quella mondiale. Del resto la trattazione tolemaica di quella materia era assai stringata. Le situazioni di carattere generale, ossia i grandi eventi naturali, erano ricondotte a cause dipendenti dalle congiunzioni ed opposizioni solilunari producenti le eclissi, e dai transiti planetari nelle zone delle eclissi stesse. Per quanto riguarda le previsioni annuali, volte ad individuare l'andamento delle stagioni e le vicende del tempo meteorologico, veniva utilizzato esclusivamente il tema del «novilunio dell'anno», da determinarsi osservando noviluni e pleniluni nei paraggi di punti solstiziali ed equinoziali.³⁶

La teoria delle grandi congiunzioni aveva introdotto all'interno dell'astrologia mondiale, accanto alle congiunzioni solilunari ed alle eclissi, le periodiche congiunzioni dei pianeti superiori, Saturno, Giove e Marte,

con l'ambizione di affiancare alla previsione dei grandi eventi naturali quella dei mutamenti storici. Nella versione del *De magnis coniunctionibus* di Albumasar, questa teoria, che attingeva i propri elementi alla tradizione persiano-sassanide, ebbe in Occidente molta fortuna, sembrando fornire un grandioso strumento per la scansione delle fasi storiche, ed il succedersi delle religioni. In ambiente ebraico, presso autori medievali come Abraham bar Hyya (morto nel 1136) e rinascimentali come Isaac Abrabanel (1437-1508), fu ripresa in chiave messianica, in una integrazione fra congiunzionismo, richiami a passi biblici e scritturali, calcoli numerologici di sapore cabalistico, che generò ripetuti annunci di una imminente venuta del Messia. La teoria conobbe una certa risonanza anche in ambiente cristiano, in particolare attraverso l'elaborata rivisitazione di Pierre d'Ailly, cardinale di Cambrai, che Pico fece oggetto di critiche particolarmente severe, soprattutto per la sua programmatica convergenza fra teologia e astrologia.³⁷

Il ricorso alle grandi congiunzioni non aveva mancato di suscitare rilievi critici da parte degli astrologi. Come ricordò Lucio Bellanti, erano stati studiosi come Ibn Ezra (1092-1167) e 'Alī ibn Ridwān, il medico e gizio autore di un famoso commento a Tolomeo, i primi ad esprimere perplessità sulla affidabilità di quella tecnica, che nella versione albumasariana utilizzava le congiunzioni medie, non quelle effettive, dei pianeti

³⁶ C. Tolomeo, *Tetrabiblos*, II, 11.

³⁷ Pico della Mirandola, *Disputationes*, II, iv, vol. I, pp. 116-126.

superiori. E' questo anche uno dei principali argomenti di Pico, che sottolinea con forza il carattere astronomicamente approssimativo della trattazione di Albumasar, oltre a far rilevare con grande acume filologico tutti i suoi punti di contrasto con le indicazioni di Tolomeo. La riscoperta umanistica del testo greco della *Tetrabiblos*, che tanto stimolerà la ricerca degli astrologi del Cinquecento, desiderosi di depurare l'insegnamento di Tolomeo dalle rielaborazioni e deformazioni arabe, dà qui alcuni dei suoi primi importanti frutti. Pico la utilizza anche in rapporto al *Centiloquium*, la raccolta anonima tradizionalmente attribuita allo stesso Tolomeo, che si proponeva di condensarne in cento aforismi l'astrologia. 'Ali ibn Ridwān lo aveva considerato uno scritto ermetico. Nei loro commenti, Giorgio di Trebisonda e Giovanni Pontano non ne avevano revocato in dubbio l'autenticità tolemaica; ma non avevano potuto evitare di confrontarsi con alcune sue divergenze dalla *Tebrabiblos*. La loro attenzione era stata attratta in particolare dagli aforismi 58, 63, 65, tradizionalmente intesi come riferentisi agli effetti delle grandi congiunzioni Saturno-Giove, sulla base del lemma *alkirem* (translitterazione dell'arabo *al-qirā*), congiunzione, usato nella versione latina medievale. Leggendo il testo nella sua versione greca, i due commentatori rinascimentali avevano però trovato il termine *sinodos*, ed avevano correttamente interpretato la congiunzione come riferita a Sole e Luna, riportando in tal modo l'indicazione del *Centiloquium* sul terreno della *Tetrabiblos*, che di grandi congiunzioni, come sappiamo, non aveva affatto parlato. L'ultimo dei tre

aforismi, che si riferisce a congiunzioni minori, medie e maggiori, sembrando anticipare Albumasar, li aveva però messo in speciale difficoltà. Avevano confessato allora di non riuscire a sormontare lo scoglio; limitandosi a segnalare l'oscurità dell'aforisma. Anche Pico si soffermò sul termine *sinodos*, scrivendo che in senso assoluto esso si riferisce sempre alla congiunzione soli-lunare, e sostenne che nessun conoscitore della lingua greca avrebbe potuto evitare di concludere che Tolomeo intendeva riferirsi alla congiunzione dei luminari, e non alle grandi congiunzioni di Albumasar. Per quanto riguardava l'accento alle congiunzioni minori, medie e maggiori, sostenne che le prime erano gli incontri mensili fra Sole e Luna; le seconde quelle che precedono l'inizio di ciascuna stagione, le ultime le eclissi.³⁸

E' innegabile che queste indicazioni, volute a negare affidabilità alla teoria, si inseriscano nella ripresa del dibattito astrologico

³⁸ Pico della Mirandola, *Disputationes*, V, 5, vol. I, pp. 548-550. Il commento di Giorgio di Trebisonda, risalente al 1453-54, fu pubblicato in C. Ptolemaei, *Omnia, quae extant, opera, Geographia excepta, quam seorsum quoque hac forma impressimus*, a cura di H. Gemusaeus e A. Trapezuntius, Basileae, apud Henricum Petrum, 1541; quello di Pontano, scritto fra il 1474 e il 1477, fu stampato nel 1512 (*Pontani Commentationes super centum sententiis Ptolemaei*, Neapoli, S. Mayr, 1512). Di quest'ultimo Pico possedeva la versione manoscritta: v. P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, cit., p. 262 n. 1084. Su ciò è ora da vedere M. Rinaldi, *La lettera di dedica a Federico da Montefeltro del primo libro delle Commentationes in centum sententiis Ptolemaei di Giovanni Gioviano Pontano*, in «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», XXV, 2013, pp. 341-356.

sulle grandi congiunzioni, stimolato dalla conoscenza umanistica dei testi astrologici in greco, in un movimento di reazione nei confronti delle esagerazioni del congiunzionismo, e delle sensazionali previsioni, sempre regolarmente smentite dai fatti, di eventi epocali, come la venuta del Messia, o l'eversione dell'Europa, o un nuovo diluvio universale, da molte parti profetizzato per il 1524, in occasione di una congiunzione Saturno-Giove nel segno dei Pesci. Fra quanti nel Cinquecento prenderanno infine le distanze dalla teoria delle grandi congiunzioni, insistendo sulla sua dissonanza dalle indicazioni di Tolomeo, ci saranno Agostino Nifo, che leggerà e commenterà la *Tetrabiblos* nello Studio di Napoli, dedicando alla questione due scritti specifici, il *De nostri temporis calamitatum causis* (1505) e il *De falsa diluvii pronosticatione* (1519); Pedro Ciruelo con gli *Apotelesmata christiana astrologiae* (1521), e Valentin Nabod con la sua *Enarratio Elementorum astrologiae* (1560). Di parere opposto furono Giovanni Abioso da Bagnoli, autore di un *Dialogus in astrologiae defensionem*, scritto nel 1494, e Tommaso Giannotti, che contrappose all'opera di Nifo il *De vera diluvii pronosticatione* (1522). Dal canto suo Giuliano Ristori, in un gruppo di lezioni tenute presso lo Studio di Pisa nel 1548, tenne fermo alla conciliazione fra Tolomeo e il congiunzionismo, sostenendo con ragioni filosofiche l'importanza delle grandi congiunzioni. Alla domanda: contano di più i luminari o i pianeti superiori?, rispose, come già molti medievali, con un riferimento all'ordinamento del cosmo. Le sfere dei pianeti superiori sono più ampie di quelle dei lumi-

nari, e le contengono; perciò gli eventi più duraturi sono causati dai pianeti superiori.³⁹ L'idea della rilevanza astrologica della grande congiunzione perdurerà ancora in Johannes Kepler (1571-1630): la congiunzione, quanto più è rara, tanto maggiore commozione suscita nella natura.⁴⁰ Critico delle grandi idee albasariane sul ritmo «matematico» della storia, e partecipe del ritorno a Tolomeo, fu invece Francesco Cigalini (1489-1551), il cui trattato fu stampato a Como soltanto nel 1655: la sua tesi era che «le operazioni delle stelle avvengono secondo natura, non secondo matematica».⁴¹ Quanto al *Centiloquium* e i suoi aforismi, Cigalini si pose sullo stesso terreno di Pico nello sforzo di dare loro un senso tolemaico, riproponendone la versione del Mirandolano e interpretando le congiunzioni cui si allude come lunisolari, mensile la minore, media quella che precede l'inizio delle stagioni, maggiore l'eclissi.⁴²

³⁹ Per una analisi dell'intera questione rimando a G. Bezza, *Tolomeo e Abû Ma'shar: la dottrina delle congiunzioni Saturno-Giove presso i commentatori tolemaici*, in *From Masha'allah to Kepler. The Theorie and Practice of Astrology in the Middles Ages abd the Renaissance*, London, The Warburg Institute, 13-15 Nov. 2008, in corso di pubblicazione

⁴⁰ J. Kepler, *De stella nova*, Pragae, 1606, p. 35. Su Kepler e Pico cfr. S. Rabin, *Kepler's Attitude Toward Pico and the Anti-astrology Polemic*, «Renaissance Quarterly», 50, 1997, pp.750-770.

⁴¹ F. Cigalini, *Coelum sidereum*, Como, N. Caprani, 1655, p. 176.

⁴² Ivi, pp. 407-410. Sul dibattito cinque-secentesco sulle grandi congiunzioni cfr. O. Pompeo Faracovi, *Astrologia*, in *L'astrologia nei sec. XV-XVII*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Scienze*, a cura di

Che Pico abbia contribuito a sottolineare agli occhi degli astrologi l'estraneità della teoria delle grandi congiunzioni al dettato tolemaico, e la fragilità dei suoi fondamenti astronomico-astrologici, appare dunque indubbio. Le sue critiche non impedirono tuttavia alla dottrina congiunzionistica di continuare ad esercitare un suo fascino lungo tutto il Cinquecento. Coltivata in Germania dagli astronomi-astrologi della scuola di Wittenberg, stimolata da Melantone, prima che da Keplero essa fu ripresa da Tycho Brahe (1546-1601) negli *Astronomiae restauratae progymnasmata*, ai quali attinse anche Campanella. Quasi in chiusura della *Città del Sole*, lo Stilese utilizzò la teoria in rapporto all'annuncio del prossimo avvento di una «grande monarchia nova», legata al prossimo ritorno delle «congiunzioni magne» nella triplicità di fuoco.⁴³ Riprese il tema nel diciassettesimo degli *Articuli prophetales*, terminati nel 1617, dove, con dovizia di riferimenti alle Scritture e ai padri, a Gioachino da Fiore, Tycho Brahe e al *De novissimis temporibus* di Cusano, interpretò la congiunzione Saturno-Giove, il cui inizio era previsto per il 24 dicembre 1603 nel segno del Sagittario, come annunciatrice di nuovi grandi eventi per la Cristianità. Si sarebbe trattato infatti della prima grande congiunzione nel trigono di fuoco, quello sotto il quale era nato il Cristianesimo, annunciato dalla grande

congiunzione in Ariete che aveva preceduto di sei anni la nascita di Cristo; e ciò dopo che per duecento anni l'evento si era verificato nel trigono d'acqua, favorendo la religione maomettana e le figure femminili. A Seicento inoltrato, Campanella continuò dunque a riproporre quel profetismo congiunzionistico, che le testimonianze degli adepti della congiura calabrese del 1599, e le sue stesse parziali ammissioni dopo il tormento del polledro, avevano posto sullo sfondo della congiura che tanto pesantemente aveva inciso sulla sua vita. Ma nella tarda *Disputatio pro bullis*, scritta nel 1632 con l'intento di chiarire il significato della condanna dell'astrologia contenuta nelle due bolle papali *Coeli et terrae* di Sisto V (1584) e *Inscrutabilis* di Urbano VIII (1630), lo Stilese non comprese più il tema fra gli aspetti dell'arte, dei quali tentava ancora di dimostare la conciliabilità con la teologia cattolica. Parlò infatti ormai soltanto di false profezie, di fallaci pronostici astrologici che si sono dimostrati vani, di predizioni pericolose di cataclismi e imminenti fini del mondo, capaci solo di agitare i re e i popoli,⁴⁴ ritrovando così alcuni accenti delle pichiane *Disputationes*, che aveva studiate in gioventù.

A. Clericuzio e S. Ricci, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 63-69.

⁴³ T. Campanella, *La Città del Sole. Questione quarta sulla Repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996, p. 61.

⁴⁴ Campanella, *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale, Apologetico, Disputa sulle Bolle*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003, p. 221.

***Lumen requirunt lumine.* Marsilio Ficino, Nicola Cusano e l'iconologia dei Magi nel Rinascimento**

Cesare Catà

Dipartimento di Scienze della Formazione

Università di Macerata

(Italia)

1. Introduzione

Nella cultura del Rinascimento europeo, il tema teologico dei “Re Magi” assume un’importanza significativa, come comprendiamo in modo evidente dalla vasta e variegata quantità di testimonianze artistiche che, nel XV secolo, hanno fatto di tale topica la materia narrativa di numerosi capolavori in tutta Europa. Da Andrea Mantegna a Benozzo Gozzoli, da Gentile da Fabriano a Hyeronimus Bosch, da Paolo Uccello a Dürer, quello dei Magi parrebbe essere un soggetto fondamentale nella pittura di questi secoli, con il quale i maggiori artisti rinascimentali non hanno cessato di confrontarsi. A questa grande produzione artistica, avente come soggetto principe quello dei misteriosi tre Saggi venuti dall’Oriente seguendo la magica Stella, non sembra però corrispondere, nel Rinascimento, un’altrettanto vasta produzione sul piano speculativo. Come se la riflessione filosofica e l’arte visiva, così intimamente connesse in questo periodo della civiltà occidentale (tanto che i motivi iconologici dell’arte sono non di rado i medesimi che ricorrono nelle riflessioni dei filosofi), non tro-

vassero su questo punto una sostanziale linea di contatto e di comunicazione. Possiamo tuttavia osservare alcuni significativi scritti prodotti sull’argomento dai due maggiori pensatori platonici del Quattrocento, ossia l’Italiano Marsilio Ficino e il Tedesco Nicola Cusano. Ficino, in particolare, affronta l’argomento nello scritto *De stella Magorum*¹, mentre Nicola Cusano dedica al tema dei Magi numerosi dei suoi *Sermones*, tra cui il sermone CCXVI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum*², predicato nel giorno dell’Epifania del 1456. Tali scritti di Ficino e Cusano permettono di leggere in modo comparativo con la filosofia a esse coeve alcune delle più celebri rappresentazioni pittoriche dei Magi nel periodo rinascimentale, e offrono un’intrigante prospettiva ermeneutica sul valore iconologico di questa tematica, nel più ampio contesto della riflessione astrologica quattrocentesca.

2. Sulle orme della luce: Marsilio Ficino e il tema dei Magi nell’arte italiana del Quattrocento

Tanto il libello ficiniano quanto la predica cusaniana prendono in esame, da prospettive differenti ma

¹ M. FICINO, *De stella magorum, cuius ductu pervenerunt ad regem Israelis iam natum*, per un’edizione italiana, cfr. L. Scarlini (a cura di), *Il Natale dei Magi*, Torino 2011, pp. 95-104, traduzione di M. Scorsone.

² Per un’edizione italiana, cfr. N. CUSANO, *Sermoni su Dio inconcepibile*, Genova 2012.

collegate nel comune retroterra platonico-paolino³, il tema dei Magi. Questa topica, nel Rinascimento – complici la caduta di Bisanzio, l'arrivo di sapienti orientali alle coste italiane, il Concilio di Ferrara-Firenze che toccò da vicino entrambi i pensatori –, giunge a suscitare un rinnovato interesse. Un interesse che si propaga non solo tra gli artisti, ma altresì tra gli intellettuali, connettendosi con le riflessioni antropologico-astrologiche dei loro sistemi di pensiero.

In effetti, la cifra comune della riflessione ficiniana e di quella cusana sul tema dei Magi concerne, da un lato, l'idea metaforica del cammino, facente cenno all'essenza pellegrina dell'essere umano, ovvero ciò che potremmo definire, junglianamente, come l'archetipo dell'*homo viator*, la visione dell'esistere come di un percorso verso la trascendenza divina⁴. Dall'altro lato, al centro dei loro discorsi vi è ciò che determina e guida tale cammino, ossia la *Stella Magorum*; la quale, letta nel suo valore simbolico e sapienziale, diviene emblema della strutturale relazione ontologica che intercorre tra l'essere umano e gli astri, tra microcosmo e macrocosmo.

³ Per il rapporto tra Ficino e Cusano e il loro legame relativo alla teologia paolina, mi permetto di rimandare, con relativa bibliografia, al mio intervento *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in "Bruniana & Campanelliana", XIV (2008), n.2, pp. 523–534.

⁴ Cfr. C. G. JUNG, *Psicologia e Religione*, in *Opere*, Torino, 1983, vol. XI.

La citazione che apre l'imprescindibile lavoro di Raymond Oursel sul tema della *peregrinatio*, il saggio *Pèlerins du Moyen Age*⁵, è tratta dallo storico Laband⁶, il quale descrive i pellegrini come dei "Cristiani che, in un dato momento della loro vita, hanno deciso di recarsi in un preciso luogo, e che a questo viaggio hanno totalmente subordinato l'organizzazione della loro esistenza"⁵. Ciò che caratterizza un pellegrino cristiano, nella descrizione di Laband, è la decisione di subordinare la sua intera esistenza a un viaggio verso un determinato luogo. Tale descrizione rileva giustamente come all'origine di ogni pellegrinaggio vi sia la *decisione* di un singolo uomo di mettere tra parentesi, per così dire, la sua esistenza consueta, avendo scorto un valore e una necessità trascendenti in un viaggio da compiersi verso un luogo deputato. Occorre tuttavia, come nota appunto Oursel, completare questa non errata descrizione con alcune ulteriori notazioni: in primo luogo, il luogo eletto come meta da colui che si mette in pellegrinaggio non è un luogo qualsiasi, bensì un luogo sacro, una meta santa – il cui carattere ieratico, possiamo aggiungere, è definito tale in base a precisi parametri di riferimento collegati alla figura di Cristo. Ciò che muove il pellegrino alla decisione fondamentale di subordinare la sua esistenza consueta al viaggio è una moti-

⁵ R. OURSEL, *Pèlerins du Moyen Age*, Paris 1978; ed. it. *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1978.

⁶ Cfr. E. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI et XII siècles*, in "Cahiers de civilisations médiévales", II, 1958.

vazione fondata sul riconoscimento del valore trascendente acquisito dalla vicenda umana terrestre in virtù della Incarnazione di Cristo nella storia.

In questo preciso senso, le icone dei tre Magi acquisiscono, nella cultura rinascimentale, un valore simbolico esemplificativo dell'immagine del pellegrino tramandata nei secoli precedenti. Infatti, sono i tre Saggi venuti da est a compiere per primi quel viaggio verso il luogo cristico originario che è la capanna in cui viene alla luce il Nazzareno. Inoltre, essi si mettono in cammino seguendo una rivelazione astrale, ovvero un segno divino interpretato dalla loro *sapientia*.

Il pellegrino, nella cultura cristiana, è precisamente colui che subordina la propria esistenza a un viaggio in un preciso luogo nel quale si è diffusa la presenza del Cristo originariamente riconosciuta dai Magi alla sua nascita; e, inoltre, il pellegrino è colui che compie tale cammino in virtù del riconoscimento di una trascendenza nel mondo immanente, riconoscimento non differente dal significato astrale scorto dai Magi nella Stella. Come i tre Saggi, il pellegrino è dunque colui che si mette in cammino sulle orme della luce; per riconoscere, in un luogo di questa terra, la presenza di Gesù di Nazareth. Non a caso, quello dei Magi, visti come Re-pellegrini, è uno dei temi più diffusi sulle grandi vie di pellegrinaggio colleganti nel Medioevo Santiago de Compostella ai passi pirenaici e alpini.

In questo preciso senso, possiamo comprendere come il tema dei Magi, in un momento in cui la riflessione filosofica si con-

centrava sul valore sapienziale, mistico e speculativo dell'astrologia, trovasse un punto di riferimento di primaria importanza per descrivere la condizione di *viator* dell'essere umano. Ciò risulta evidente nei rimandi iconologici che la pittura quattrocentesca ha dedicato al tema dei Magi, e può altresì essere riconosciuto nelle parole filosofiche di Ficino, da un lato, e di Nicola Cusano, dall'altro.

Il nucleo tematico della storia dei Magi che giunge a Firenze e in Europa nel Quattrocento è quella che i secoli hanno variamente perpetrato e interpretato nei vari contesti culturali dello sviluppo dell'Occidente: secondo un profezia zoroastriana, tre vegliardi sapienti sono giunti, dalla Persia, sino a Betlemme per adorare la nascita del Nazzareno, seguendo l'immagine di una Stella letta come una *virgo lactans*, una vergine allattante un figlio. Se Ficino si sofferma sul rapporto che intercorre tra la lettura dei *signa Dei* e sulla corrispondenza tra l'anima dei tre sapienti e la Stella, dal canto suo Cusano prende le mosse da questa storia per fare cenno a un superiore concetto di conoscenza umana, unitamente a un passaggio culturale del vecchio al nuovo testamento. Così, il sistema iconologico dei Magi permette ai due autori di declinare i rispettivi sistemi neoplatonici secondo le loro precipue peculiarità.

Com'è noto, a dispetto della inscalfibile tradizione fiabesco-letteraria che la sorregge, e in contrasto con la massiccia devozione popolare che l'accompagna, la vicenda dei Magi trova un posto assai esiguo nelle pagine evangeliche, essendo riportata soltanto da Matteo (II, 1-12), il quale descrive il loro iti-

nerario senza precisazioni specifiche sulle identità dei tre sapienti. La storia sarà variamente interpretata, nei secoli, dall'Occidente europeo, ponendosi anche come una sorta di "storia di confine" in grado di creare relazioni con quei luoghi orientali, sempre presenti in ogni versione, che vengono indicati come il punto di partenza del viaggio dei Magi. Quello dei Magi è dunque, in sé, un episodio evangelico molto atipico. Pochissime sono anche le testimonianze sull'argomento che troviamo negli *Apocrifi*⁷. La stessa questione della reale identità dei tre personaggi⁸, che Matteo indica come *màgoi ap'anatolòu*, "Magi venuti dall'Oriente", permane problematica. Le ricerche tendono a collegarne la provenienza al *background* mithraistico, facendo cenno al rapporto tra il sorgere della cultura cristiana e la predicazione zoroastriana. Nella cultura mithraistica, lo *Saoshyant* è il Fanciullo Divino che, nascendo, sarà profuso – secondo la dottrina zoroastriana – in ogni luogo dell'universo, secondo quanto inscritto nelle indicazioni astrali⁹. Tale visione si collega evidentemente al culto di Gesù Bambino e all'adorazione del Nazzareno appena nato dalla Vergine.

⁷ Per un approfondimento sulla questione: F. CARDINI, *I Re Magi*, Venezia, 2000; e M. CENTINI, *La vera storia dei Re Magi*, Casale Monferrato, 1997.

⁸ Cfr. sul tema H. LECLERCQ, *Mages*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétiennes et de liturgie*, Paris, 1931; O.S turdevant, *The "Misterio de los reyes Magos"*, Baltimore, 1927.

⁹ Vedi: P. DU BREUIL, *Zarathoustra*, Paris, 1978, pp. 19-29; 259 sgg.

A un tempo emblema di devozione, esotismo e sapienza, i Magi divengono così un'icona imprensabile delle rappresentazioni sacre cristiane, fino a trasformarsi nei personaggi più sontuosi e tipici dei presepi. Nel Rinascimento – allorché si produce un consapevole ed articolato interesse nei confronti della cultura di cui i Magi sono portatori, e dei rimandi speculativi e simbolici che essi implicano – i loro ruoli sono più chiaramente definiti. Nelle prime raffigurazioni dei Magi, come esemplificato nel celebre mosaico di Ravenna¹⁰, essi appaiono per lo più in abiti iranici e con pelle scura, ma senza specifiche caratteristiche. Con il Quattrocento, quando per i motivi suddetti i tre misteriosi saggi sono al centro degli interessi iconografici e iconologici di artisti e pensatori, essi assumono un più preciso profilo: così Melchiorre appare essere il più anziano, simbolo della sapiente Europa; mentre gli abiti esotici del maturo Baldassarre e del giovane Gaspare rimandano rispettivamente all'Asia e all'Africa. Con ciò, i tre saggi giungono altresì a incarnare la metafora delle tre età dell'uomo.

Prima che le loro iconologie venissero così definite, le figure dei Magi erano state prese in considerazione dalla cultura medievale che, nella maggior parte dei casi – con Leone Magno, Iacopone da Todi, Alano di Lille, tra gli altri –, ebbe a ravvisarvi il compimento dell'incontro, nel Cristianesimo, tra mondo antico e mondo nuovo e, su di un altro li-

¹⁰ Cfr. K. WEITZMANN, KURT (a cura di), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art* New York, 1979.

vello interpretativo, tra conoscenza e credo, tra *ratio* e *fides*.

Le riflessioni ficiniane e cusaniene prenderanno le mosse da queste due premesse, ma per allargarne in mondo decisivo la prospettiva e il portato mistico-speculativo. Ficino riconosce nei Magi, infatti, una plastica espressione di quella che egli definiva *prisca theologia*, ossia l'ininterrotta linea di contiguità spirituale sulla quale si unificano l'originario insegnamento di Zarathustra e la dottrina ermetica, gli oracoli caldaici e la filosofia platonica e neoplatonica, per giungere infine alla parola cristiana. Inoltre, l'immagine dei tre Sapienti che porgono omaggio al Nazzeno nascente si collega altresì alla concezione ficiniana del necessario "matrimonio tra Pallade e Temi", la complementarietà di *religio* e *sapientia*.

Cusano, da una differente prospettiva, potrà vedere nei Magi il riflesso di quelle tre facoltà gnoseologiche della *mens* – *sensus*, *ratio*, *intellectus* – che l'essere umano è chiamato trascendere per un incontro con Cristo, una *visio beatifica* non dissimile da quella dei tre Saggi a seguito della Stella. Essi saranno inoltre per il pensatore di Kues la metafora di una cultura ebraica che si supera e si innalza nella rivelazione dell'Incarnazione.

Testi di autori minori, oltre quelli già citati, risultano importanti per la successiva definizione iconografica dei tre personaggi: *La legenda aurea* di Iacopo da Varazze, *l'Inno dell'Epifania* di Prudenzius, *La visita dei Magi* di Wahb ibn Munabbi e, soprattutto, *La leggenda dei re Magi* di Johannes di Hildesheim. Quest'ultimo testo, che già Goethe definiva il racconto "tracciato da un pennello

festoso", avrà un ruolo importante per il materiale immaginativo che verrà utilizzato nelle rappresentazioni pittoriche del Quattrocento.

Fulcro delle narrazioni letterarie che giungono al Rinascimento è la comparsa della Stella a guida del cammino dei Magi; tale elemento viene tuttavia, significativamente, trasfigurato nella stragrande maggioranza delle rappresentazioni pittoriche del XV secolo. Nella cavalcata di Palazzo Medici raffigurata da Benozzo Gozzoli – traduzione icastica di un culto vivissimo nella città per tutto il Quattrocento – ad esempio, la Stella è identificata con la colomba sfavillante dello Spirito Santo. Possiamo osservare una medesima trasfigurazione anche nella celebre pala lippesca dedicata a questo tema, così come nella stragrande maggioranza delle opere quattrocentesche raffiguranti i Magi.

L'assenza o la metamorfosi della Stella nelle opere pittoriche rinascimentali devono essere lette nel più vasto sfondo del dibattito astrologico del tempo, nel quale appariva perlomeno perigliosa l'identificazione dei misteriosi Magi con veri e propri *magoi*, identificazione che avrebbe aperto la strada per il tema ereticale del cosiddetto "oroscopo delle religioni", il quale trovò in Cecco d'Ascoli il suo interprete più clamoroso; secondo il negromante marchigiano, la vita e le vicende del Nazzeno, compresa la sua nascita, non erano che determinazioni astrali¹¹. È per questo motivo che Pietro d'Ailly,

¹¹ Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo Magico*, Torino 2008, pp. 281-308

nel suo *Vigintiloquium*, nega che quella apparsa ai Magi fosse una stella, assimilandola invece a una ceratura angelica.

Tocchiamo qui la questione centrale del problema iconografico dei Magi nel quattrocento italiano: la stella è un angelo di Dio. Si tratta dunque di una specifica questione di natura astrologica. Occorre tenere presente come il tema narrativo dei Magi si mescoli, nella pittura toscana, con temi storico-politici che tendono a loro volta a reinterpretare la natura della stella seguita dai Magi.

Nel 1466, stando alle cronache, una cometa dovette effettivamente fare la sua comparsa nei cieli d'Italia, suscitando curiosità, teorie e relative polemiche. In quegli stessi anni, la casata dei Medici, scomparsi in rapida successione Cosimo e Piero, dovette riorganizzare la propria affermazione, sotto la guida del giovane Lorenzo e di suo fratello Giuliano. Quando, tra il 1475 e il 1478, Sandro Botticelli dipinge l'*Adorazione* oggi conservata agli Uffizi, l'artista innesta una serie di significativi parallelismi con la situazione del suo tempo: Cosimo, Piero, Giovanni sono riconoscibili nei personaggi che fanno corona al Bambinello, così come la figura del Magnifico (accanto a quelle del Poliziano, di Pico della Mirandola e di Botticelli stesso) lo è nel gruppo a destra dello spettatore. La sacra famiglia, nel dipinto botticelliano, è raggruppata sotto una tettoia appoggiata a un rudere, simbolo di quel Vecchio testamento che deve inverarsi nel Nuovo, dopo la venuta del Nazzareno. Si tratta della medesima idea espressa, negli stessi anni, da Ficino nel suo *De stella Magorum*; essa assume in Botticelli un portato eminentemente politico,

connesso con quella "rinascita" che il casato dei Medici potrà produrre nella società del tempo. Un nuovo tempo sorge, sia per il fanciullo adorato dai Magi, che per Firenze, come mostra il simbolo del pavone, appollaiato sui ruderi cadenti.

Affidando un ruolo "politico" alla figura dei Magi, Botticelli intendeva sottolineare la bontà della loro *sapientia* connessa alle questioni astrologiche. La cultura del tempo vedeva infatti, da un lato, gli anatemi savonaroliani abbattersi contro lo studio in chiave mistica degli astri; e, dall'altro lato, la filosofia di Ficino che affermava, nella definizione della *prisca theologia*, la possibilità di una magia astrologica lecita, positiva, consistente in una conoscenza profonda di ciò che lega tra loro le creature materiali e spirituali¹². Nella celebre *Disputatio contra iudicium astrologorum*, Ficino afferma precisamente tale principio – che non a caso ribadirà in una lettera del 1481, indirizzata a Federico da Montefeltro il giorno dell'Epifania per spiegare il senso di tale ricorrenza –, secondo cui la legge divina non può mai essere condizionata dal cielo; bensì quest'ultimo reca, nel firmamento dei suoi astri, i lineamenti di tale legge, la quale dunque nella *sapientia* astrologica può essere compresa, de-cifrata.

Con ciò, Ficino liberava i Magi dalla pericolosa identificazione con dei "maghi divinatori" nel senso di Cecco d'Ascoli, facendone invece gli eredi di quella scienza caldaica antica seguendo la quale era possibile

¹² Sul tema, cfr. S. BIHLER, *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, in "Renaissance Quaterly" (Gennaio 1990), pp. 32-48.

apprendere come interpretare il portato simbolico delle stelle – intese appunto quali *signa*, e non *rationes*, della realtà. Così, quella identificazione della Stella con lo Spirito Santo, tema tanto ricorrente nella pittura del Quattrocento dedicata ai Magi, trova nella riflessione di Ficino una sostanza teoretica profonda, in quanto il filosofo di Figline Valdarno fa appunto della cometa un messaggio cifrato di Dio. In una tale prospettiva, cessando di essere *magoi*, i tre Magi giunti dall'oriente sono visti come saggi, al punto che, poco dopo la composizione del *De stella magorum* di Ficino, Francesco Filelfo li definisce esplicitamente “filosofi”.

Qualche decennio prima delle riflessioni ficiniane in materia, Gentile da Fabriano, nel 1423, raffigurava la scena della venuta dei Magi nella meravigliosa celebre pala di Santa Trinita, su commissione del mercante fiorentino Palla Noferi Strozzi. Al centro della pala, nella cui parte centrale si dispiega interamente, verso destra, il mirabolante corteo a seguito dei Magi, vediamo questi ultimi rivolti ad adorare il Bambinello, spogliandosi significativamente delle proprie insegne: il più anziano tra loro ha posato a terra la corona, il secondo è nell'atto di toglierla dal capo, il terzo, giovane e più biondo, ha ai piedi un servo che sta slacciandogli gli aurei speroni. Tutto, nell'impianto di Gentile, assume un'importanza simbolica, tradendo un talento nell'arte pittorica e miniaturistica che forse porta in questo dipinto all'apice il Gotico fiorito. Il servo che slaccia lo sperone al più giovane dei Magi si ricollega idealmente alle corone che gli altri due Re si tolgono dal campo, a significare come, di fronte alla

nuova sovranità divina del Nazzareno, ogni altra potenza umana si subordini e si annichilisce.

Parallelamente, è anche la *sapientia* che viene a trovare compimento nel deporre se stessa ai piedi di Gesù Bambino, come si mostra nei doni che i tre Saggi posano ai piedi del nuovo nato: l'oro dell'anziano Melchiorre, la mirra del giovane Gaspare, l'incenso del maturo Baldassarre. Si tratta del medesimo principio che Ficino difenderà nel suo *De Stella Magorum*: il saggio è colui che, comprendendo i segni delle stelle, indirizza la propria vita verso il riconoscimento della trascendenza nel modo che più gli è consono. In correlazione con quanto asserito al capitolo quattordicesimo del terzo libro del *De Vita*, Ficino teorizza “un'imitazione” degli astri da parte dell'anima, al fine di comprendere, nella luce stellare, i segni del destino di ogni individuo nel suo “cammino” verso la divinità.

Se Ficino non è immune dagli influssi che gli giungono da Pletone e dall'Oriente, a sua volta Gentile da Fabriano aveva conferito, nel generale gusto bizantino che pervade la sua pala, un ruolo di spessore a queste suggestioni esotiste connesse con il culto dei Magi: l'intera parte destra del dipinto è infatti dominata dal corteo magnifico composto da cani da caccia, scimmie, cammelli, figure moresche e tartaresche con turbanti e volti esotici, cavalli stranamente bardati, uccelli variopinti, occhi obliqui, barbe lavorate. Tutta questa esplosione di particolari stranianti restituisce la cifra dei mondi remoti che i Magi recano con loro; e ai quali tuttavia, nella raffigurazione di Gentile, essi par-

rebbero non appartenere più, attratti compostamente come sono dal Nazzareno appena nato, ormai membri di una nuova comunità, quella cristiana, in cui il loro viaggio e il destino delle genti parrebbe essersi compiuto. I Magi sono ormai parte del gruppo composto da Giuseppe e Maria con il Bambinello, quella sacra famiglia che si distingue, nella sua ieratica compostezza, dalla mirabolante confusione del corteo di destra.

Ovviamente, nel corso del XV secolo questo tema dei Magi che il marchigiano Gentile realizzava con tanta grazia e profusioni simboliche fu un tema frequentatissimo dall'arte pittorica fiorentina, non solo per la possibilità che tale motivo offriva di celebrare in modo sontuoso i committenti, ma altresì per la cavalcata che, nel giorno dell'Epifania, si svolgeva regolarmente, ogni anno, nella città. Ne troviamo memoria nei celebri cicli di affreschi a Palazzo Medici Riccardi realizzati da Benozzo Gozzoli, così come nella pala di Filippino Lippi completata nel 1496 per i frati di San Donato in Scopeto, a supplire la mai terminata *Adorazione dei Magi* iniziata da Leonardo.

Pur nelle profonde differenze stilistiche e negli approcci compositivi che caratterizzano tutte queste opere, possiamo notare come la cifra comune delle loro rappresentazioni si concentri sull'idea del compimento di un cammino che i Magi, anche simbolicamente, hanno realizzato essendo giunti al Nazzareno interpretando un segnale astrale. Marsilio Ficino, ne suo *De stella Magorum*, mette a tema propriamente tale questione, sottolineando come il bene, incarnato dal Nazzareno, si rivelasse ai Magi in virtù della loro sapienza:

essi, definiti, “astronomi dell'Oriente”, “avrebbero presentato a quel tempo la nascita di un re che con mirabile autorità avrebbe riformato il mondo al meglio”. Ficino concentra le sue riflessioni sulla topica più squisitamente astrologica, asserendo che i Magi,

Nel momento in cui reputarono la cometa come un segno propizio e salvifico, ne ammisero la derivazione dalla natura del Sole, di Giove e di Venere. Si tramanda, infatti, che quando tale cometa sia di colore plumbeo essa viene detta di Saturno, ed è annuncio di peste e carestia; mentre, se è del colore del fuoco, essa è cometa di Marte e presagisce incendi e guerre.

Ficino si spinge ancora oltre, interpretando le derivazioni astrali della cometa nei loro significati simbolici: gli antichi astrologi compresero, cioè, il segno della cometa, in quanto essa annunciava “un re giusto, in virtù di Giove; vero, in virtù del sole; benevolo, in virtù di Venere”. Così, la stella si fa *signum*, nella sua simbolicità astrale, delle qualità del nascente Nazzareno. La cometa, in altri termini, non è per Ficino una mera causa deterministica della nascita di Cristo – come nella negromantica visione di Cecco d'Ascoli – bensì una sua significazione. Viene così applicata la concezione squisitamente ficiniana del concetto di astrologia al culto dei Magi, trovando una pregnante corrispondenza con i motivi iconologici dell'arte del suo tempo.

Come nelle simbologie delle rappresentazioni di Botticelli e Gentile da Fabriano, che abbiamo sopra richiamato, Ficino accomuna la cometa alla natura degli angeli: “Per quanto ci riguarda – scrive il filosofo – noi

riteniamo che l'astro della cometa non fosse una meteora naturale, ma divina, e che venisse mossa dall'angelo Gabriele, e sempre da esso resa luminosa". Dunque, Ficino concepisce il segnale astrologico della cometa alla stregua della manifestazione del divino che rivela se stesso, conformandosi in ciò al significato etimologico e fondamentale della nozione di epi-fania.

Proseguendo nel suo discorso, Ficino interpreta altresì il significato "alchemico" dei doni che i Magi recano al Nazzareno nascente, e ne connette il valore alla morfologia degli astri: "Quegli astronomi, recavano oro al re infante, poiché lo reputavano solare; con l'incenso fragrante intendevano significare la soavità di Venere; con la mirra, propiziavano una vita degna di Giove, ossia priva di corruzione". Tali accostamenti ficiniani sono quanto mai rivelativi: da un lato, essi rivelano come la concezione astrologica di questo filosofo svolga un ruolo ermeneutico fondamentale per l'interpretazione delle figure dei Magi, che sono interpretati quali portatori di una conoscenza magica, connessa con il valore spirituale degli elementi; dall'altro lato, si mostra qui all'opera il concetto di magia come inteso nel sistema di Ficino, ossia quale forza in grado di legare il destino umano alle proprietà delle stelle. Infatti, concludendo il suo scritto dedicato al percorso dei Magi, il filosofo nota:

il fato celeste non può propiziare una legge che neghi il fato. La luce che il bene emana di vita in vita è benefica, e perciò consente di essere attratti con moto circolare verso il bene, fino a trovare riposo in esso; facendo cioè sì che si ami il bene, e che in esso solo si trovi diletto. Chi non trova in sé amore, ed è torturato dall'invidia, precipita lentamente nelle tenebre esterne,

ovvero al di fuori della luce benefica. Costui, infatti, odia il bene, e questo è il suo dolore.

I Re Magi divengono così, nell'interpretazione di Marsilio Ficino, l'emblema del rapporto tra l'essere umano e il bene, il quale – magia primaria – attrae a sé l'uomo con la sua luce, non diversamente da come la luce della Stella, segno angelico, ha guidato i tre sapienti. Saper riconoscere il valore degli astri significa infatti comprendere la propria interiorità, giacché, come Ficino asserisce in una celebre lettera al Magnifico: "I corpi celesti non sono da cercare in alcun luogo al di fuori di noi: il cielo, infatti, è tutto dentro di noi, che abbiamo in noi il vigore del fuoco, e una celeste origine"¹³. Descrivendo a questo proposito l'ideale antropologico ficiniano, Cassirer ha scritto: "Il saggio non può tentare di sottrarsi alla potenza della sua stella: a lui rimane solo una cosa, ossia il cercare di volgere in bene quella forza, rinvigorendo in sé gli influssi benefici che ne emanano, cercando di deviare, per quanto possibile, quelli dannosi"¹⁴. Ecco chiarificarsi il richiamo di Ficino al bene, *in cauda* al suo scritto sulla stella dei Magi: questi ultimi divengono l'immagine del rapporto strutturale tra l'uomo e gli astri nella ricerca del bene. Se il saggio è colui che riconosce la "propria stella" per indirizzarsi a quel bene che Cristo incarna, i tre Magi, saggi in cammino verso il luogo stesso dell'Incarnazione cristica, divengono, in virtù della loro *sapientia* astrale, emblema dell'uomo.

¹³ M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 230.

¹⁴ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1967, p. 161.

In Ficino trova così fondamento – sul piano astrologico – quella rappresentazione che l’arte dell’Umanesimo ha fornito dei Magi – da Benozzo Gozzoli a Gentile da Fabriano, dal Beato Angelico a Paolo Uccello, da Domenico Ghirlandaio sino a Leonardo e Filippino Lippi –, nella quale la stella non è altro che un manifestarsi dello spirito santo, il quale guida verso il luogo della nascita divina i tre *sapientes*, non diversamente da come lo spirito di Gesù guida al bene ogni uomo che si faccia pellegrino per la sua grazia. Si tratta del tipico ideale umanistico della *beatificatio*, che Ficino esprime non casualmente nel capitolo sedicesimo de *La Religione Cristiana*, allorquando affronta il tema della Incarnazione. Egli scrive: “Perché Dio si è fatto uomo? Perché l’uomo potesse, in qualche modo, divenire Dio. Può infatti divenire Dio chi, per un impulso della propria natura, desideri e brami essere parte della natura divina”¹⁵. Vediamo così collegarsi a un livello profondo, sul tema dei Magi, la tradizione dei pittori dell’Umanesimo italiano e la filosofia astrologica di Marsilio Ficino.

L’iconografia dei tre saggi è tutt’altro che circoscritta all’ambiente italiano e toscano, nel XV secolo. Al contrario, a testimonianza del portato europeo di questo culto, possiamo vederlo declinato, *mutatis mutandis*, altresì nella grande pittura fiamminga di questi anni, in celebri capolavori quali quelli di Hieronimus Bosch, Rogier van der Weyden Hans Memling, Dieric Bouts. Così come le raffigurazioni di ambiente italico trovano il proprio fondamentale retroterra nella cultura dell’Uma-

¹⁵ M. FICINO, *La Religione Cristiana*, cap. 16, p. 86.

nesimo, in particolare riflettendosi nella chiarificazione ficiniana della natura angelica della stella, le rappresentazioni di area fiamminga, a loro volta, non sono slegate dalle riflessioni mistico-filosofiche della *Devotio Moderna*. In particolare, la nozione di infinito, inteso come principio divino ineffabile, e la topica del male, inteso come proprietà intrinseca della natura finita, sono presenti in modo significativo nelle raffigurazioni dei Magi di questa scuola pittorica. È utile notare, a questo proposito, come quello tra Nicola Cusano e la *Devotio Moderna* di matrice eckhartiana sia un legame tutt’altro che contingente¹⁶; può risultare dunque illuminante prendere in esame il *Sermo* che egli dedica al tema dei Magi, per scorgerne il legame con l’iconografia dei Magi nella pittura fiamminga del Quattrocento.

3. Viandanti nell’infinito: la predicazione cusana *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum* e i Magi dei Fiamminghi

Se i maestri dell’arte italiana hanno posto in piano, nel raffigurare l’episodio biblico dei Magi, la ieratica sacralità di quella scena, evidenziando l’armonia e la bellezza nella raffinatezza della composizione e nella proporzionalità degli elementi, nell’area fiamminga, da cui pure molto la

¹⁶ Sul tema mi permetto di rimandare, con relativa bibliografia, al mio studio *Il Cardinale e l’Eretico. Il problema della eredità “eterodossa” di Meister Eckhart nel pensiero di Nicola Cusano*, in “Viator. Medieval and Renaissance Studies”, Brepols, Volume 41, No. 2 (2010), pp. 269-291.

tradizione italica avrebbe dovuto trarre per definire la propria iconografia, sottolinea, nelle differenze compositive e stilistiche che la caratterizzano, elementi differenti. Nella sua *Adorazione dei Magi*, dipinta da Rogier van der Weyden nel 1455 per la Chiesa di Santa Colomba di Colonia, il pittore innesca sulle figura dei tre Magi una chiara metafora delle tre età dell'uomo, ognuno caratterizzato dal dono precipuo che porta con sé, e con il più anziano di essi inginocchiato a sfiorare con il volto adorante il Nazzareno appena nato. Le loro vesti sono riccamente decorate, capolavori di oreficeria e di arte pittorica. Si tratta di elementi che abbiamo altresì osservato nei capolavori italiani. Qui, tuttavia, si mostrano nell'impianto particolari iconologici peculiari. In primo luogo, la figura di San Giuseppe, discosto dalla scena dell'adorazione, in un semplice abito rosso, quasi spaesato e incredulo di fronte a quanto accaduto, quasi emblema di un'umanità perduta, necessitata a ricercare nella Grazia una salvezza, per accettare quanto non è dato comprendere. E, soprattutto, una Maria quanto mai compresa mostra un volto quasi malinconico per un futuribile che ella presente, e che il dipinto mostra ponendo l'immagine di un crocifisso all'interno della capanna della nascita. Quasi a sottolineare l'intima inestricabile connessione tra il mistero della venuta la mondo del Nazzareno e la sua morte in croce.

La capanna, infatti, è costruita sulle rovine di un edificio che simboleggia l'esaurirsi di una cultura – quella romana – che la nascita del Nazzareno ha trasceso; le case, in lontananza, non sono che vecchi edifici, che

si abbandoneranno per un nuovo e inaudito cammino: quello che il Cristianesimo ha iniziato nel distacco dall'Ebraismo. In un tale impianto compositivo, la Stella che fa capolino dal tetto della capanna è il segnale di un mondo nuovo che si appresta a sorgere, simboleggiato da un chiaro richiamo della trascendenza divina.

Appena pochi mesi dopo che Van der Weyden ebbe completato il suo dipinto dedicato all'episodio dei Magi, nel giorno dell'Epifania del 1456, Nicola Cusano, a Brixen, svolge una delle sue prediche più complesse e più fondamentali, nella quale il filosofo sottolinea, nel viaggio dei tre Saggi verso Gesù bambino, principi filosofici assai prossimi agli elementi iconologici del trittico di Van der Weyden. Commentando il passo evangelico *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?* (Mt, 2,2), egli torna su di un tema, quello dell'episodio dei Re Magi e della Stella, sul cui significato la sua attività di predicatore si era soffermata a più riprese¹⁷, in occasione della ricorrenza dell'Epifania. Tutto il discorso della Predica si snoda attorno alla domanda dei Magi, riferita da Matteo, mentre essi erano in cerca del "luogo" di nascita del Nazzareno. "Guidati da un segno visibile che li precedeva sotto forma di stella", scrive Cusano, essi "erano certi che fosse già nato colui dal quale dipendeva tutta la sapienza, e

¹⁷ Cfr. i seguenti sermoni: s. II, *Ibant Magi*, del 6 gennaio 1431; s. XVIII, *Afferte Domino gloriam et honorem*, del 6 gennaio 1433; s. XXI, *Et intrantes Domum*, del 6 gennaio 1439; s. CLXXI, *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?*, del 6 gennaio 1455; s. CCLXII, 6 gennaio 1457.

che da tutti i sapienti del mondo doveva essere ricercato, riconosciuto, adorato”¹⁸ quei Magi non sapevano, tuttavia, il luogo esatto di tale Nascita divina decisiva. Di qui il loro interrogare. Interrogare che Cusano, sulla scorta di Eckhart, leggerà al contempo come un’affermazione. Commentando Giovanni, Eckhart aveva sostenuto che il passo evangelico “*Rabbi, ubi habitas?*” (Gv 1,38), rivolto a Gesù, fosse suscettibile, oltre che di una “*lectio interrogativa*”, anche di una “*lectio depressiva*”¹⁹: per cui quel versetto può interpretarsi non solo come domanda, ma altresì come affermazione. In questo senso Cusano, applicando tale principio al passo di Matteo sui Magi, può intendere *Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum* come un’affermazione, oltre che come una domanda; un’affermazione secondo cui, dunque, “il Re dei Giudei che è nato è il luogo”. Come se quei tre misteriosi sapienti, nel loro domandare, avessero al contempo implicitamente affermato che “quel Re che è nato è Dio, in quanto ‘luogo’ di tutte le cose”²⁰.

La predica CCXVI di Cusano, dunque, corre parallelamente al *Commento* di Eckhart a Giovanni e tiene inoltre presente anche l’*Omelia* dedicata al medesimo *locus* scritturale da Giovanni Scoto l’Eriugena. Entrambi, come in altro contesto ha rilevato Elizabeth Brient, condividono l’idea di Dio come

“luogo” assoluto di ogni ente²¹; e l’idea, complementare alla prima, secondo la quale Dio è il luogo dell’anima, *in interiore*.

Sulla scorta della *Expositio* eckhartiana, Cusano nella predica CCXVI prende le mosse da argomentazioni aristoteliche. Come non è inusuale nel pensatore di Kues, il linguaggio dello Stagirita viene utilizzato per teorizzazioni frontalmente oppostive rispetto ai capisaldi di quella filosofia²². Echeggiando un ben preciso passo della *Fisica*²³, Cusano afferma che “*extra suum locum omnia sunt inquieta, et ad locum suum omnia tendunt et recurrunt et in proprio loco teuntur et quiescunt universa*”²⁴. Già Eckhart, su questo medesimo proposito, aveva scritto che “*deus proprie locus et ubi est omnium propter tria: primo extra locum suum sunt inquieta omnia; secundo ad locum suum tendunt et recurrunt singola; tertio quod in loco proprio tuentur, in tuto sunt et quiescunt universa*”²⁵. Dio, dunque – Cusano fa suo questo fondamentale inse-

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cfr. ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, in *Latenische Werke*, III, cit., pp. 168 sgg.

²⁰ s. CXVI, ivi.

²¹ Cfr. E. BRIENT, *Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the “Where” of God*, in T. Izbicki, M. Bellito (a cura di), *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality*, Leiden 2002, pp. 127-150.

²² In questo sermone, nella fattispecie, ciò si manifesta in quanto il linguaggio aristotelico è piegato alla teorizzazione di un luogo illimitato: di un principio indeterminato inteso in ultima analisi come infinito in atto. Non potremmo essere più distanti dalle riflessioni fisiche e meta-fisiche dello Stagirita. Sul tema, cfr. R. Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica*, Firenze 1956, pp. 295-389.

²³ Cfr. ARISTOTELE, *Physica* IV (), c.1, 208b 10 sgg; c.4 210b 34; 211a 6.

²⁴ s. CCXVI, p. 84.

²⁵ ECKHART, *Expositio*, cit., pp. 168-69.

gnamento di Meister Eckhart –, è il luogo, *universaliter*, di ogni cosa, in quanto essere. Infatti “nell’essere”, scrive Cusano, “ogni ente si acquieta”.

Dio è allora, in questo senso, il “luogo” di ogni ente: in quanto ogni ente “tende” al luogo in cui consiste la propria essenza, e in quanto “origine” di ogni ente. Dio è inoltre, *particulariter*, “il luogo dell’anima”, come Cusano può affermare con il rimando a numerose *auctoritates* già richiamate da Eckhart²⁶.

Il discorso di Cusano si svolge perciò interpretando *depressive* la domanda dei Magi, al fine di mostrare Dio quale “luogo” assoluto nel duplice senso chiarito. Nota Bertin che Cusano, al pari di Eckhart, “si serve del linguaggio di Aristotele [...] per definire Dio come il luogo proprio di tutti gli enti. Ma il luogo proprio di tutti gli enti è l’essere [...]. È soltanto nel proprio luogo che ogni ente può sussistere in riposo [...]. Il luogo proprio di ogni ente assume così il ruolo di causa finale [...]. Per questo motivo, ogni ente tende a risalire la discesa [dall’essere] che l’ha espulso dal suo luogo proprio, facendo ritorno verso di esso, laddove sarà possibile trovare il proprio riposo al fine di sussistere nell’essere, il quale è, a un tempo, il Fine, il Luogo, e il Riposo di ogni ente”²⁷.

Di qui la predica svolgerà la fondazione di un concetto di luogo inteso come Uno in-

determinato: come infinito in atto. Il concetto cusariano di Dio come luogo assoluto, non è altro che la riproposizione del principio erigeniano del principio come Unità di *principium-medium-finis*. Giova in questo senso ricordare, come non ha mancato di fare Beierwaltes²⁸, che la “quarta natura” viene definita da Eriugena come *locus omnium* o *locus locorum*: “luogo di tutto”, “luogo dei luoghi”. È dunque già Eriugena, sei secoli prima di Cusano, che la concezione aristotelica del “luogo naturale”, nel quale ogni essere è o cui tende, viene intesa alla luce dell’Uno procliano. Cusano fa fondamentalmente propria tale concezione del filosofo celtico.

Non a caso, chiarito in che senso Dio possa essere il “luogo” di ogni ente e, in particolare, dell’anima, anche Cusano applica quest’idea al concetto di tempo, affermando che “il luogo del tempo è l’eternità”: laddove dobbiamo intendere il termine “luogo” in quel senso superconcettuale che il Cardinale ha dapprincipio chiarificato. Il “tempo” trova il suo luogo nell’eternità, in quanto essa è la sua propria essenza, la sua origine, il suo fine. Dio, dunque, in quanto eternità, quiete, unità e verità, è il “luogo” del tempo, del moto, del numero e del pensiero razionale. Osserviamo come Cusano applichi la definizione aristotelica di luogo all’interno del suo sistema filosofico. Tra breve, il discorso di Cusano dovrà rivolgersi, per descrivere le caratteristiche di questo “luogo” supercon-

²⁶ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.1; VI, 16.26; II, 10.18; I,5.5; VII, 10.16. UGO DA SAN VITTORE, *De archa animae*, 176, 970. Cfr anche *Salmi*, 15, 2; 41,4; 62, 2.

²⁷ F. BERTIN, cit., pp. 202-3.

²⁸ Cfr. W. BEIERWALTES, *Proklos*, Frankfurt, 1965, pp. 82-89.

cettuale (una volta chiaritone lo statuto), alla concezione, affatto antiaristotelica, di infinito in atto. Come giustamente nota Lia Mannarino, per il Cardinale, dunque, “Dio è, in generale, il ‘luogo’ cui tutto tende al fine di esistere e conseguire il proprio essere determinato e specifico. In quanto egli è l’eternità, è il luogo del tempo; in quanto è la quiete, è il luogo del moto; in quanto è l’unità assoluta e innumerabile, è il principio di tutto ciò che è numerabile; in quanto è la verità somma, è il luogo nel quale si avvia e tende a concludersi ogni nostra attività razionale e intellettuale”²⁹.

Nella parte centrale della Predica, Cusano vuole rivelare il non senso della questione “dov’era Dio, prima che creasse il cielo e la terra?”. Già Eckhart, adducendo sette differenti ragioni, aveva affermato “*quod predicta questio vulgaris est et ex falsa imaginatione procedens*”³⁰. Cusano, dal canto suo, afferma che “*Praesupponit quaestio falsum, scilicet fuisse ubi seu locum, quando non fuit, et fuisse tempus, antequam fuit. Nam cum locus et tempus non sint ante creationem seu ante caelum et terram, interrogatio praesupponit falsum*”³¹.

Per Cusano, il falso presupposto da cui muove la domanda implica che ad essa non possa risponderci in senso proprio; strettamente (per dirla con Wittgenstein), non siamo di fronte a una domanda, ma a un fraintendimento. Tale fraintendimento consiste per Cusano nel ritenere che, prima della creazione, possano darsi un luogo e un tempo

determinabili. Le determinazioni spazio-cronologiche nascono invece con la creazione stessa. Dunque: quelle categorie concettuali che la domanda presuppone per comprendere il principio “prima” della creazione, risultano inammissibili. Non può esservi alcun prima, prima del tempo.

Come risulta evidente osservare, Cusano, seguendo Eckhart, sembra riproporre sostanzialmente la lezione di Agostino. Dobbiamo tuttavia intendere la peculiarità della posizione di Cusano, all’interno del suo apparato semantico-filosofico: in cui *creatio* sta per *contractio*.

Proprio chiarificando il concetto di *contractio*, infatti, Cusano, nel *De docta ignorantia*, aveva affrontato la medesima questione qui presa in esame, mostrando come le determinazioni singolari pertengano squisitamente agli enti contratti, non a Dio³². Perciò, quando Cusano nella predica CCXVI asserisce che il tempo e lo spazio sono connaturati all’atto creativo divino, sta dicendo che tali categorie sono connaturate a quella modalità divina che è l’universo, ossia Dio come contrazione: ma sono inapplicabili, laddove ci si riferisca a Dio in quanto incontrato.

Dunque, la questione “dov’era Dio, prima che creasse cielo e terra?” è, per Cusano, priva di senso, in quanto applica le categorie della contrazione (in questo caso le determinazioni temporali) all’essere incontrato di Dio. A ben vedere, il tempo è per Cusano il “modo” dell’eterno, in quanto Dio si contrae temporalmente originando l’universo.

²⁹ L. MANNARINO, cit., pp. XXXIII-XXXIV.

³⁰ Cfr. *Expositio*, cit., pp. 180 sgg.

³¹ s. CCXVI, p. 92.

³² Cfr. *De docta*, cit., II, 2., in h, I, pp. 66 sgg.

Scrive infatti Cusano nella predica che il problema qui preso in esame equivale al problema “*Ubi fuit aeternitas, quando non fuit tempus? Est fatua quaestio, quia implicat contradictionem aeternitatem non esse aeternitatem, quia temporalis*”³³.

Cusano approfondisce la problematica, riacciandosi esplicitamente al passo delle *Confessioni* in cui Agostino ne tratta³⁴. Tutte le domande che, nella questione *de Deo*, utilizzano categorie temporali – “perché Dio non creò prima il mondo?”; “Dio era già, prima che il mondo fosse?”; “perché Dio non creò prima il mondo?” – presuppongono per Cusano, come già per Agostino, il falso: in quanto il tempo, che la domanda utilizza come categoria applicata a Dio, è connaturato alla creazione, e dunque inutilizzabile riguardo Dio in sé.

Ma in Cusano, al di là di Agostino, ciò significa che, la modalità della contrazione divina essendo l’universo temporale, l’uomo non può comprendere la realtà incontrata eterna *humaniter, contracte: temporaliter*. Questo principio presupponel’idea fondamentale, per cui Dio è il principio infinito nei confronti del quale la ragione umana comparante naufraga. Essa naufraga, in quanto Dio è precisamente un principio indeterminato e indeterminabile, a cui non è applicabile alcuna operazione comparativa, attraverso cui la *mens* umana strutturalmente si muove.

³³ s. CCXVI, p. 92.

³⁴ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XI 10-13, Wien 1866, pp.289-91

Le questioni rivelate da Cusano come *nonsensical* sono tali, per il pensatore di Kues, in quanto, nel predicare il tempo a proposito di Dio, si utilizza la modalità comparativa razionale umana nei confronti di ciò che, in quanto infinito, non può essere comparato, essendo esso l’assoluto nel quale i contrari si danno come non-contraddittori: coincidono. Possiamo così scorgere in che termini Cusano rielabori la parola di Agostino.

Importante è notare come, nel decostruire la domanda “dov’era Dio prima del mondo?”, Cusano affermi che “*quaestio praesupponit falsum, scilicet prius fuisse, quando mundus non fuit*”³⁵. La presente affermazione rivela la persuasione, squisitamente cusaniiana, per cui *non v’è nulla all’infuori di Dio*. Si prenda questa frase nella suo significato più letterale: ossia nel senso che Dio non presuppone alcun nulla, rimasto increato. Nella filosofia di Cusano, tutto ciò che si dà *explicative* si dà *complicative*; e – cosa ben più preziosa da rilevare – tutto ciò che si dà *complicative* si dà *explicative*³⁶. Ora Cusano declina quest’idea fondamentale del suo sistema³⁷, mostrando il non-senso di varie questioni

³⁵ *Sermo CCXVI*, p. 92, *Opera Omnia*.

³⁶ Si noti come tuttavia Cusano, in preciso passo della seconda parte del *De docta ignorantia*, affermi l’esatto contrario: h, I, p. 67.

³⁷ Si noti come tale idea sia recepita nella declinazione di un esattamente opposto sistema filosofico nel *De nihilo* di Charles de Bovelles, laddove il nulla deve, precisamente, essere ammesso per ammettere lo statuto ontologico di Dio.

teologiche, una volta ammessa la sua idea di Dio come luogo-infinito.

Come nota Lia Mannarino, “alla luce di tali considerazioni di ordine metafisico, per Cusano, come già era stato per Eckhart, una lunga serie di questioni da sempre oggetto di discussione all’interno della dottrina cristiana – dove fosse Dio prima di creare il mondo; cosa facesse; non avrebbe potuto, forse, creare prima il mondo? Il mondo è eterno? – appaiono completamente prive di senso. Le distinzioni spazio-temporali (“dove”, “prima”, “dopo”, il tempo definito o la durata) riguardano la realtà creata – nascono, si può ben dire, con essa –, e in nessun caso si riferiscono a Dio, ove tutto è immutabilità e quiete, e ove ogni cosa – sì, anche il mondo – è *ab aeterno*”³⁸.

A questo punto, in effetti, Cusano deve, all’interno del discorso della sua predica, venire a ferri corti con una questione che parrebbe darsi quale cogente conseguenza delle asserzioni metafisiche portate avanti: l’eternità del mondo. Cusano scrive esplicitamente che “*si dicitur Nonne Deus fuit prius quam mundus? Respondetur: Si prius est differentia temporis, quaestio implicat contradictionem*”.

Nel sistema ontoteologico di Nicola Cusano, non può concepirsi il principio *a prescindere* – ontologicamente, cronologicamente, o logicamente – dall’universo attuale; essi sono le due simultanee modalità di una medesima realtà. Dunque, ne risulta

l’eternità stessa dell’universo, complicato in Dio, pur esplicito nel tempo. Cusano chiarifica con estrema finezza la sua posizione al riguardo:

Et si diceretur: Fuit ergo ab aeterno mundus?, responderi potest uno modo, quod in eodem nunc aeternitatis fuit Deus et mundus. Nam non incepit mundus in alio nunc aeternitatis, ed in eodem, in quo Deus est. Nunc enim illud est sine principio et fine, et est Deus.

Cusano, dovendo esplicitare la sua concezione dell’eternità del mondo, palesa il fondamento della decostruzione delle questioni metafisiche che sta operando in questa predica. È una falsa domanda, dice il pensatore di Kues, chiedere se il mondo sia eterno, in quanto essa presuppone che “tra l’ora dell’eternità da cui il tempo prende a scorrere, e il tempo stesso, si dia un qualche intervallo”; ossia che tra la natura divina e la natura dell’universo vi sia uno scarto – a partire dal quale si possa concepire una differenza ontologica tra ciò che è temporale e ciò che è eterno.

Ma per la filosofia di Nicola Cusano, come in questa predica possiamo leggere cristallinamente, “tra l’essere eterno e l’essere temporale non cade o si interpone intervallo”; e questo in quanto alla base di tale filosofia, vi è l’idea per cui “nulla si interpone fra l’essere di Dio e l’essere del mondo”. Nulla: non la volontà dell’atto creativo, la possibilità, né uno scarto ontologico. Si tratta del principio della *nulla proportio* tra il finito e l’infinito.

³⁸ L. MANNARINO, *Introduzione, a Il Dio nascosto*, cit., p. XXXVI

Se non vi è nulla fra Dio e universo – e ancora si intenda la frase nel suo significato letterale – chiedersi “se il mondo sia o meno eterno implica una contraddizione”. Infatti il mondo, in quanto tale, è eterno: giacché è il modo temporale dell’eternità, contrazione dell’assoluto. La domanda è senza senso, perché “presuppone che il tempo, temporale e principiato, possa essere atemporale e non-principiato”.

Cusano applica i medesimi principi, ora esposti riguardo la questione del tempo, alla questione del problema spaziale – il che lo ricondurrà al *thema* del sermone, il concetto di Dio come luogo-infinito:

Sicut autem imaginatio errat, quando convexum caeli imaginatur quantitatem, sic scilicet quod sedens super convexitatem posset brachium extendere, sic dico imaginationem falsam, qua quis imaginatur mundum posse esse maiorem.

Anche tale questione era già stata chiarificata nel *De docta ignorantia*³⁹, spiegando in che senso l’universo non potesse né dovesse immaginarsi maggiore (o differente) rispetto all’attuale. Ora Cusano riprende nella predica quest’argomento (già preso in esame, come il Cardinale sapeva, da Bernardus Trillia nelle sue *Quaestiones Quodlibetales*⁴⁰), per esprimere la medesima posizione filosofica del *De docta*, ma attraverso la riflessione poc’anzi attuata a proposito del concetto di

³⁹ Cfr II, 1, in h, I, pp.63 sgg.

⁴⁰ “Utrum aliquod corpus posset esse supra convexum caeli empirei”, (cfr.: L.MANNARINO, cit., p. 88).

tempo, ora perfettamente riproponibile per ciò che concerne la spazialità: “*nam concipit inter Dei magnitudinem finitam posse cadere mediam; quod est falsum*”⁴¹.

L’ultima questione decostruita da Cusano, in apparenza quasi lapassiana, ma in realtà rimandante a un punto fondante, è quella per cui si chiede “*Potuitne Deus prius creare mundum?*”. Cusano chiarisce subito che un tale problema è un non-senso: “*Dico quaestionem istam uti alis dictas contradictionem implicare, scilicet ante creationem posse esse creaturam*”⁴².

Lo svolgimento del discorso tocca qui un punto fondamentale, in quanto individua la scaturigine di una tale domanda *nonsensical* in un fraintendimento umano della onnipotenza divina. Nel momento in cui l’uomo, *humaniter*, si trova ad applicare le categorie umane di volontà e libertà al principio divino, incorre in paradossi quali quelli scaturiti dal pensare Dio a partire dal tempo e dallo spazio.

Sic si continue quaereret: Quare prius non voluti creare?, dices quaestiones implicare contradictionem. Nam praesupponit liberam voluntatem non esse liberam. Unde non est alia responsio nisi: Voluntas Dei est libera, et pro ratione respondet libertas.

Dio è la *coincidentia* – o, per meglio dire: l’al di là della *coincidentia* – di ciò che l’uomo dice libertà e volontà. “Nessuna *ratio*”, spie-

⁴¹ S. CCXVI, p. 93.

⁴² s. CCVI, p. 94.

ga Cusano, può intervenire a chiarificare il Mistero del passaggio (la “nascita eterna” di cui parla Eckhart) dalla *complicatio* alla *explicatio*.

Di tale mistero, come si è visto, l'uomo può dire solo *quod est*, mai *quid est*: in quanto esso è l'incomparabile (*posse*) – e la mente umana funziona per *comparationes*. In tal senso, Cusano afferma come l'uomo non possa, sulla questione *de omnipotentia Dei*, che fermarsi alla parole del Profeta: Dio “quanto volle fece”⁴³. Un'equivalenza che la mente umana non può, per definizione, comprendere.

Il discorso cusano sfiora qui una tematica altresì presente nella celebre rappresentazione pittorica che Hyeronimus Bosch, forse sotto l'influenza delle dottrine della *Devotio Moderna*, realizzò dell'episodio dei Magi. Composto probabilmente alla fine degli anni Ottanta del Quattrocento, il componimento boschiano fa parte di un trittico che, nelle ante chiuse, presenta una scena monocromatica, stilema tipico della pittura fiamminga, nella quale non di rado si utilizzano grisaglie e colori tenui nelle ante composte, per esaltare la brillantezza dell'effetto policromatico all'apertura del trittico. Come per van der Weyden, per Bosch l'episodio dell'adorazione dei Magi dovette connettersi con quello della passione, giacché sulle due ante del trittico chiuso vediamo rappresentata la messa di Bolsena in cui il Pontefice Gregorio Magno celebra l'evocazione di Cristo dolente dall'ostia consacrata; e, attor-

no al Cristo che si erge dal sarcofago, vediamo un arco con angeli volanti che si stagliano su di una cornice ornata con scene della Passione. A quella celebrazione accorrono numerosi personaggi in abiti contemporanei (tra cui evidentemente i committenti dell'opera), creando un reale parallelismo con l'episodio dei Magi. Con ciò, Hyeronimus Bosch sta suggerendoci come l'apparizione della nascita di Cristo si ripeta, per gli uomini del suo tempo, nella celebrazione eucaristica della morte e resurrezione di Gesù. Si tratta del medesimo punto sottolineato da Nicola Cusano, nel parallelismo tra la *sapientia* dei Magi e la *docta ignorantia* dei Cristiani ai quali egli rivolge la sua predica.

Nel trittico aperto, vediamo nell'anta centrale l'episodio dei Magi. Sull'anta di sinistra, riconosciamo il committente Peter Bronckhorst insieme a San Pietro e, su quella di destra, alla donatrice Agense Bosshuyse si accompagna la Santa sua omonima. In quest'anta destra osserviamo, in secondo piano, un particolare di grande rilevanza: alcuni viandanti sono assaliti da terribili fiere, simili a lupi e orsi mostruosi, durante il loro cammino. Si tratta del tema centrale dell'opera di Bosch: smarrire il cammino significa essere divorati dalle bestie - cioè, fuor di metafora: allorquando l'uomo non è guidato dalla luce della Grazia, egli si disperde e viene distrutto nell'anima.

Infatti, due elementi compositivi, presenti sia nel trittico chiuso che nell'anta centrale, ci confermano questa interpretazione del dipinto. Nel cielo attorno alla croce raffigurato con le ante chiuse è presente, di fianco

⁴³ Sono le parole di Isaia, 1, 14.

all'angelo, un diavolo con una luce rosso-fuoco sulla fronte; esso trascina tra gli spasmismi l'anima capovolta di Giuda Iscariota, che poi vediamo impiccato sul crinale destro della montagna, indicato da un uomo a un bambino.

La terribile immagine del Giuda si ricollega all'altra clamorosa e terrificante raffigurazione che Bosch inserisce quale elemento narrativo del suo dipinto, rendendo la sua rappresentazione dei Magi un *unicum* nella storia di questa raffigurazione: si tratta del "quarto Re" che fa capolino dalla capanna per osservare il Nazzareno. In assoluto una delle icone più inquietanti della storia dell'arte del Rinascimento, questo personaggio seminudo appare davanti ad altre sinistre figure. Forte è la simbologia del suo manto rosso, della sua tiara di sterpi metallici, del suo turbante (forse segni di una conoscenza deviata della realtà), così come della piaga che gli cinge la caviglia destra in una protezione di vetro, e della cintura dorata che gli pende dai genitali con evidenti richiami al peccato della lussuria.

Senza soffermarci su di una disamina analitica di questo personaggio, in cui molti critici hanno riconosciuto una trasfigurazione mostruosa del Nazzareno, una sorta di Anticristo, possiamo senza dubbio comprendere come tramite essa Bosch ponga con forza il problema del male all'interno del dipinto. Lo testimoniano la già richiamata citazione all'episodio di Giuda nella raffigurazione del trittico chiuso, così come le scene che nell'episodio dei Magi fanno da cornice all'evento: i pastori che si accalcano violentemente sulla capanna, simili ad animali, in

una sorta di morboso *voyerismo*; le guerre sullo sfondo; il pauroso aspetto delle costruzioni in lontananza. È come se Bosch trasformasse il tema tradizionale dei Magi in una sorta di disamina fiabesca della presenza delle deviazioni mostruose dell'anima dalla retta via della fede, com'è tipico della sua arte immaginifica. Con ciò, spieghiamo il particolare dell'anta destra in cui i pellegrini vengono divorati dalle fiere: essi non hanno seguito, a differenza dei Magi, la Stella: non hanno portato avanti il proprio cammino alla luce di Dio. Teologicamente, porre il Male come aspetto centrale dell'episodio narrativo concernente l'Adorazione dei Magi, significa creare un campo dialettico tra l'Incarnazione salvifica di Cristo e la dannazione eterna dell'uomo a cui essa si contrappone.

In termini cusani, gli uomini divorati dalle fiere nel dipinto di Bosch durante il pellegrinaggio non sono divenuti dotti della propria ignoranza, facendo del principio di non-contraddizione (cioè della loro specifica individualità) il criterio di comprensione del reale. La figura anti-cristica del dipinto di Bosch diventa così, in una lettura cusana, la negazione della dotta ignoranza. Non a caso, nella predica che dedica al tema dei Magi, anche Cusano, al pari di Bosch, si sofferma sull'immagine dell'uomo pellegrino, chiamato a svolgere i suoi passi seguendo la Stella, per evitare il male radicale insito nella realtà mondana.

Nel finale del sermone Cusano prende infatti in esame la posizione che l'uomo assume all'interno del luogo-assoluto che è Dio, e i pericoli connessi con la deviazione dal cammino. Cusano teorizza un uomo *viator*

nel luogo senza fine che è il principio divino. Il pensatore di Kues riprende così un celebre passo degli *Atti*⁴⁴, interpretandolo: “*Paulus autem dixit nos in Deo esse et moveri, nam viatores sumus. Viator autem via dicitur et est viator*”⁴⁵. Posto Dio quale luogo infinito di ogni cosa nel senso chiarito, l’affermazione paolina per cui l’uomo esiste movendosi in Dio assume un significato esistenziale profondissimo. L’uomo è “viandante” di un sentiero indeterminato. Il suo cammino è senza-fine, in quanto il luogo in cui egli si trova a camminare esistendo è, propriamente, l’Infinito:

Viator autem a via dicitur et est viator. Viator igitur, qui ambulat seu movetur in via infinita, si interrogatur, ubi est, dicitur in via. Et si interrogatur, ubi movetur, in via respondetur. Et si quaeritur, quo tendit, dicitur de via ad viam. Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus.

L’esistere umano, leggiamo nella metafora speculativa cusaniana, è un cammino senza fine: in Dio, da Dio, verso Dio. L’uomo non percorre, perciò, come la tradizionale immagine del *viator* suggerisce, una strada che, iniziata con la sua venuta al mondo, si concluderà con la sua scomparsa. Ben diversamente, tale strada non ha nessun cominciamento, né nessuna fine. La nascita e la

⁴⁴ Atti, 17,28: “In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”. Già nel *De docta ignorantia*, III,11 Cusano aveva asserito che la vicenda umana è simile a quella di un *viator*: in h, I, p.154.

⁴⁵ s. CCXVI, p. 86.

morte sono, in questo preciso senso, indifferenti rispetto all’infinità del cammino; su questo punto Cusano è chiaro: “Ma che il viandante inizi ad essere viandante nella via, non aggiunge nulla alla via infinita, né produce mutamento alcuno in essa, che è ininterrotta e immutabile”⁴⁶.

Vediamo come l’idea fondamentale, per cui ogni ente sia da sempre e per sempre complicato nel principio immutabile, trovi, nell’immagine del luogo-infinito, una esplicazione lirica e puntualissima. È davvero un’immagine calzante, quella che Cusano trae dalla propria esegesi dell’episodio dei Magi.

Letto come domanda, l’interrogare dei Magi equivale dunque per Cusano a chiedere “Dov’è l’uomo fatto Dio, secondo la sua divinità?”. A questa precisa questione, l’allora Vescovo di Bressanone risponde con la massima biblica per cui “i cieli dei cieli non possono contenere Iddio”: per significare come, in senso stretto, Dio non possa essere limitato da alcunché – in quanto indeterminato – e dunque non possa esservi un luogo circoscritto dell’universo in cui esso possa essere reperito; al contrario, Dio va inteso come luogo infinito, privo di determinazioni.

La domanda dei Magi, per Cusano, può essere evasa soltanto indicando quella “negazione di ogni negazione” che è Dio, in quanto mancanza di ogni mancanza: pienezza assoluta dell’essere, coincidenza di atto e potenza:

⁴⁶ s. CCXVI, , ivi.

Deus sit ipsum esse plenum, de cuius plenitudine omnia quae sunt accipiunt ut sint; Deus enim est ipsum esse, cui nullum esse potest abesse, sicut albedini nullum album potest abesse vel deesse [...]. Parti enim universi esse aliarum oartium deest.

L'ego sum qui sum è riletto da Cusano come affermazione dell'essere assoluto, infinito, privo di determinazioni, identico. Dio è dunque non un super-ente determinato, inconcepibile data la sua estrema positività; ben diversamente, l'idea di Dio che qui Cusano tradisce è quella per cui il principio è l'indeterminato o, in altri termini, il luogo assoluto: l'*Ubi* che leggiamo nella *lectio depressiva* del motto dei Magi.

Quella che Eckhart considera *medulla et apex* del discorso *de Deo*, ossia l'affermazione per cui il principio è *negatio negationis*, conduce Cusano alla esplicita teorizzazione di un Dio come *ipsum Esse plenum*, per il quale, perciò, non si dà nessun residuo di potenza inattuata. Al contrario, l'atto stesso coincide con la potenza.

Sulla scorta delle considerazioni di Aldobrandino da Toscanella⁴⁷, il predicatore di Kues svolge poi nella sua Predica un paralle-

⁴⁷ Citato sovente come Aldovrandinus de Tuscanella, e talvolta come Tusculanus o Tuscanellus, il nome di questo predicatore domenicano compare spesso nei sermoni cusani, il più delle volte per quanto riguarda il rapporto fra la creatura e Dio. Sulla sua influenza nei confronti della predicazione cusana, rimando alle considerazioni di KOCH, *Introduzione a Cusanus-Texte I*, 2-5, Heidelberg, 1929, pp. 55-67. Cfr. anche L. MANNARINO, cit., pp. XXVI-XXXVII; p. 90.

lismo fra gli enti corporei e gli incorporei: se i primi sono caratterizzati dall'appartenenza a un luogo che li circoscrive, definendoli, i secondi invece sono tali proprio in quanto "in nessun luogo". Non appartenendo ad alcun luogo circoscritto, essi abbracciano ogni luogo. Dunque Dio, incorporeo per definizione e assolutamente, è il luogo che abbraccia ogni luogo; in altri termini, è il luogo – illimitato – in cui ogni luogo viene a trovarsi: l'infinito. Nella speculazione di Cusano, quest'idea diviene quella di un Dio come luogo-infinito, in cui ogni ente è situato; ogni ente, cioè, "si trova" in Dio. L'essere-ente consiste per Cusano, precisamente, nel trovarsi-in-Dio.

Quello dei Magi alla ricerca di un luogo che, in ultima analisi, coincideva con il dovunque illimitato, era dunque per Cusano un episodio evangelico privilegiato per esporre ai suoi fedeli la nozione neoplatonica dell'Uno infinito.

4. Conclusione

In conclusione, possiamo affermare che i due maggiori pensatori platonici del Quattrocento, Marsilio Ficino e Nicola Cusano, abbiano composto opere che toccano in maniera diretta il medesimo tema dei Magi sul quale tanta arte rinascimentale, italiana e nordica, ebbe a produrre una così vasta messe di capolavori pittorici. Più in particolare, abbiamo riscontrato significativi parallelismi tra i motivi iconologici dell'arte italiana e la filosofia di Ficino, da un lato; così come, dall'altro lato, tra quelli dell'arte

fiamminga e il sistema di pensiero cusaniano, dall'altro lato. La teoria astrologica e la dottrina della *Devotio Moderna* trovano così, nel tema dei Magi, un momento di importante riflessione, che ci restituisce la cifra filosofica della popolarità di questo episodio evangelico nella cultura del Rinascimento.

La Stella diviene emblema del rapporto ontologico tra l'essere umano, nel suo cammino infinito di ricerca del senso del divino, e gli astri che ne guidano il cammino quali *signa Dei*. Assume così una specifica valenza l'Inno dell'Epifania che lo stesso Cusano ebbe a citare in una delle sue primissime prediche:

*Ibant Magi quam viderant
Stellam sequentes praeiviam.
Lumen requirunt lumine,
Deum fatentur munere.*

Secoli più tardi, allorché lo scrittore americano Cormac McCarthy ebbe a immaginare il destino dell'essere umano in un mondo post-apocalittico, quello che egli affrescò nel suo magnifico, terribile romanzo *The Road*⁴⁸ fu una sorta di *peregrinatio* in un mondo senza più stelle. Distrutta ogni cosa, l'unico valore che rimane al padre e al suo bambino per camminare in cerca di una salvezza è, nel romanzo, il "fuoco" che portano dentro, segno ultimo della loro umanità. Ultimo residuo del fuoco stellare, irrimediabilmente schermato da nuvole nucleari

inoltrepassabili. Mentre il padre si ammala e la desolazione si fa sempre più fatalmente invincibile in quel mondo dopo-umano, il bimbo, agli occhi del padre, diviene quasi un'entità divina, una sorta di bambino-sacrale in cui riconoscere il calore stellare – esattamente al contrario di come, secondo l'episodio evangelico, i Magi scoprono, in virtù delle Stelle, la presenza del bimbo divino.

Se consideriamo questa inversione (il bambino come segno della stella, e non viceversa), è significativo che la nostra era immagini l'apocalisse come una mancanza di stelle: un'assenza totale di quella visione astrale che nel Rinascimento si pensò essere la guida per il cammino che gli uomini compiono in questa terra per compiere il proprio destino. Come se guardare il cielo, riconoscendolo specchiato nel "calore" della propria anima, fosse l'unico modo per non perdere la via.

Per evitare il finale, assoluto dis-astro.

⁴⁸ Edizione italiana: C. McCARTHY, *La strada*, Torino, 2007, traduzione di Martina Testa.

Personaggi e temi dell'astrologia ebraica nel Rinascimento italiano

Fabrizio Lelli

Dipartimento di Studi umanistici

Università del Salento

(Italia)

1. L'astrologia ebraica nella letteratura biblica e post-biblica

Fin dall'epoca della redazione del *corpus* biblico, gli intellettuali ebrei si sono posti il problema dei limiti umani della conoscenza scientifica. Se da un lato si vieta ogni indagine approfondita del creato, perché contemplandone i misteri si correrebbe il rischio di svelare l'essenza inconoscibile di Dio, dall'altro lato si ammette che l'investigazione dei fenomeni della natura permette di riflettere con maggiore profondità sulla maestà del Creatore, a condizione di postulare sempre e comunque l'infinita distanza tra la mente umana e l'inaccessibile sapienza divina.

L'incontro del pensiero ebraico con tradizioni speculative orientali (in particolare mesopotamiche e persiane, poi greche), che davano particolare rilievo all'esame della volta celeste, soprattutto a fini magico-divinatori, avviò una polemica destinata a mantenersi costante nel corso dei secoli tra quanti ritenevano inammissibile servirsi delle scienze dei pagani e quanti invece concedevano la possibilità di venire a patti con discipline che avrebbero sviluppato la conoscenza del

mondo. Nella *querelle* si fondevano entrambe le prospettive: quella dei limiti intellettuali e quella dell'esclusione di culture diverse dall'ebraica.

Il rilievo crescente assunto dalla polemica, ben attestata nel *corpus* biblico, dichiara l'importanza dell'interesse per l'astronomia tra gli ebrei, finalizzata a sondare gli aspetti più reconditi della volontà del creatore: attraverso la corretta conoscenza dei meccanismi delle influenze astrali sui cicli della natura, i corpi siderei potevano essere considerati indicatori dei disegni provvidenziali divini e fornire un'importante chiave di lettura del destino degli individui.¹ Si doveva rispettare il concetto che gli astri fossero solo depositari o mediatori della volontà divina, evitando di immaginarli dotati di volontà autonome, per non incorrere nel rischio di eresia ed essere sospettati di praticare culti politeisti analoghi a quelli degli stranieri. Forse fu proprio questa capacità di associare il rigore monoteista alla disciplina astrologica a rendere sempre più diffuse in seno al giudaismo la pratica dell'osservazione celeste e le sue applicazioni pratiche, tanto che, nel corso dei secoli, agli occhi dei non ebrei la corretta lettura degli astri venne spesso considerata una

¹ Sull'astrologia nell'ebraismo antico si vedano: Ida Zatelli, *Astrology and the Worship of the Stars in the Bible*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», CIII (1991), pp. 86-99; Fabrizio Lelli, "Star(s)", in M. van der Toorn, S. Becking, P.W. van der Horst (a cura di), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden – Boston – Köln – Cambridge, Brill e W.B. Eerdmans Publishing Company 1999², pp. 809-815.

delle principali prerogative del popolo d'Israele.

In tal modo la conoscenza obiettiva dei moti dei pianeti, finalizzata al calcolo dei tempi liturgici, delle fasi lunari, delle eclissi e di quant'altro poteva essere utile per l'organizzazione della vita quotidiana, poté frequentemente incrociarsi con l'arte di trarre pronostici relativi alle nascite, con la teurgia e la magia cerimoniale, con le congetture relative all'avvento messianico. Non è un caso che, tra le varie denominazioni ebraiche della disciplina (in genere inscindibilmente associata con l'astronomia), si utilizzassero, accanto al termine *hokmàt ha-mazẓalòt*, "scienza delle costellazioni", o *istagninù*, "astrologia", di origine greca,² le espressioni *hokmàt ha-tekunà*, "scienza del carattere", *hokmàt ha-hizẓayòn*, "scienza dell'osservazione [del cielo]", *hokmàt ha-nissayòn*, "scienza sperimentale". Col passare del tempo si rese sempre più accettabile lo studio teoretico dei fenomeni astronomici e la sua applicazione pratica ad altri fini, *in primis* quello medico-terapeutico.

È la tradizione post-biblica a sottolineare il rapporto tra preghiera, redenzione e interpretazione dei fenomeni celesti, che divenne

² *Istagnèn* o *istagnèn* ("astrologo", da cui l'astratto *I-stagninùt*/*istagninùt*) è una formazione post-biblica derivata dall'adattamento di uno schema verbale semitico alla radice del greco ΣΥΓΧΩΝ (= latino *signum*, "costellazione"). Si veda Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Leipzig - London - New York 1903, pp. 89-90, s.vv. Si veda anche ivi, p. 91, s.v. *astrologià* / *istrologià*.

una costante del giudaismo medievale e moderno.³ Tra i testi più commentati fin dall'epoca della loro redazione (presumibilmente nei primi secoli dell'era volgare), il *Sèfer yetsirà* (Libro della creazione) e le posteriori *Baràyita di-Šemu'el* (Capitolo aggiunto di Šemu'el) e *Baràyita de-mazẓalòt* (Capitolo aggiunto delle costellazioni) si fondano su temi astrologici che permettono ai redattori di spiegare la creazione del mondo come una serie di operazioni magico-rituali eseguite da Dio attraverso la strutturazione del cosmo in una serie di livelli strettamente interconnessi, in cui, neoplatonicamente, a un fenomeno corrisponde sempre e comunque un altro fenomeno parallelo in una gerarchia ontologica diversa. L'organizzazione del creato può essere dunque studiata sia attraverso l'analisi del corpo umano, inteso come microcosmo, sia attraverso l'osservazione dei moti della volta celeste, intesa come macrocosmo.

Medicina, astronomia e astrologia si fondavano nell'educazione tradizionale ebraica medievale. Come per altre di quelle che modernamente sono denominate (anacronisticamente) "pseudo-scienze", si doveva comunque operare una distinzione rigorosa tra gli aspetti più veridici e quelli più nefasti e inaccettabili dal punto di vista dell'interpretazione corretta della Scrittura.⁴ È, ad

³ Si veda Jacques Halbronn, *Le monde juif et l'astrologie*, Milano, Archè 1985.

⁴ Su questa letteratura si veda la bibliografia in Piergabriele Mancuso, *Il mondo fu creato a Nissan. Teorie e ipotesi ebraiche sulla creazione dei pianeti da una sezione del Ms. Ebr. 214 della Biblioteca Apostolica Vaticana:*

esempio, sulla base delle speculazioni di epoca rabbinica che El'azàr da Worms (XII-XIII sec.), nella sua opera *Sod ma'asè ber'esit* (Commento segreto all'opera della creazione), scrive che "Abramo, che si occupava della *Torà*, investigava altresì le costellazioni, come è detto: *Poi lo condusse fuori e gli disse: Guarda il cielo e conta le stelle, se puoi* (Gen. 15,5), [ma si spinse a tal punto che il Signore gli disse:] Cessa le tue speculazioni astrologiche!"⁵

Da un lato si insisteva sulla premessa che Dio ha scelto il suo popolo, rendendolo speciale perché privo di un astro dotato del compito di mediare i favori celesti e di proteggerlo. Il popolo d'Israele non ricade sotto l'autorità di alcun pianeta perché dipende direttamente ed esclusivamente dall'unico suo Signore. Col tempo però si diffuse sempre più la nozione che anche Israele poteva riconoscere l'influenza specifica di un pianeta mediatore, Saturno (in ebraico, *Šabbetày*), associato astrologicamente al giorno sacro del popolo ebraico, *Šabbàt*. Il calcolo dei tempi messianici si poteva dunque riferire allo studio dei moti di Saturno, che divenne l'astro preposto alla manifestazione delle

un testo dondoliano?, in F. Lelli (a cura di), *Gli ebrei nel Salento (secoli IX-XVI)*, Galatina, Congedo 2013, pp. 207-240.

⁵ El'azàr ben Yehudah da Worms, *Il segreto dell'opera della creazione*. Premessa, traduzione e note a cura di F. Bregoli, Genova, ECIG 2002, p. 71 (il passo, come osserva la curatrice, si basa su un'osservazione del *Talmud Babilonese*, *Šabbat* 156a, ripresa dalla letteratura posteriore da parte di tutti gli autori interessati al rapporto tra ebraismo e astrologia).

personalità carismatiche dotate di poteri re-
dentivi, sotto il cui influsso sarebbe stato ri-
pristinato l'originale potere d'Israele.⁶

Accanto a questa commistione di elementi astrologici derivanti dall'integrazione di motivi speculativi già presenti nella tradizione rabbinica, si sviluppò l'adozione di nuovi elementi derivati dal patrimonio di culture che si occuparono appassionatamente di astronomia e astrologia (in particolare quelle islamiche). Nel ricco patrimonio letterario-scientifico arabo, che gli ebrei furono spesso invitati a tradurre per le popolazioni presso cui risiedevano, i materiali astrologici ebbero un ruolo significativo. Attraverso questa risorsa, gli intellettuali ebrei, nominalmente solo mediatori di conoscenze, in realtà attinsero nuove informazioni destinate ad arricchire la propria tradizione culturale.

2. Varie interpretazioni dell'astrologia nell'ambito iberico

Come per altre scienze e "pseudoscienze", era fondamentale adattare tali discipline "straniere" alle indicazioni fornite dalla Scrittura. I dotti ebrei dediti all'applicazione pratica dell'astrologia alla medicina e alla divinazione del futuro sottolinearono questa premessa. Avrahàm ibn 'Ezra (1092-1167), ad esempio,

⁶ Sul complesso tema e sulle sue ramificazioni nelle varie correnti speculative ebraiche dall'antichità ad oggi si veda Moshe Idel, *Gli ebrei di Saturno. Šabbat, sabba e sabbatanesimo*, traduzione a cura di F. Lelli e E. Zevi, Firenze, Giuntina 2012.

una delle massime autorità iberiche della scienza delle stelle, sostiene nel suo *Commento alla Torà* (a Levitico 19,31) che “alcuni dissennati affermano che, se le operazioni degli indovini e dei maghi non fossero veridiche, la Scrittura non li avrebbe messi al bando. Io sostengo, al contrario, che la Scrittura ha messo al bando la falsità, non la verità, come testimonia il fatto che i falsi dei e gli idoli [sono stati anch’essi banditi].” Ibn ‘Ezra ricorse all’astrologia, così come ad altre scienze, nella sua attività esegetica biblica, contribuendo in tal modo a lasciar permeare l’uso della disciplina all’interno della cultura ebraica ufficiale. Fu il primo autore a curare la composizione di un *corpus* di testi astrologici in ebraico, finalizzati a descrivere estesamente tutte le principali branche della disciplina nella loro codificazione greco-araba.⁷

Analogamente a Ibn ‘Ezra, un altro grande pensatore iberico, Mošè ben Nahmàn (Nahmànide, 1194-1270), ritiene ammissibile che i vari popoli siano soggetti all’influenza astrale, anche se ovviamente le stelle sono a loro volta governate da Dio. Nahmànide sostiene inoltre che l’influenza astrale sulle nazioni permette di spiegare perché esse hanno una loro terra, diversamente da Israele: gli altri popoli venerano culti proibiti, ma questo è ammesso perché il loro paese non è soggetto direttamente alla volontà di Dio, mentre, nel caso di Israele, la venerazione degli astri impedisce agli ebrei di abitare nel-

⁷ Si veda, in proposito, Shlomo Sela (a cura di), *Abraham Ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology*, Leiden-Boston, Brill 2011, p. 1.

la loro terra, che dipende direttamente da Dio.⁸ Anche Avrahàm bar Hiyyà, vissuto a Barcellona nel XII secolo, aveva avvertito la necessità di giustificare la sua decisa inclinazione astrologica in un’epistola inviata a Yehudà ben Barzilày:

I veri saggi d’Israele [...] accolgono questa scienza dallo spirito di santità e dalla parola dei profeti [che ne sottolinea] la potenza incompleta [...] Il Santo, sia benedetto, ha il potere di mutare il loro dominio e di cancellare i loro decreti.⁹

Il ben noto escamotage intellettuale per accettare discipline proibite è biasimato severamente invece da Mošè ben Maymòn (Maimònide, 1138-1204). Tra le massime autorità del pensiero e della legge ebraica medievale, Maimònide sostenne in varie sue opere che l’ebreo osservante non dovrebbe occuparsi a nessun titolo dell’astrologia. Nell’epistola indirizzata alla comunità ebraica di Marsiglia (nota anche come *Lettera ai saggi di Provenza* o semplicemente *Lettera sull’astrologia*¹⁰), il filosofo si rivolge ai suoi

⁸ Mošè ben Nahman, *Commento alla Torà*, a cura di Ch. D. Chavel, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook 1959-60, a Genesi 1,18, a Esodo 20,3 e a Deuteronomio 18,9 (in ebraico). Si veda inoltre Mauro Perani e Moshe Idel (a cura di), *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze, Giuntina 1998.

⁹ Arthur Z. Schwarz, *The Letter of Abraham Bar Hiyya Ha-Nasi*, in *Festschrift für Adolf Schwarz*, Berlin 1917, pp. 24-36 (in ebraico).

¹⁰ Alexander Marx (a cura di), *The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology*, «Hebrew Union College Annual», III (1926), pp. 311-358. Si veda inoltre

correligionari, per tentare di definire il limite tra filosofia e rivelazione, tra l'uso dell'osservazione celeste per calcolare l'ordinamento dei tempi liturgici e il suo indirizzo divinatorio. Diversamente dall'atteggiamento generale del pensatore, propenso all'accettazione di elementi dottrinali dal patrimonio di culture esterne al giudaismo, la sua ostilità nei confronti dell'astrologia è dichiarata. In *Hilkòt 'avodà zarà* (2, 1-2) scrive:

Il fondamento del comandamento dell' *'avodà zarà* [il divieto di praticare culti stranieri] è di non venerare alcuna cosa creata, né un angelo, né un pianeta, né una stella, né uno dei quattro elementi [...] anche se chi li venera sa che il Signore è Dio.

Il confronto delle parole di Maimònide con quelle degli intellettuali della sua generazione e con i suoi precursori, contro cui egli si scaglia, ci permette di cogliere la profonda distinzione tra atteggiamenti variamente sfumati di accettazione delle discipline connesse all'astrologia. In primo luogo la critica del pensatore si basa sul fatto che l'astrologia non può essere definita una scienza. Nel capitolo III, 29 del *Morè hanevukim* (La guida dei perplessi), Maimònide sostiene che i popoli antichi che la consideravano tale - i Babilonesi, i Cananei, i Caldei, gli Egizi - erano pagani e idolatri. Invece i filosofi antichi, in Grecia e in Persia, hanno confutato le discipline astrologiche. Anche tra i suoi immediati predecessori, in terra d'Islam, alcuni hanno confortato con

<http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/mekorot/igeret-2.htm>

particolare vigore l'astrologia, ad esempio i Sabei di Harràn, una "setta" islamica neoplatonica. L'autore descrive alcune delle loro pratiche cerimoniali, sottolineandone il carattere pagano, e ne ricorda i libri, tra i quali include

l'Istimàkis, attribuito falsamente ad Aristotele, insieme ai loro scritti relativi ai talismani, come il *Sèfer Tom-tòm*, *As-Sàrb*, il trattato sui gradi della sfera celeste e sulle immagini che appaiono in ognuno di essi, un altro libro di talismani anch'esso attribuito ad Aristotele e un altro a Hermes [Trismegisto].¹¹

Le opere in questione, di carattere perlopiù astro-magico, dovevano circolare ampiamente, se il pensatore andaluso si preoccupa di redigere una lista per mettere in guardia i lettori da tutto ciò che, a suo avviso, contiene forme di manipolazione della natura attraverso l'astrologia. Di tali manuali è ricca la letteratura araba e di conseguenza il mondo ebraico medievale, che li conobbe e li tradusse in altre lingue, da essi trasse ispirazione per confortare pratiche ben più antiche relative all'uso di immagini astrali, fabbricate per captare la spiritualità celeste sulla

¹¹ Si veda, in proposito, Fabrizio Lelli, *Sefer Astamakon* (edizione del testo ebraico e traduzione inglese, con introduzione inglese), in P. Lucentini, F. Lelli et al. (a cura di), *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria* («Corpus Christianorum», *Hermes Latinus* IV, IV), Turnhout, Brepols 2001, pp. 229-247. Sui sabei si veda Daniel Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg 1856; Moshe Idel, *Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 15th Century*, «Journal of Jewish Thought and Philosophy», I (1992), pp. 83-84.

terra (*horadàt ha-ruhaniyyùt*), in funzione della posizione dei corpi celesti. Ovviamente, per Maimònide l'influenza astrale è un fenomeno ammissibile, ma solo su base razionale e non quando è interpretata a fini magici.¹²

Analizzando la storia del popolo d'Israele, il filosofo andaluso osserva che ogni qual volta si immaginarono delle divinità astrali, gli ebrei peccarono agli occhi di Dio e furono puniti. La serie storica di peccati e espiazioni descritta nel testo biblico e interpretata analogamente dalle fonti rabbiniche e dalla tradizione cabbalistica è un'ulteriore prova della costante tendenza del popolo d'Israele a ricorrere alle arti proibite dalla Scrittura. Fu il patriarca Enos il primo a ritenere erroneamente che, se i cieli sono la più nobile espressione della creazione divina, dovrebbero essi stessi essere oggetto di venerazione. Abramo, Isacco, Giacobbe e poi Mosè e in seguito Davide non avrebbero fatto altro che riparare gli orientamenti trasgressivi di quanti si ostinavano a seguire l'opinione di Enos. In altri termini, secondo Maimònide è il continuo confronto con i culti idolatri de-

gli stranieri che induce gli ebrei a negare l'adesione ad un rigoroso monoteismo.¹³

3. Astrologia ebraica nel Rinascimento: tra Bisanzio e Italia

Gli stessi elementi alla base della controversia medievale sull'astrologia circolarono nell'Italia del XIV e del XV secolo, dove le comunità ebraiche furono spesso esposte all'influenza della cultura circostante. Nella penisola, Maimònide era considerato estremamente autorevole e gli intellettuali in genere accordarono ai loro intenti i propositi dell'Andaluso, anche quando i loro percorsi speculativi divergevano dal suo rigore. Tuttavia, la rinascita dell'interesse della magia astrale, fondata sia sui testi greci sia su quelli arabi, nelle cerchie speculative italiane, e in particolare a Firenze, riaccese la discussione sull'astrologia e favorì lo scambio di nuovi materiali tra gli intellettuali delle due fedi. La maggior parte dei pensatori ebrei attivi in Italia, soprattutto quelli di origine franco-provenzale, si posero sulla scia dei loro predecessori, recuperando le tematiche astrologiche care a Ibn 'Ezra, che furono costantemente rapportate alla Bibbia e all'autorità di Maimònide. Lo stesso procedimento di adattamento sincretico fece sì che anche i materiali cabbalistici, che avevano iniziato a circolare in quell'epoca, potessero essere letti nella penisola in stretta associazione al razionalismo

¹² Si veda Y. Tzvi Langermann, *Maimonides' Repudiation of Astrology*, in R. S. Cohen e H. Levine (a cura di), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers 2000, pp. 131-157. Sull'origine e diffusione delle teorie della captazione della spiritualità nell'ebraismo medievale si veda Shlomo Pines, *On the Term Ruhaniyyut and its Origin and on Judah Halevi's Doctrine*, «Tarbiz», 57 (1988), pp. 511-540 (in ebraico).

¹³ Si veda Ralph Lerner, *Maimonides' Letter on Astrology*, «History of Religions», VIII/2 (1968), pp. 143-158.

aristotelico e all'astrologia. A tal fine furono significativi gli apporti delle discussioni recentemente introdotte in Italia dalla Spagna e da Bisanzio. Le due aree avevano conosciuto nel corso del XV secolo un'intensificazione delle tematiche anti-razionali che erano spesso state adattate agli orientamenti scientifici più comuni nei secoli precedenti. L'astrologia – come già in passato – riprese a svolgere la funzione di elemento catalizzatore tra ortodossia religiosa e studio scientifico dei fenomeni naturali. Ecco, ad esempio, come il dotto bizantino trecentesco Elnatàn ben Mošè Qalqiš sottolinea il ruolo prioritario della disciplina:

Chi conosce questa scienza può far tutto ciò che vuole, il Signore [...] accetta di congiungersi con lui e gli angeli gli portano ogni dono; perché [gli astrologi] attingono dall'ordinamento/struttura superna, sia quella superiore sia quella inferiore, e ottengono quel che desiderano. È una grande sapienza, benedetto sia il Signore, che nella sapienza ha creato tutto e ha gratificato di una parte di essa le creature che ha ritenuto degne.¹⁴

Nel passo ricorre l'antico tema neoplatonico, già evidenziato nell'Italia medievale dal dotto pugliese Šabbetày Dònnolo (X secolo) nel suo commento al *Sèfer yetsirà*, secondo cui i vari livelli di essere sono collegati tra loro.¹⁵ In più qui per la "configurazio-

¹⁴ Elnatan ben Mošè Qalqiš, *Èven sappir* [La pietra di zaffiro, Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, hébr. 727], c. 97r, citato da Dov Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leiden, Brill 2005, p. 214.

¹⁵ Si veda, Giuseppe Sermoneta, *Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino*

ne" cui si fa riferimento si usa il termine *ma'arèket* (propriamente "struttura"), che può essere interpretato nella connotazione più comune tra i cabbalisti contemporanei di "sistema" o "ordinamento" ontologico interno alla divinità. Chi conosce la scienza degli astri può dunque contribuire, teurgicamente, a migliorare le relazioni tra i livelli interni alla struttura divina. Il saggio perfetto non si propone dunque solo di operare nel mondo terreno ma agisce anche a livello supramondano, intervenendo addirittura sulla divinità. In pratica, gli stessi meccanismi della captazione della spiritualità astrale, cui si era accennato precedentemente, potevano essere adattati al concetto teosofico-teurgico secondo cui la preghiera comunitaria (sostitutiva dei sacrifici del Tempio di Gerusalemme) è finalizzata a mantenere in ordine e in piena attività i canali che collegano Dio alla sua creazione. La conoscenza dei meccanismi degli astri, così importante per la regolamentazione liturgica, serve dunque anche a riparare eventuali danni nella comunicazione tra livelli ontologici diversi.

Per gli intellettuali bizantini, che in massima parte ereditarono la tradizione iberica, la competenza astrologica contribuisce a chiarire dubbi esegetici. Yehudà Mosconi (XIV secolo), nel suo commento al *Com-*

(*riflessioni sul Commento al Libro della Creazione di Rabbi Šabbetài Donnolo*), in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, II, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo 1980, pp. 867-925; Šabbetai Donnolo, *Sefer hakhmoni*, a cura di P. Mancuso, Firenze, Giuntina 2009.

mento alla *Torà* di Avrahàm ibn ‘Ezra, accentua l’interpretazione già fornita dalla sua fonte e scrive, ad esempio, a proposito delle vesti del sommo sacerdote, che esse avevano la funzione di strumenti astrologici, di veri e propri talismani: “la fabbricazione dell’*efòd* e del pettorale [...] è a imitazione di segreti celesti che derivano dal mondo medio e da quello superno”. Fu in particolare il libro di Giobbe a ricevere estese interpretazioni in chiave astrologica. La tradizionale esegesi medievale del testo biblico, letto come una dimostrazione della provvidenza divina estesa ai singoli individui, poteva essere confortata dall’analisi della sezione più propriamente “naturalistica” al termine dell’opera.¹⁶

Ad esempio, nel suo *Commento a Giobbe*, l’intellettuale di origine franco-provenzale Avrahàm Farissol (ca. 1451 – ca. 1525), attivo tra Firenze e Ferrara, assegna alle potenze astrali un ruolo importante nella mediazione della provvidenzialità divina.¹⁷ L’autore, tuttavia, mette in discussione il valore delle predizioni astrologiche, sottolineandone la frequente inaccuratezza. Come già in passato, Farissol si serve del consueto motivo dell’assenza di un astro protettore d’Israele. Eppure, nel contesto della branca

¹⁶ Si veda, in proposito, Fabrizio Lelli, *Christian and Jewish Iconographies of Job in Fifteenth-Century Italy*, in N.B. Dohrmann e D. Stern (a cura di), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press 2008, pp. 214-235.

¹⁷ David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati, Hebrew Union College Press 1981, p. 126.

dell’astrologia finalizzata ad effettuare calcoli sull’avvento messianico, lo stesso autore dichiara che tutti i profeti fondatori di religioni sono nati sotto gli auspici di una specifica congiunzione astrale (tema quanto mai diffuso, sia in ambito ebraico sia cristiano):

Gli scienziati e gli storici antichi scrivono che talora, quando ha luogo una ben nota congiunzione di stelle e pianeti, quando essi sono in ascendente rispetto a un determinato luogo e in una delle più elevate case celesti [...] nasce un profeta nella terra destinata a raccogliere tutte le fedi umane e allora egli creerà una fede dalle fedi precedenti. Questa è l’opinione di tutti gli astronomi e i maghi celesti, presenti e passati, ebrei, cristiani, greci, egizi e indiani. Perché nella congiunzione delle stelle più elevate si osservano tutte le principali funzioni che si sviluppano nelle forme minori [della creazione] e che danno luogo a guerra e pace, salute e malattia, carestia e abbondanza, perché [gli astri] sono mediatori tra la Causa Prima, sia benedetta, e le creature inferiori, cosicché il Signore, sia benedetto, può manifestare la sua volontà da sempre e influenzare il mondo inferiore.¹⁸

Abramo, Mosè e anche i fondatori di altre religioni sono nati a seguito di tali congiunzioni propizie. Farissol riconosce così il ruolo della mediazione astrale non solo sui profeti d’Israele ma anche sui fondatori di altre religioni, in questo seguendo l’evoluzione delle teorie già espresse, ad esempio, da Al-bumasar (il persiano Abū Ma‘šar al-Balkhī, 787-886), la cui opera, nota in traduzione ebraica e latina, tornò in auge tra ebrei e cri-

¹⁸ *Magèn Avrahàm* (Lo scudo di Avrahàm), capitolo II, citato ivi, testo ebraico, p. 228, nota 59; traduzione inglese, p. 127.

stiani nel XV secolo. Ancora una volta l'attesa del Messia poteva essere calcolata sulla base di una prossima congiunzione di Giove e Saturno.

Analoghe teorie erano sostenute,¹⁹ negli stessi ambienti italiani, da Yohanàn Alemanno (1435 ca. – 1506 ca.), uno dei massimi propugnatori della teoria che il Tempio edificato da Salomone avesse la funzione talismanica di captare la spiritualità celeste.²⁰ Lo stesso Alemanno, grande conoscitore dei principali testi di magia cerimoniale di origine araba, è, ad esempio, tra i pochi autori dell'epoca a servirsi estesamente dei compendi di astrologia pneumatica (finalizzata all'*horadàt ha-ruhaniyyùt*), disprezzati da Maimònide.²¹ Tali opere furono ben accolte, in traduzione arabo-ebraica o ebraico-latina o anche nei diffusi volgarizzamenti romanzati, dall'ambiente umanistico contemporaneo. Non stupisce che il dotto ebreo svolgesse la sua attività di istitutore presso una delle più ricche famiglie di ebrei toscani quattrocenteschi, i Da Pisa, nello stesso periodo della fioritura dell'Accademia Platonica ficiniana e

della residenza a Firenze di Giovanni Pico della Mirandola.²²

Nella scia delle contemporanee speculazioni fiorentine, Alemanno ammette che l'astrologia sia analoga alla *magia naturalis* ma opera un deciso collegamento con la Cabballà pratica, non dissimile da quello invocato da Giovanni Pico nelle sue *Tesi*. Il Mirandolano, evidentemente sensibile alle speculazioni del suo collaboratore ebreo, si era in un primo tempo servito della stessa concezione, posta a conclusione delle sue *Conclusiones Cabalisticæ secundum opinionem propriam*: "Sicut vera astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabballa docet nos legere in libro legis".²³ Analogamente, Alemanno colloca l'astrologia al termine della sua analisi del *curriculum* di studi del giovane ebreo destinato alla perfezione, anche se nella sua opera enciclopedica *Hešeq Šelomò* (Il desiderio di Salomone) dichiara che la Cabballà pratica è superiore all'astrologia e sostiene che la magia astrale basata sulla scienza delle stelle non è attendibile:

¹⁹ Si veda, in proposito, Malachi Beit-Ariè e Moshe Idel, *Un trattato escatologico e astrologico di Avraham Zacut*, «Kiryat Sefer», 34 (1979), pp. 174-194 (in ebraico).

²⁰ Si veda Moshe Idel, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance*, in B. D. Cooperman (a cura di), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1983, pp. 186-242.

²¹ Si veda Fabrizio Lelli, *Le versioni ebraiche di un testo ermetico: il Sefer ha-levanah*, «Henoch» XII/2 (1990), pp. 147-164.

²² Su Alemanno e la magia pneumatica si veda Erwin I. J. Rosenthal, *Yohanàn Alemanno and Occult Science*, in Y. Maeyama e W.G. Salzer (a cura di), *Prismata. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für W. Hartner*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1977, pp. 349-361; su Alemanno e l'interpretazione astrologica della Cabballà si veda Moshe Idel, *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, a cura di F. Lelli, Firenze, Giuntina 2007, cap. XIV, parr. 2,3.

²³ Si veda Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989, pp. 170-184; 175.

Il nostro patriarca Abramo fu il primo a scoprire questa scienza prodigiosa [la Cabbalà], come è provato dal suo libro, il *Sèfer yetzirà* [...] In esso si dimostra che ciascun organo [del corpo umano] è affine alle sfere celesti e agli astri e si descrive ciò che avviene nel mondo spirituale, che l'autore chiama "mondo delle lettere" [...] Osserva dunque come questa scienza antica sia simile all'antica scienza dell'astrologia, che ha messo in luce come ogni organo e ogni forma del corpo terreno esistente nel mondo del cambiamento abbia un parallelo nel mondo del moto celeste, nelle stelle e nelle loro forme. Gli astrologi predisponavano ogni cosa a ricevere l'effluvio che le si addice, ma questa è un'arte materiale proibita, corruttrice e impura, mentre la sapienza di Abramo è un'arte spirituale, perfetta e pura, ed è permessa, tanto che i suoi figli, Isacco e Giacobbe, seguirono il suo esempio.²⁴

La tendenza a servirsi dell'astrologia come elemento di congiunzione di varie dottrine e sistemi speculativi spiega il frequente ricorso degli intellettuali rinascimentali ebrei a opere astrologiche appartenenti a correnti e culture diverse. In ciò essi seguivano le mode intellettuali diffuse nella maggioranza. Il recupero di testi greci attribuiti ad antichissime tradizioni vicino-orientali, dotate di veridicità profetica, non fece che accrescere la volontà degli ebrei di indagare i loro propri testi, in parallelo a quelli recuperati dagli umanisti e in ultimo derivati dalle stesse fonti.²⁵ Gli umanisti, come già aveva stabilito Maimònide,²⁶ sostenevano che la fabbrica-

zione di immagini eseguite in funzione dei moti planetari poteva essere fatta risalire ad autorità vere o presunte del mondo antico, come Zoroastro o Ermete Trismegisto. Mentre per l'Andaluso si trattava di tradizioni spurie e inaccettabili, per gli intellettuali del Quattrocento era proprio la patina di antichità che rivestiva le loro opere a renderle interessanti. Pur essendo consapevoli della critica maimonidea, gli ebrei attivi nell'Italia del Quattrocento preferirono piegare l'interpretazione del pensatore medievale alla loro ricerca, parallela a quella dei contemporanei non ebrei, piuttosto che mostrarsi integri sostenitori del suo rigorismo.²⁷

4. Astrologi ebrei italiani e tradizioni esterne all'ebraismo

La diffusione di opere a stampa favorì la circolazione, anche in versione latina, di importanti opere astronomiche usate per la loro valenza pratica, in particolare l'*Almanach Perpetuum* o *Tabule tabularum celestium motuum astronomi zacuti* (prima edizione, Leira 1496) dello spagnolo Avrahàm Zacùt (1452-1515), che continuarono ad alimentare la fama degli studiosi ebrei nel campo dell'osservazione del cielo. La speculazione sulle tavole astronomiche per trarre pronostici fu molto in uso tra gli ebrei italiani, che ai fini della loro conoscen-

²⁴ Citazione da Idel, *La Cabbalà in Italia*, cit., p. 00.

²⁵ Si veda Fabrizio Lelli, *Prisca Philosophia and Docta Religio. The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, «Jewish Quarterly Review», XCI (2000), pp. 53-100.

²⁶ Si veda soprattutto *Guida dei perplessi* III,29.

²⁷ Si veda Fabrizio Lelli, *Hermes Among the Jews: Hermetica as Hebraica from Antiquity to the Renaissance*, «Magic, Ritual, and Witchcraft», II/2 (2007), pp. 111-135.

za si servirono principalmente delle *Tavole Alfonsine* e dei numerosi commenti a quest'opera: in particolare, la risposta ebraica alle *Tavole Alfonsine* aveva dato vita ad una ricca produzione, culminata nell'opera di 'Immanu'el Tov 'Èlem (o Bonfils, vissuto a Tarascona nel XIV secolo) *Šeš kenafâyim* (Sei ali).²⁸

Per avere un'idea della diffusione tra gli intellettuali ebrei rinascimentali in Italia di materiali astrologici interni ed esterni alla loro tradizione, esemplare è la silloge di testi raccolti da un medico sefardita, attivo nell'Italia meridionale e poi a Venezia tra XV e XVI secolo, Qalònimos ben Dawid Qalònimos (ca. 1480 – dopo il 1551). La composizione del codice, oggi conservato a Parma, fu terminata a Bari il 3 febbraio 1494 (ma fu iniziata almeno nel 1491).²⁹ Eccone il contenuto:

1) Cc. 1r-10v: estratti di opere astronomiche e astrologiche compilati dallo stesso

²⁸ Si veda Marie-Hélène Congourdeau, *Cultural Exchanges Between Jews and Christians in the Palaeological Period*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, edited by R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgam ("Jerusalem Studies in Religion and Culture" 14), Leiden - Boston, Brill 2012, pp. 709-721.

²⁹ Parma, Biblioteca Palatina, Ms. De Rossi 336 (Parmense 2637; Benjamin Richler e Malachi Beit-Arié, *Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jerusalem 2001, n. 1493). Cartaceo. 220x144 mm. Cc. 119, scrittura semicorsiva sefardita di mani diverse. La maggior parte del manoscritto va attribuita a Qalònimos, cui si devono anche alcune glosse marginali.

copista, Qalònimos ben Dawid, con numerosi riferimenti a predizioni contemporanee di astrologi non ebrei. Una mano più tarda ha aggiunto una predizione di Deodato da Lucca per il 1514.

2) Cc. 11r-14v: trattato anonimo di astrologia giudiziaria.

3) Cc. 15r-23v: estratti dalle opere di 'Immanu'el ben Ya'aqòv Tov 'Èlem (Bonfils).

4) Cc. 24r-36v: Hayyim ben Dawid Qalònimos, scritti astrologici.

5) Cc. 37r-38v: estratto da Georg Purbach, *Theorica planetarum*, traduzione ebraica forse dello stesso Qalònimos ben Dawid, sul movimento dell'ottava sfera.

6) Cc. 38v-41r: estratto da Mordekày Finzi, *Commento alle Tavole Alfonsine*.

7) Cc. 41v-42v: osservazione di 'Immanu'el ben Ya'aqòv Tov 'Èlem (Bonfils) sulla declinazione e la culminazione.

8) Cc. 43r-45v, Àbba Marì ben Eliyyà Halfàn, *Commento alle Tavole Alfonsine*.

9) C. 46r: estratto da Giovanni di Sassonia, *Commento alle Tavole Alfonsine*.

10) Cc. 47r-49r: estratto da Giovanni di Sassonia, *Šinnùy awwìr* (Il cambiamento d'aria), sulla precessione delle stelle fisse.

11) C. 49^{rv}: estratto da Giovanni da Sacrobosco, *Sphaera mundi*.

12) Cc. 50^r-53^r: Qalònimus ben Dawìd, estratti di astronomia e astrologia. Alla c. 53^r compare una tavola delle mansioni lunari.

13) Cc. 59^r-65^v: Giovanni Regiomontano, *Tavole astronomiche*, traduzione latino-ebraica di Qalònimus ben Dawìd.

14) C. 66^r: Hayyìm ben Dawìd Qalònimos, istruzioni per la costruzione di tavole astronomiche.

15) Cc. 67^v-71^v: Ibn Merwān (?), trattato astronomico.

16) C. 72^{rv}: Qalònimos ben Dawìd, oroscopo per la nascita del fratello Ya'aqòv ben Dawìd Qalònimos (28 marzo 1458).

17) Cc. 75^v-84^v: Qalònimos ben Dawìd, trattato sulle natività per un committente barenese (19 dicembre 1491).

18) Cc. 87^r-119^r: predizioni astrologiche per il 1494 e il 1495 per un nobile locale, indicato come "Il signore più elevato di tutti gli altri principi del nostro tempo, di un'antica famiglia di stirpe reale, imparentato con la monarchia."

Si osserva come la miscellanea consti di una raccolta di tavole astronomiche e opere di astrologia giudiziaria, in parte tradotte dal latino dallo stesso copista, Qalònimos, e in parte composte per l'uso personale di alcuni

membri della sua famiglia, attiva tra la Puglia e Napoli.³⁰ Nella silloge compaiono anche oroscopi realizzati su commissione di non ebrei. "Il signore più elevato" cui è destinato il pronostico al termine del codice potrebbe essere Ludovico Sforza (il Moro), duca di Bari.

Si notano soprattutto commenti alle *Tavole Alfonsine*,³¹ tra cui quello di Àbba Marì ben Eliyyà Halfàn, consuocero di Qalònimos,³² quello di Mordekày Finzi³³ e quello di

³⁰ Come Qalònimos, anche suo padre Dawìd fu medico e astronomo e difese l'astrologia nel solco dell'ortodossia e del rispetto per l'opinione dei filosofi. In un manoscritto trascritto a Monopoli nel 1506 e oggi conservato a Vienna (Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek 55 [A. Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1925, n. LXVII, pp. 81-83], cc. 3^r-4^r) Dawìd copiò una miscellanea di scritti dell'Andaluso contenente una lettera inviata da Damasco in lode di Maimònide. Lo stesso Qalònimos, che nel 1484 aveva composto un commento alla *Destructio destructionis* (*Tahāfut at-tahāfut*) di Averroè, indirizzato al figlio Hayyim, tradusse dal latino in ebraico un'opera astronomica di Giovanni di Gmund (*Mar'òt ha-kokavim*, *Gli aspetti delle stelle*, 1466, descrizione di uno strumento astronomico inventato a Vienna nel 1417). Dawìd ricoprì la carica di astrologo di corte a Napoli sotto il dominio di Ferdinando I d'Aragona (oltre a quello di archiatra reale) e allo stesso monarca dedicò nel 1464 due trattati astrologici, il più breve dei quali, di evidente carattere messianico, sulla congiunzione di Saturno e Giove. Si veda anche Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (ristampa Graz 1956), pp. 636-637.

³¹ Ivi, par. 388.

³² Il manoscritto dovette restare a lungo all'interno della famiglia, probabilmente insieme ad altri codici

Giovanni di Sassonia.³⁴ Insieme a opere del già citato ‘Immanu’el ben Ya‘aqòv Tov ‘È-lem (Bonfils), si rileva la presenza di estratti in ebraico, evidentemente eseguiti per uso personale, del *De sphaera* di Giovanni da Sacrobosco,³⁵ della *Theorica planetarum* di Georg Purbach³⁶ e della versione ebraica di venti tavole astronomiche di Giovanni Regiomontano,³⁷ tutti testi diffusamente studiati e commentati all’epoca della composizione del codice, quando gli originali latini erano accessibili anche sulla base di edizioni a stampa.

L’astrologia rinascimentale, nei suoi due aspetti più noti – popolare e colto – ,³⁸ fu dunque estremamente cara agli intellettuali ebrei attivi in Italia che, continuarono, ancora per tutto il XVI secolo, a speculare sulle influenze degli astri seguendo la tradizione dei secoli precedenti e adattando al proprio patrimonio le più recenti tendenze intellettuali del mondo non ebraico.

conservati nella biblioteca di Eliyyà Menahèm Halfàn, che ne avrebbe copiato fedelmente il contenuto, anche se in ordine diverso, nel Ms. Budapest, Magyar Tudományok Akademia, Kaufmann A 508.

³³ Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, p. 625.

³⁴ Ibid., pp. 637-638.

³⁵ Ibid., pp. 642-643.

³⁶ Ibid., pp. 639-641.

³⁷ Ibid., pp. 642-643.

³⁸ Eugenio Garin, *Magic and Astrology in the Civilization of the Renaissance*, in Id., *Science and Civil Life in the Italian Renaissance*, Garden City, NY, 1969, pp. 145-165.

***Picatrix* a Schifanoia. Un'interpretazione magico-astrologica del Salone dei Mesi**

.....
 Marco Bertozzi

Dipartimento di Scienze Umane

Università di Ferrara

(Italia)

Palazzo Schifanoia, Ferrara, Salone dei Mesi: in questo straordinario luogo, simbolo estremo del primo Rinascimento, non si celebra solo l'immaginario astrologico, ma l'intero ritorno dell'Antico: i suoi miti, il suo pensiero, le sue filosofie. È qui condensato, in forme sia realistiche che fantastiche, l'universo artistico e letterario di una delle corti italiane più raffinate del tempo, dove si coltivava un umanesimo che sapeva recepire, ricreare e diffondere il senso anche delle più antiche tradizioni astrologiche.

Il Salone, di cui restano ancora integri sette scomparti, fu affrescato, per volontà di Borso d'Este, nel periodo 1469-1470. Il monumentale calendario astrologico era in origine formato da dodici scomparti, numero corrispondente ai mesi dell'anno e ai segni dello zodiaco. Gli scomparti sono ripartiti in tre fasce parallele: nella fascia inferiore degli affreschi è messa in scena la vita di corte ai tempi di Borso d'Este, il magnifico principe di Ferrara, rappresentato attraverso il manifestarsi della sua principale virtù, la giustizia; nella fascia mediana, ogni segno dello zodiaco, in posizione centrale, è accompagnato

dalle tre enigmatiche immagini dei "decani"; nella fascia superiore, trionfano i grandi dèi dell'Olimpo greco, che hanno qui sostituito la tradizionale reggenza delle divinità planetarie.



Francesco del Cossa: Mese di Marzo, segno zodiacale dell'Ariete (Ferrara, Palazzo Schifanoia, Salone dei Mesi).

Punto di riferimento per l'interpretazione del ciclo pittorico resta, ancora oggi, il lavoro del grande storico della cultura Aby Warburg. Egli presentò al decimo congresso internazionale di storia dell'arte, svoltosi a Roma nel 1912, il suo memorabile contributo *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*¹: tale relazione

¹ A. WARBURG, *Italianische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, in *L'Italia e*

«costituì il momento culminante del convegno e della carriera pubblica di Warburg»². Quattro anni prima, studiando il libro di Franz Boll, *Sphaera*³, Warburg era riuscito a identificare la prima delle inquietanti figure che compaiono nella fascia centrale degli affreschi. Era così ristabilito il contatto fra le descrizioni tramandate dalla letteratura astrologica e le enigmatiche immagini di Schifanoia.

In appendice al libro di Boll, una magistrale ricostruzione della cosiddetta *sphaera barbarica* di Teucro il babilonese (I secolo a.C.), l'orientalista Karl Dyroff aveva ag-

l'Arte straniera, Atti del X Congresso Internazionale di Storia dell'Arte (Roma 1912), Unione Editrice, Roma, 1922, pp. 179-193; rist. in ID., *Gesammelte Schriften. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, a cura di G. Bing, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932, II, pp. 459-481 e pp. 627-644 (note integrative); trad. it. *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, in M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*, Livorno, Sillabe, 1999, pp. 84-111 (testo di Warburg) e pp. 112-127 (note di E. Jaffé, *Testi per l'analisi delle figure dei decani*). Cfr. anche M. BERTOZZI, *Il funambolo e la sua corda: Aby Warburg e il primo "decano" dell'Ariete*, in *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi*, a cura di M. Bertozzi, Modena, Panini, 2002, pp. 20-35; ID., *Aby Warburg a Palazzo Schifanoia: cent'anni dopo*, «Schifanoia» (rivista dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara), 42-43, 2013, pp. 169-185.

² E. GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale* (1970), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1983, p. 168.

³ F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zu Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Berlin, 1903.

giunto il testo arabo e la versione tedesca di un capitolo tratto dall'*Introductorium in astronomiam* dello scienziato e astrologo arabo Albumasar, considerato nel Medioevo e nel Rinascimento una delle più grandi autorità in campo astrologico⁴. Nella sua *Introduzione*, composta a Bagdad intorno alla metà del IX secolo, si trovano descritte le immagini dei trentasei decani (i signori dei dieci giorni) secondo tre versioni: persiana, indiana e greco-tolemaica. Ciascuna di queste figure, di probabile origine egizia, occupa dieci gradi dell'eclittica zodiacale. Non si tratta, tuttavia, di una semplice unità di calcolo: con il termine "decano" si deve intendere una figura di origine divina, in cui si riflettono gli attributi di stelle e costellazioni che transitano (si levano e tramontano) in quella definita sezione di spazio celeste⁵.

Leggendo il testo di Albumasar, Warburg riuscì a trovare, proprio nella descrizione della sfera indiana, la traccia che lo riconduceva all'immagine del primo decano dell'Ariete di Schifanoia, l'ormai celebre "vir niger" (che egli identificò, sia pure discutibilmente, con la costellazione greca di Per-

⁴ Ivi, pp. 482-539.

⁵ Alle due diverse tripartizioni dei segni zodiacali in decani e *facies* (una personificazione dei pianeti, ciascuno dei quali ha come destino di mostrare il suo "volto", *prosopon* in greco, in un particolare decano), la tradizione astrologica aggiunge anche la dottrina dei *paranatellonta*, cioè delle costellazioni che transitano nello spazio degli stessi decani. Per informazioni più dettagliate, si rinvia (oltre al classico testo di W. GUNDEL, *Dekane und Dekansterbilder*, Glückstadt-Hamburg, Augustin, 1936) a M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri*, cit., e alla bibliografia ivi raccolta.

seo): «Gli indiani affermano che in questo decano si leva un uomo di carnagione scura, dagli occhi rossi, di alta statura, forte coraggio ed elevati sentimenti. Egli porta un'ampia veste bianca, cinta in mezzo da una corda; è adirato, sta dritto, custodisce e osserva»⁶. Il decano di Schifanoia, diversamente dal testo di Albumasar, indossa giacca e pantaloni bianchi stracciati e tiene, con la mano sinistra, un capo della corda annodata in vita.



Il primo decano dell'Ariete (Ferrara, Palazzo Schifanoia, Salone dei Mesi).

⁶ BOLL, *Sphaera*, cit., p. 497; WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, cit., p. 90.

Inoltre, Warburg ebbe modo di identificare anche l'erudito ispiratore degli affreschi. Adolfo Venturi aveva pubblicato una lettera di Francesco del Cossa a Borso d'Este, in data 25 marzo 1470. L'artista, rivendicando in questa lettera la paternità di «quili tri campi verso l'anticamera» (gli scomparti che si riferiscono ai mesi di marzo, aprile e maggio), si lamentava del trattamento a lui riservato dai responsabili dei lavori, cioè Pellegrino Prisciani «et altri», che lo avevano «apparagonato al più tristo garzone de Ferrara». Un'attenta analisi di questa lettera, che attestava l'intervento del Cossa nei primi tre scomparti del Salone, diede dunque l'opportunità a Warburg di mettere in evidenza la figura di Pellegrino Prisciani, astrologo, bibliotecario e storiografo degli Estensi.

Egli, in una lettera del 27 ottobre 1487 (che Warburg pubblicò in appendice al suo saggio) scriveva a Eleonora d'Aragona, duchessa di Ferrara, che se ella intendeva vedere esauditi i suoi desideri, doveva pregare durante la ormai prossima e favorevole congiunzione di Giove con il *caput draconis* (il nodo ascendente della luna, punto d'intersezione dell'eclittica con l'orbita lunare). Prisciani, per questo responso, si richiamava all'autorità indiscussa di alcune grandi figure della tradizione astrologica: Albumasar, Pietro d'Abano e Manilio. Proprio a Pietro d'Abano è attribuita una sistemazione latina (1293) di Albumasar, mediata dalla versione ebraica di Ibn Ezra e il poema di Manilio (*Astronomica*, II, vv. 439-447) è la fonte certa dello zodiaco olimpico di Schifanoia, l'unica a proporre la *tutela* della coppia Giove-

Cibele per il mese di luglio (che ha come segno zodiacale il Leone). Dunque, Pellegrino Prisciani poteva essersi basato sulle stesse autorevoli fonti quando, circa vent'anni prima della lettera, aveva predisposto la complessa tessitura degli affreschi⁷.

Tuttavia, è bene aggiungere, non è stato finora possibile rintracciare un'unica lista di decani, che trovi plausibile corrispondenza alla serie delle ventuno immagini superstiti di Schifanoia. In effetti, bisogna fare appello ad una numerosa serie di versioni e compendi latini di Albumasar o al trattato di magia talismanica *Picatrix*, per trovare descrizioni parallele a quelle dei decani di Ferrara.



Picatrix: i tre decani dell'Ariete (Cracovia, Biblioteca Jagellonica, MS 793, p. 359).

Questo significa che l'erudito consigliere-astrologo degli artisti di Schifanoia disponeva di un compendio oggi perduto, oppure ne aveva compilato uno per l'occasione, senza scegliere un'unica lista di decani, ma selezionando di volta in volta le figure da illustrare sulle pareti della Sala. In questo caso,

⁷ Cfr. M. BERTOZZI, "Caput Draconis": i consigli astrologici di Pellegrino Prisciani alle principesse d'Este, in *La parola e l'immagine. Studi in onore di Gianni Venturi*, a cura di M. Ariani et al., Firenze, Olschki, 2011, pp. 245-251.

l'ideatore del programma doveva avere a disposizione una ricca biblioteca di manoscritti, specializzata in decani... Eppure, nelle biblioteche degli Estensi non si registrano tracce evidenti di questa speciale documentazione astrologica.

Le ampie indagini, svolte in precedenza, hanno comunque consentito di risalire all'origine stellare dei decani di Schifanoia, decifrando le stratificate incrostazioni di cui li avevano rivestiti le varie tradizioni astrologiche, incontrate nel corso di secolari e avventurose migrazioni⁸. L'interpretazione del primo decano dell'Ariete, il famoso "vir niger", resta ancora la più difficile e controversa. Warburg, fissato lo sguardo sul *pathos* espresso dalla potenza figurativa di questa immagine, volle riconoscervi un travestimento dell'antica costellazione greca di Perseo. Egli rimase sempre tenacemente fedele a questa identificazione, finendo poi per immedesimarsi nel destino stesso di tale figura, anche se non poche erano le rotture negli strati evolutivi della storia di questo "reperto fossile", per dimostrare con sufficiente chiarezza la continuità simbolico-figurativa dell'eroe greco che torna vittorioso dalla lotta contro il mostro. Perseo doveva diventare l'incarnazione ideale dell'*homo victor*.

Con questa immagine (l'identificazione di Perseo con il primo decano dell'Ariete di Schifanoia) Warburg aveva stabilito un suo personale legame, diventato ancora più forte dopo la prima guerra mondiale, quando si

⁸ Per una dettagliata analisi di tutti i ventuno decani superstiti di Schifanoia, cfr. BERTOZZI, *La tirannia degli astri*, cit., pp. 112-127.

manifestò la malattia psichica da cui riuscì poi così faticosamente a riemergere⁹. La valenza simbolica di tale immagine aveva acquistato una così grande rilevanza, poiché egli «vi scorgeva il suo proprio destino riflesso nella vicenda di quell'eroe, stregato e trasformato al punto da essere ormai irriconoscibile, ma per tornare, alla fine, trionfante»¹⁰.

Quale punto di riferimento stellare potrebbe celarsi in questa misteriosa e funambolica figura? Con gli ultimi gradi dei Pesci, si leva (secondo la tradizione attestata da Teucro il babilonese, Manilio e Firmico Materno, ma senza alcun reale riscontro astronomico) una strana costellazione fantasma, a cui anticamente non veniva attribuito un nome proprio. Si tratta di *Engonasin*, l'ingnocchiato, misteriosa costellazione che veniva descritta in posizione rovesciata, con i piedi in alto e la testa in basso. Questa figura capovolta suggeriva a Manilio (*Astronomica*, V, vv. 645-655) un curioso responso: i nati sotto l'influsso di tale costellazione diventeranno abili funamboli, destinati a compiere in aria spericolate evoluzioni, rimanendo però sospesi alla corda su cui eseguono le loro acrobazie:

Nixa genu specie et Graio nomine dicta
Engonasin, cui nulla fides sub origine constat,
dextra per extremos adtolliit lumina Pisces.

⁹ L. BINSWANGER, A. WARBURG, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, a cura di D. Stimilli, Venezia, Neri Pozza, 2005.

¹⁰ GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, cit., p. 224.

Hinc fuga nascentum, dolus insidiaeque creantur,
grassatorque venit media metuendus in urbe.
Et, si forte aliquas animus consurget in artis,
in praeupta dabit studium, vendetque periclo
ingenium, ac tenuis ausus sine limite gressus
certa per extentos ponet vestigia funes
et caeli meditatus iter vestigia perdet
et praiceps pendens populum suspendet ab ipso.

Traduciamo così i versi di Manilio: «La costellazione dell'ingnocchiato, denominata dai Greci *Engonasin* e la cui origine resta sconosciuta, sorge dalla parte destra del cielo insieme agli ultimi gradi dei Pesci. Chi nascerà sotto la sua influenza sarà incline alla fuga, all'inganno, alle insidie e diventerà un temibile rapinatore all'interno della città. E, se il suo animo lo spingerà a intraprendere qualche arte, egli sarà predisposto a imprese rischiose, dedicherà al pericolo il suo talento e, affrontando il vuoto, poggerà con sicurezza i suoi piedi su una fune tesa; poi, spingendosi verso il cielo, abbandonerà l'appoggio e, appeso alla corda, con la testa in giù, terrà gli spettatori col fiato sospeso e gli occhi levati su di sé».

Non ci sfugga l'importanza stellare del dettaglio: la *fune* dell'acrobata non può che riferirsi a quel lungo nastro annodato che collega i due Pesci dell'omonima costellazione zodiacale (*Engonasin* è posto nella parte estrema dei Pesci, ai confini dell'Ariete). Inoltre, alla luce della sorprendente previsione di Manilio, si comprende meglio lo strano Perseo descritto da Teucro «con la testa all'ingiù» (*katakephala*), perché tale attributo si riferisce proprio alla posizione capovolta di *Engonasin*. In un testo della tradizione ermetica (il *Liber Hermetis*), la descri-

zione di Perseo risulta ancora più chiara: «Perseus volans, caput habens inferius et pedes superius, ostendens Ceto caput Gorgonis» (Perseo in volo, con la testa in basso e i piedi in alto, mentre fa vedere al mostro marino la testa della Medusa)¹¹.

Si può ragionevolmente pensare, dunque, che il primo decano dell'Ariete di Schifanoia si debba mettere in rapporto con la complessa configurazione Perseo/Engonasin, considerando che la *funne* annodata in vita, di cui il "vir niger" tiene un capo con la mano sinistra, si riferisce al *Nodus Piscium* (la stella *Alresha*, *alpha Piscium*), trovando così un preciso orientamento stellare e una spiegazione del funambolico responso di Manilio: una stretta connessione tra scienza astronomica e astrologia oracolare.

Abbiamo fin qui voluto ricordare, in sintesi, alcune informazioni (ormai ben note) sui problemi relativi al contenuto astrologico degli affreschi. Tale premessa si rendeva necessaria per richiamare l'attenzione su *Picatrix*, una delle fonti più interessanti dell'intero ciclo ferrarese. Questo trattato di magia astrologico-talismanica fu riscoperto e studiato da Aby Warburg e dalla sua scuola¹². L'originale manoscritto arabo *Ghajat al-*

hakim (il fine del saggio) fu pubblicato da Hellmut Ritter nel 1933. Una versione tedesca dell'originale arabo fu in seguito edita, con ricche annotazioni, dallo stesso Ritter e da Martin Plessner. Infine, l'edizione critica di *Picatrix latinus* (a cui, per lungo tempo, aveva lavorato Elsbeth Jaffé su incarico di Warburg) è uscita nel 1986, grazie alle cure di David Pingree, in una collana di studi dell'Istituto Warburg di Londra¹³.

119-129 (testo parzialmente ristampato in M. BERTOZZI, *L'astrologia di Schifanoia e i talismani di Picatrix*, Bologna, Baiesi, 2008).

¹³ Cfr. *Picatrix. The latin version of the Ghayat al-hakim*, a cura di D. Pingree, London, The Warburg Institute, 1986. Il testo arabo fu all'inizio attribuito dagli studiosi al matematico e astronomo Maslama al-Magriti. Oggi i filologi ritengono improbabile tale attribuzione, sia perché il testo rinvia a un autore vissuto circa mezzo secolo dopo, sia perché il *Ghajat* rivelerebbe scarse conoscenze matematico-astronomiche, circostanza che sarebbe in contrasto con le altre opere attribuite allo stesso al-Magriti (cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, «Medioevo», I, 1975, pp. 237-337). L'autore deve dunque considerarsi a tutt'oggi sconosciuto. Anche il termine "Picatrix", con cui nei manoscritti latini si trova indicato l'anonimo autore, non è stato ancora ben chiarito. Pingree, l'editore del testo latino, si dichiarava poco convinto del tentativo di identificare Buquatrix=Picatrix con qualche autore greco, come Ippocrate o Harpokration (su queste ipotesi, cfr. H. & R. KAHANE, A. PIETRANGELI, *Picatrix and the talismans*, «Romance Philology», XIX, 1966, pp. 574-593). Si veda inoltre l'interpretazione di J. THOMANN, *The name Picatrix. Transcription or translation?*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LIII, 1990, pp. 289-296 (secondo cui Picatrix potrebbe essere la traduzione latina di "Maslama", il presunto autore arabo). Per

¹¹ BERTOZZI, *La tirannia degli astri*, cit., pp. 42-45.

¹² Cfr. F. SAXL, *Le raffigurazioni dei pianeti in Oriente e in Occidente* (1912), trad. it in ID., *La fede negli astri*, a cura di S. Settis, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 63 sgg., pp. 133-142 e pp. 455-466 (si veda la *Nota di Aby Warburg*, p. 464, n. 98). Riprendo, in parte, un mio precedente articolo, *Geroglifici del fato. La magia dei talismani di Picatrix e l'astrologia di Palazzo Schifanoia a Ferrara*, in *Il talismano e la rosa. Magia ed esoterismo*, a cura di C. Gatto Trocchi, Roma, Bulzoni, 1992, pp.

Il testo arabo, composto intorno alla metà del secolo XI, in terra di Spagna, venne fatto tradurre in castigliano da Alfonso “el Sabio” nel 1256 e si diffuse in Occidente attraverso una versione latina. Si tenga presente che *Picatrix* non è solo un ampio trattato di magia pratica, un puro e semplice manuale in cui sono minutamente descritte le modalità tecniche con cui costruire i talismani. «Il testo della versione latina, dipendente da quella spagnola, risulta sensibilmente diverso dall’originale: spesso abbreviato, con tagli numerosi, con l’omissione di interi capitoli. Resta il fatto che gli scrittori medievali e rinascimentali usarono tale versione, attraverso la quale ebbero accesso a tesi e a teorie che, mentre risalgono al pensiero ellenistico, presentano l’eredità greca variamente combinata con temi, non solo arabi, ma di vaste aree delle culture orientali. Proprio per questo *Picatrix*, anche se opera in genere trascurata dagli storici del pensiero, è fonte di estremo rilievo per rendersi conto del moto delle idee fra la fine del Medioevo e il primo Rinascimento. Né il suo interesse può esaurirsi in contributi iconologici; dalla storia della metafisica neoplatonica alle discussioni astronomiche, dalla teoria dell’intelletto a questioni di alchimia, dalla liturgia “pagana” ai talismani e agli amuleti, *Picatrix* impegna zone molto varie della storia della cultura»¹⁴.

L’influenza di *Picatrix* sulla tessitura degli affreschi di Schifanoia si è rivelata ormai di-

la bibliografia più recente, cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Picatrix>.

¹⁴ E. GARIN, *Un manuale di magia: “Picatrix”*, in ID., *L’età nuova*, Napoli, Morano, 1969, pp. 396-397.

mostrabile, non solo a proposito della fascia mediana: «Anche i particolari della sfera “olimpica”, sulla fascia superiore degli affreschi, hanno subito l’influsso della demonologia orientale, da cui dipendono totalmente le immagini della fascia mediana: una parte degli animali, sugli affreschi, è posta in rapporto magico-simpatetico, più che mitologico, con le divinità (...) *Picatrix* associa a Venere le lepri e i numerosi uccelli, a Sol-Apollo i falchi, a Mercurio le scimmie e i lupi (che non sono attestati, in tale rapporto, da nessun’altra fonte conosciuta in questo periodo); persino il pavone, che sulla destra dell’affresco di Sol-Apollo spunta per metà da dietro una roccia, si potrebbe interpretare con l’espressione “et est particeps in pavonibus” di *Picatrix*»¹⁵.

È interessante notare che *Picatrix* inserisce la descrizione dei trentasei decani nel secondo libro, in cui si parla «delle figure celesti e dei loro effetti in questo mondo». A

¹⁵ Nota di F. SAXL, in WARBURG, *Gesammelte Schriften*, cit., p. 640. Cfr. *Picatrix latinus*, III, 1, 6-8 (pp. 93-94, ed. Pingree). Esiste un manoscritto, che contiene alcuni *excerpta* di *Picatrix*, copiato a Ferrara da un certo Ro. Bo. il 30 luglio 1487 (London, Wellcome Institute for History of Medicine, 128); cfr. PINGREE, *Picatrix latinus*, cit., pp. LXII-LXVI. Non sempre i decani di *Picatrix* si avvicinano alle immagini di Schifanoia: cfr. *Picatrix latinus*, II, 2, 2 (pp. 33-34, ed. Pingree); II, 11 (pp. 74-79, ed. Pingree). Ci sono, tuttavia, almeno due decani ferraresi che trovano specifico riscontro solo nelle descrizioni fornite dal testo latino di *Picatrix*: il primo decano della Vergine e il primo della Bilancia (cfr. JAFFÉ, *Testi per l’analisi delle figure dei decani*, cit., pp. 119-120 e pp. 121-122) [FIGURE 4-5 e 6-7].

questa scienza delle immagini è affidato il compito di svelare le virtù e i poteri dei talismani. Il libro secondo, che deve mostrare come si possa attingere a questa scienza, si apre, significativamente, con il nono aforisma del *Centiloquium* dello pseudo-Tolomeo: «omnia huius mundi celestibus obediunt formis». Infatti, commenta Picatrix, tutti i sapienti si trovano d'accordo nel ritenere che ogni cosa dipende dal moto degli astri e dai loro influssi; qui risiedono le radici stesse della magia.

Segue poi un brano, di notevole suggestione, che costituisce una sorta di premessa illustrativa alla dottrina dei talismani. L'autore di Picatrix racconta, come esempio, ciò che aveva appreso da un sapiente mago, il quale, quando dimorava in Egitto, aveva incontrato un giovane, che proveniva dall'India ed era assai esperto in queste scienze: «mentre egli e quel giovane stavano conversando, udirono la voce di un uomo che si lamentava per la puntura velenosa di uno scorpione, come se stesse morendo. Il giovane, udito ciò, estrasse dalla borsa un panno in cui erano avvolti molti talismani (sigilla), che emanavano odore di incenso. E ordinò che uno di questi gli fosse somministrato come pozione e, così disse, egli sarebbe subito guarito. Ed io, desideroso di imparare, mi alzai per compiere l'esperimento e presi il talismano (sigillum) dalle sue mani e lo somministrai come pozione, secondo quanto era stato ordinato; e subito le grida e i dolori si placarono e l'uomo fu guarito. Intanto io avevo osservato il talismano (sigillum); ed in esso vi era incisa la figura di uno scorpione. Gli chiesi con che cosa avesse im-

presso quella immagine, ed egli mi mostrò un anello d'oro con sigillo che aveva una pietra di *bezahar*¹⁶ rappresentante l'immagine di uno scorpione. Gli chiesi allora che cosa fosse quella immagine e attraverso quali segrete influenze agisse. Egli mi rispose che quella figura era stata fatta mentre la Luna si levava nel secondo decano (in secunda facie) dello Scorpione; e questo era il segreto, la forza di quel sigillo. Così mi riferì quel saggio. Ed io creai un talismano (ymaginem) con quella figura, nel momento indicato, e lo impressi con l'incenso e tutte le altre cose

¹⁶ Su questa storia, che doveva essere ben conosciuta, cfr. anche MARSILIO FICINO, *De Vita*, III, 13. La latinizzazione (*lapis bezaar*) del termine arabopersiano significa, in realtà, *antidoto*. Cfr. M. FICINO, *Three Books on Life*, edizione critica con trad. inglese, a cura di C. V. Kaske e J. R. Clark, Binghamton-New York, The Renaissance Society of America, 1989 (alle cui utili note si rinvia, per le informazioni relative al brano di Ficino qui menzionato). Marsilio Ficino, a causa delle sue cattive condizioni di salute, aveva chiesto a Michele Acciari di scrivere una lettera a Filippo Valori, per fargli sapere che non poteva prestargli *Picatrix*, perché lo aveva già restituito al suo legittimo proprietario. Lo stesso Ficino, avendo approfondito lo studio del manoscritto, gli suggeriva di leggere il terzo dei suoi libri *De vita* (il *De vita coelitus comparanda*), dove aveva compendiato quanto di utile aveva potuto ricavare da *Picatrix* (certo, scritto meglio e in modo più chiaro), tralasciando però tutte quelle futili e vane dottrine lì contenute e condannate dalla religione cristiana. Cfr. D. DELCORNO BRANCA, *Un discepolo del Poliziano: Michele Acciari*, «Lettere Italiane», XXVIII, 1976, pp. 470-471; E. GARIN, *Postille sull'ermetismo del Rinascimento*, «Rinascimento», XVI, 1976, pp. 245-249; KASKE E CLARK, *Introduzione a M. FICINO, Three Books on Life*, cit., pp. 45-46 e p. 85.

che si dovevano imprimere, e così facevo cose straordinarie di fronte alle quali tutti restavano meravigliati»¹⁷.

La pratica magica costituisce dunque il fine, lo scopo del sapiente, ma è il risultato di un lungo e difficile percorso speculativo, poiché il filosofo-mago, per intervenire attivamente, deve prima aver raggiunto una conoscenza totale e completa del mondo e dei segreti rapporti di “simpatia” che regolano il fluire della vita nell’intero universo¹⁸. La conoscenza filosofico-scientifica giustifica quindi l’intervento operativo e autorizza la costruzione di talismani, il cui straordinario potere è autorizzato dalla “violenza”.

Picatrix interpreta, molto acutamente, il termine talismano nel senso di “violator”, poiché l’immagine viene composta per ottenere il dominio e si può prevalere solo tramite la violenza: «Et ymagines sapientes appellant telsam, quod interpretatur violator quicquid facit ymago per violenciam facit et pro vincendo facit illud pro quo est composita»¹⁹. L’efficacia del talismano è garantita dalla conoscenza di precisi rapporti di calcolo astronomico, per mezzo dei quali si stabiliscono gli influssi astrali delle armate celesti.

¹⁷ *Picatrix latinus*, II, 1, 1-2 (p. 32, ed. Pingree). Per le fonti, cfr. “*Picatrix*”. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, a cura di H. Ritter e M. Plessner, London, The Warburg Institute, 1962, p. 56, in nota.

¹⁸ Il sapiente, secondo Picatrix, può accedere alla conoscenza attraverso una rivelazione ermetica: la chiave di accesso alla scienza e alla filosofia appartiene alla “natura perfetta”, all’angelo del filosofo (E. GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 41-51 e p. 78).

¹⁹ *Picatrix latinus*, I, 2, 1 (p. 5, ed. Pingree).

Le immagini dei talismani, per poter “avvincere”, devono risultare composte da tutti quei “corpi” di cui è riconosciuta la relazione di “simpatia” con la relativa divinità astrale; e tali “corpi” devono essere messi insieme nel momento astrologico opportuno.

Usando dunque il calcolo, le giuste erbe, pietre e certe suffumigazioni, gli spiriti vitali saranno attratti e avvinti dalle immagini stesse create dal sapiente filosofo-mago. E il potere di questa conoscenza è simile a quello della pietra filosofale, dell’*elisir*, «che domina la materia e alterandola la trasmuta in altra materia più pura; e così le immagini agiscono tramite la violenza»²⁰.

I giusti elementi, opportunamente mescolati, si trasformano in un magico specchio, capace di costringere in modo irresistibile le forze astrali, di placarle e di porle al servizio dell’uomo. Come troviamo scritto nel *Libro sacro* di Ermete ad Asclepio: «se onorerai ciascun decano con la propria pietra, la propria pianta e la relativa immagine, tu avrai in tuo possesso un potente talismano. Poiché niente accade senza il volere dei decani, dato che in esso il Tutto si compie»²¹.

Pellegrino Prisciani, l’erudito ideatore del programma degli affreschi di Palazzo Schi-

²⁰ *Ibid.* Il testo arabo (nella versione tedesca) afferma che il senso del termine “talismano” è spiegato dalla sua lettura al contrario, che significa appunto l’azione violenta di una forza su un’altra; cfr. *Picatrix*, I, 2 (pp. 7-8, ed. Plessner). La fonte di questa interpretazione risale all’alchimista arabo Gerber (*ivi*, p. 7, nota 6).

²¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste. I: L’Astrologie et les sciences occultes* (1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 141.

fanoia, traduceva e interpretava questo genere di modelli culturali anche nelle lettere che inviava alle principesse delle corti di Ferrara e di Mantova, in cui esprimeva i suoi consigli astrologici. Egli le invitava a confidare nella «meravigliosa possanza de la conjunctione del Capo del Dracone cum la saluifera stella de Jove», perché solo in quel preciso momento, tanto atteso e ormai vicino, le loro preghiere sarebbero state esaudite.

Così scriveva Prisciani a Isabella d'Este, il cui consorte Francesco Gonzaga era stato fatto prigioniero dai veneziani (lettera inviata da Ferrara in data 15 agosto 1509): «tal potente et benedecta constellatione, da Astrologi et sapienti molti molte volte per molti et molti anni expectata, corre sabbato prossimo futuro che serà a dì XVIII, del presente mese de Augusto ad hore de horologio XXIII et minuti XXVII, cioè menuti III mancho de meza hora. Vostra celsitudine sabbato predicto (cusì piacendoli de fare), se ne starà in quella più ardente devotione le poterà in sue oratione, et proximandosi a la prenotata hora ingenochiata cum le mane conjuncte et ochi dirizati al celo, farà sua confessione cum il core dicendo: Confiteor, etc. Et doppo cum quelle più accomodate parole le occorreranno, domandarà all'altissimo et paterno Dio, che se digni restituirli il suo dilectissimo marito liber et sano, et cusì iterata la domanda sua per tre fiata, et effec-

tualmente in breve tempo gli sarà facta la gratia»²².

Ma è nell'analogha lettera inviata da Mantova a Eleonora d'Aragona, già in precedenza menzionata, che troviamo un punto molto significativo. Affermava, infatti, Prisciani che «alcuni qualche volte soleno in questo tempo fare sculpire in argento on alcuno metallo la situazione del cielo in quello tempo»²³. Tuttavia, la preparazione di talismani non sembrava, in quella occasione, indispensabile: bastava evocare mentalmente le figure che si formano in cielo e pregarle, a tempo debito e con le opportune parole, per ottenerne il favore (attivando così, “per violenza” avrebbe detto Picatrix, il loro intervento).

Le preghiere rivolte a Dio, infine, potevano essere esaudite ricorrendo alla decisiva mediazione degli astri, che Prisciani considerava vere e proprie cause seconde. Ci troviamo di fronte, come si può ben capire, ad una «curiosa mescolanza di cristianesimo e paganesimo»²⁴, che però doveva risultare particolarmente gradita alla raffinata corte di

²² F. GABOTTO, *Bartolomeo Manfredi e l'Astrologia alla Corte di Mantova*, Torino, La Letteratura, 1891, pp. 36-38; A. LUZIO e R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale storico della Letteratura italiana», XXXV, 1900, pp. 255-256.

²³ WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, cit., p. 119. Cfr. BERTOZZI, “*Caput Draconis*”: *i consigli astrologici di Pellegrino Prisciani alle principesse d'Este*, cit., pp. 245-251.

²⁴ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, I, Torino, Einaudi, 1978, p. 419.

Ferrara, dove le dottrine magico-astrologiche avevano trovato non solo un sicuro rifugio, ma anche un importante momento di rielaborazione e di diffusione internazionale.

Quanto a Picatrix, è interessante notare che la sua fortuna sarà sempre più rilevante e meno clandestina, rispetto al Quattrocento, nei secoli seguenti²⁵. Da Marsilio Ficino, a Enrico Cornelio Agrippa, la sua fama si estenderà fino al Settecento, se è vero che una copia ne venne sequestrata a Giacomo Casanova, insieme ad altri manoscritti rilegati, quando fu arrestato e rinchiuso ai Piombi. «I volumi in questione (raccontava Casanova nelle sue *Memorie*) erano *La clavicola di Salomone*, il *Zecor ben* (cioè lo *Zohar*), un *Picatrix* e un *Libro planetario* contenente ampie istruzioni sulle ore propizie per fare i profumi e gli scongiuri per evocare demoni d'ogni grado. Tutti coloro che mi sapevano in possesso di tali libri mi reputavano un mago e ciò non mi dispiaceva affatto»²⁶.

Casanova sembra dunque vantarsi di avere posseduto un *Picatrix*, segno che il manoscritto, probabilmente privo della parte teorica e ridotto a formulario di magia cerimoniale, si era ormai degradato a gioco e passatempo per salotti illustri o per le correnti occultistiche della massoneria. Davvero una bella carriera per «le reverend père en Diable Picatrix, recteur de la faculté diabologique»

²⁵ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *La magia cerimoniale del "Picatrix" nel Rinascimento*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli», LXXXVIII, 1977, pp. 279-330.

²⁶ G. CASANOVA, *Storia della mia vita*, II, a cura di P. Chiara, Milano, Mondadori, 1984, p. 3.

di Toledo, come lo aveva ironicamente definito Rabelais²⁷.



I tre decani della Vergine (Mese di Agosto, Ferrara, Palazzo Schifanoia, Salone dei Mesi). Il primo decano della Vergine è una giovane donna di bell'aspetto, con capelli sciolti, spighe nella mano (destra), avvolta in antiche vesti, che tiene nella mano sinistra una melagrana. L'attributo della melagrana, che manca in Albumasar, è attestato da Picatrix.



Picatrix: il primo decano della Vergine (Cracovia, Biblioteca Jagellonica, MS 793, p. 388).



²⁷ F. RABELAIS, *La tiers livre des faits et dictz heroïque du bon Pantagruel*, XXIII, in *Oeuvres completes*, I, a cura di P. Jourda, Paris, Garnier, 1962, p. 499.

I tre decani della Bilancia (Mese di Settembre, Ferrara, Palazzo Schifanoia, Salone dei Mesi). Il primo decano della Bilancia è un uomo che suona uno strumento a fiato, sorretto con la destra, e tiene con la sinistra un uccello capovolto (attributo mancante in Albumasar, ma attestato da Picatrix) legato ad un bastone, come se lo stesse pesando (allusione al segno zodiacale della Bilancia).



Picatrix: il primo decano della Bilancia (Cracovia, Biblioteca Jagellonica, MS 793, p. 389).

Germana Ernst e Guido Giglioni (eds.), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento* (Carocci: Roma, 2012).

Non è possibile presentare dettagliatamente tutti i temi e i capitoli di questo libro che si apre con una suggestiva introduzione degli editori. Ci si può soffermare su tre temi importanti relativi agli sviluppi più o meno recenti della storiografia della magia e della stregoneria del Rinascimento.

Nel suo articolo «La magia rinascimentale e le tensioni della prima modernità», Guido Giglioni richiama alcuni grandi presupposti della magia rinascimentale, come è concepita da filosofi come Marsilio Ficino: «l'animazione universale», cioè una idea vitalistica della natura, come se la natura fosse un «grande animale», la «corrispondenza analogica tra le varie sfere dell'essere», l'importanza del «concetto di somiglianza naturale tra originale e copia», tra il mondo sublunare e sensibile e il mondo sovralunare, la mediazione dall'*anima mundi* dei platonici, quella dello spirito (*spiritus*) che deve intendersi come «materia spirituale», come dice Ficino – «un vero e proprio ossimoro concettuale». La magia ficiniana che offre la cornice di riferimento ai pensatori come Cornelio Agrippa, sembra derivare i suoi principi da fonti neoplatoniche. Ma dopo gli studi di Garin, Walker e Yates, si è aperto un acceso dibattito sul contributo dottrinale dell'ermetismo e sulla nuova teoria della magia. Vittoria Perrone Compagni, che ha contribuito insieme al compianto Paolo Lucentini

al rinnovamento delle ricerche sull'ermetismo, nel capitolo sulla «presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e Agrippa», chiarisce questo punto: sebbene sia d'accordo con Brian P. Copenhaver nel dire che «le categorie metafisiche sulle quali venne costruendosi la magia naturale di Ficino sono quelle del neoplatonismo», la studiosa mostra che «l'ermetismo fornì a questo progetto la sua legittimazione religiosa».

Altri aspetti di questo nuovo atteggiamento sia teorico sia pratico sono offerti dal capitolo redatto da Jennifer Spinks sulle opere di Joseph Grünpeck, relative ai prodigi, portenti o segni naturali o profetici, e dedicate nel 1501 e nel 1508 all'imperatore Massimiliano I, e dal contributo di Laura Balbiani sulla letteratura dei segreti. È anche nel contesto di un mondo «armonico» che si capiscono i vari aspetti del potere della musica (potere profetico, potere magico, potere contro il diavolo...) studiati da Laurence Wuidar.

L'immaginazione fu una delle vie per giustificare una magia «naturale». Di recente, diversi lavori sul potere dell'immaginazione nel Medioevo e nel Rinascimento sono stati pubblicati: si può pensare, per esempio, al volume a cura di Maria Bettetini e Francesco Paparella, *Immaginario e immaginazione nel medioevo* (Louvain-la-Neuve, 2009) che include un importante articolo di V. Perrone Compagni sulle dottrine relative al ruolo dell'immaginazione nei casi di azione a distanza. Ma Guido Giglioni nel capitolo «Magia e i poteri dell'immaginazione» si sofferma su altri tre aspetti. Il primo consiste

nella capacità di elaborare mondi immaginari: Cesare Cesalpino spiega nelle sue *Quaestiones peripateticae* (1571) che l'immaginazione «può cogliere degli aspetti della realtà che sono ancora in formazione» e giustifica così in un modo naturalistico «la facoltà del divinare o della profezia». Il secondo è il legame neoplatoneggiante tra immaginazione e stelle, ed è spiegato da Ficino, per cui l'immaginazione è in grado di conformare l'anima e lo spirito alla vita e agli influssi astrali. Il terzo, è la distinzione aristotelica tra «immaginare» e «credere». Si potrebbe dire – interpretando un po' ciò che scrive il Giglioni – che la concezione neoplatoniggiante – quella di Ficino – rende l'uomo più potente, perché egli con l'immaginazione si connette con le potenze reali dell'universo, ma lo rende anche meno libero, mentre la concezione strettamente aristotelica libera l'immaginazione ma elimina da essa in un certo modo il legame necessario con le potenze reali del mondo.

In quanto all'illusione demoniaca, molto spesso è dato di trovare una contraddizione. Nella magia medievale, quando il teologo parla di illusione, non nega l'efficienza dell'operazione magica, ma solo l'interpretazione magica della sua causalità. Nel capitolo «Il simulacro illusorio del diavolo», Jean Céard ricorda che, sia nel Rinascimento sia nel Medioevo, il potere di una creatura come il diavolo non può oltrepassare la natura. Ma questa «naturalizzazione del diavolo», non significa una minimizzazione assoluta del suo potere, perché, come fa capire Pierre de Lancre, giudice francese dall'inizio del XVII sec., il diavolo ha un «enorme potere di illu-

sione». Insomma, il diavolo è capace così di «duplicare e ammantare la creazione di Dio di un simulacro». Non solo il potere di illusione non diminuisce agli occhi dei demonologi la capacità di nocività del diavolo, ma, «quei demonologi che sono più favorevoli nei confronti della tesi dell'illusione si affrettano a stabilire che essa non diminuisce in nessun modo la colpevolezza degli stregoni».

Questa riflessione sul potere del diavolo è centrale nelle discussioni relative alla caccia alle streghe che è il tema principale della seconda parte del libro. La questione della genesi della caccia alle streghe nell'arco alpino nel secondo quarto del XV secolo è stata del tutto rinnovata da ricercatori come Pierette Paravy, Agostino Paravicini Bagliani, Martine Ostorero, Kathrin Utz Tremp ed alcuni altri. Come essi scrivono, il primo responsabile di questo fantasma e di questa caccia non fu la chiesa ma piuttosto i tribunali laici. Ma dopo, come mostrano i capitoli di Vincenzo Lavenia e Matteo Duni riguardo all'epoca moderna, gli inquisitori furono molto spesso i promotori risoluti di questo fantasma; e d'altronde furono molti anche gli oppositori laici. Come ha fatto di recente Martine Ostorero per il XV sec., Matteo Duni mostra la complessità dei dibattiti intorno alla realtà del volo notturno e del sabba nell'epoca moderna. Intorno alla metà del Quattrocento le interpretazioni demonologiche tendono molto spesso a diventare più strettamente realistiche e, nel Cinquecento, uomini di legge e inquisitori si contrappongono su questo argomento: l'avvocato piacentino Giovan Francesco Ponzinibio nel 1511 critica radicalmente l'atteggiamento dei teologi la cui dottrina sulle

streghe contraddice «sia i principi del diritto che quelli della natura» e spiega che «gli inquisitori dovrebbero perseguire non le presunte streghe, ma chi crede che il volo e il sabba avvengano realmente». Ovviamente questa posizione fu duramente rifiutata dagli inquisitori anche se molti dubbi sono potuti nascere in alcuni inquisitori. Grandi autori, come Girolamo Cardano, Giovan Battista Della Porta e Johann Wier, propongono una interpretazione naturalistica della stregoneria.

Nel Quattrocento l'ampliamento neoplatonico del concetto di natura (la «natura magica» come ha affermato altrove Vittoria Perrone Compagni) come una totalità animata, armonica e auto-efficiente fa sì che il criterio teologico di esclusione dei demoni dalla magia naturale sia superato. Quella natura infatti sembra includere non solo lo spirito di cui abbiamo parlato, ma anche gli spiriti, cioè i demoni che hanno identità e statuti molto diversi, come si legge nell'articolo «Angeli, demoni, diavoli» redatto da Armando Maggi. Luca Belli nel *Commento sopra il Convinto di Platone*, pubblicato in 1614, scrive dettagliatamente sui demoni (sempre con riferimento al *Di amore* di Marsilio Ficino). Egli spiega che non si deve fare confusione tra i demoni cattivi dei teologi e i demoni platonici che sono «creature ragionevoli» in un «buonissimo senso». Esistono inoltre demoni che provengono da diversi luoghi e di diversi gradi di nobiltà.

Sulla scia della questione demonologica, Paolo Lombardi nel bel capitolo «Spettri e possessioni» chiarisce il concetto del «demoniaco» con cui i teologi nel XVI sec., spiega-

rono la questione dei fantasmi e studia le dottrine relative alla possessione e all'esorcismo.

Intorno alla stregoneria, due dibattiti storiografici sono ben ricostruiti da Andrea Saggi e Michaela Valente. Il Saggi chiarisce un falso paradosso: Jean Bodin, pensatore francese dello stato moderno e della tolleranza e della pace religiosa, assume una posizione molto repressiva contro la stregoneria. Infatti per il Bodin, la stregoneria si oppone alla maestà divina, e quest'ultima è il «modello della sovranità regia». Quindi, la sua condanna della stregoneria s'inserisce in una cornice politica: quella della difesa della sovranità regia in uno stato moderno. La Valente mostra la non-pertinenza dell'approccio «gender» alla caccia alle streghe: l'identità sessuale delle vittime è una conseguenza accidentale di un problema sostanziale (teologico), cioè lo sradicamento del male.

Sono poi presentate in modo sintetico le questioni di rappresentazioni di maghi e streghe sia letterarie – come dimostra Nicholas Holland che insiste sulla dimensione propriamente letteraria o meta-letteraria della rappresentazione della magia in una opera come *La tempesta* di Shakespeare – sia iconografiche (Andrea Meyer).

I vincoli della natura è un libro che ci può offrire molti spunti di riflessione intorno ai significati della magia e della stregoneria del Rinascimento, ora attraverso brevi sintesi, ora nei singoli studi: significati sia filosofici sia culturali, all'intersezione degli studi di filosofia e di storia.

Nicolas Weill-Parot
Université Paris-Est Créteil

Germana Ernst e Guido Giglioni (eds.), *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento* (Carocci: Roma, 2012).

Nel presentare i saggi che compongono il volume, opera di giovani ricercatori e di studiosi già ampiamente conosciuti, i curatori Germana Ernst e Guido Giglioni bene illustrano, nell'*Introduzione*, i tratti fondamentali del dibattito sull'astrologia nel Rinascimento, a partire dal "devastante attacco" offerto dalle *Disputationes* di Giovanni Pico della Mirandola, metaforicamente figurato come una "spietata macchina da guerra" volta a distruggere la credibilità stessa dell'astrologia. Merito indiscutibile di questo polifonico concerto di voci critiche è quello di aver messo in luce uno snodo teoretico non opportunamente valorizzato sinora dalla letteratura storiografica: la connessione problematica, o meglio il fondamentale trofismo sussistente tra i vari saperi, astrologici, medici, magici ecc. L'intento speculativo del volume appare dunque quello di un'articolata e accurata «restitutio in integrum» dei molteplici aspetti dei saperi astrologici, con l'importante risultato di riequilibrare una situazione assolutamente svantaggiosa per i saperi delle *artes* e delle scienze nell'Umanesimo rispetto ai saperi teologici e agli orientamenti metafisici e ontologici.

Nella prima parte del volume, dedicata all'*aetas* medievale, il saggio di H. Darrel Rutkin affronta un aspetto centrale del ruolo storico-intellettuale svolto da Tommaso d'Aquino. A partire dalla lucida ricostruzione delle consi-

derazioni svolte nella *Summa* - che interpretano la *divinatio*, come una delle specie della superstizione e delle arti magiche - lo studioso ci mostra come già l'Aquinate aveva distinto chiaramente la superstizione divinatoria e magica dalla possibilità di conoscere e predire i futuri contingenti, gli eventi causali e tutto ciò che dipende dal libero arbitrio; in una seconda fase, poi Tommaso «sembra mantenere una posizione intransigente solo riguardo agli eventi accidentali, che sono sempre imprevedibili. Quanto invece agli atti che dipendono da scelte volontarie, Tommaso apre alla possibilità di una precognizione e di una predilezione legittima, anche se solo di natura congetturale» (p.32) come ben indicato dall'espressione chiave della *Summa* che è appunto *per certitudinem*.

I due saggi successivi di Giuseppe Bezza (*L'eredità degli arabi* e *Le tecniche astrologiche*) prestano invece attenzione all'importante questione delle fonti medievali ed arabe ed in particolare pongono al centro dell'analisi il *Decem Tractatus* di Guido Bonatti, la cui fonte principale resta Albumasar, con la relativa e importante discussione epistemologica relativa alla legittimazione dell'astrologia come scienza teoretica.

L'operazione di confronto, chiarificazione e delimitazione di ambiti concettuali prosegue, nella seconda parte del volume, sul terreno più specifico del dibattito sull'astrologia. Così Michele Rinaldi, interrogandosi sulla legittimità stessa dell'esistenza di un'astrologia degli umanisti basata su un *corpus* di dottrine sufficientemente omogenee, trova nel caso di Poggio Bracciolini - cui si deve la scoperta di due testi che non avevano avuto diffusione nel

Medio Evo, il poema di Manilio e la *Mathesis* di Firmico Materno - la possibilità di rispondere affermativamente a tale questione. Giovanni Pontano poi, alla corte aragonese di Napoli, nel *Commento alle cento sentenze di Tolomeo*, e nel *De rebus coelestibus*, ricorre massicciamente alle fonti greche perseguendo così «un ambizioso progetto di rifondazione linguistica, ossia quello di creare un nuovo lessico scientifico-astrologico, modellato sui classici, e depurato dai tanti “barbarismi” e dei calchi dall’arabo di cui, a suo avviso, erano infarcite le compilazioni astrologiche e le versioni mediolatine di Tolomeo» (p. 80).

Dall’esigenza di poter legittimare un’astrologia come sapere tecnico, sottratto a qualsivoglia esito deterministico o necessitaristico, procede quindi la riflessione di Giovanni Pico nelle *Conclusiones*. Ornella Pompeo Faracovi ne coglie l’essenzialità di un approccio completamente diverso da quello delle *Disputationes*, determinato dal sapiente intreccio di motivi astrologici e cabalistici. È poi altra questione rispondere «se la *quabbalah*, concentrando l’attenzione sulle *sefirot*, anziché sui pianeti, implichi una negazione dell’astrologia, ovvero, facendo dei pianeti una sorta di proiezione esterna delle *sefirot* nel mondo inferiore, ne operi un recupero» (p. 97).

Anche l’altro contributo della Pompeo Faracovi, relativo a Cardano, è condotto a partire dall’interrogazione costante di quell’aspetto del pensiero di Cardano fin dal *Pronostico* per l’anno 1534 con previsioni in ambito meteorologico e climatico, sul terreno della storia religiosa e politica; analogamente, nelle opere della maturità, in particolare nel *Commento al Quadripartito*, «consolidò i motivi di una sele-

zione fra le tecniche astrologiche che rafforzava la centralità della genetliaca» (p.134). Così come aveva già fatto Agostino Nifo nel *De nostrarum calamitatum causis*, privilegiando la *Tetrabiblos* di Tolomeo rispetto ai testi arabi, tornò in tal modo al modello epistemologico che aveva costituito la fonte privilegiata nel medioevo, con la conseguente proposta epistemologica dell’astrologia come arte puramente congetturale.

I contributi di Olivia Catanorchi e Cinzia Tozzini e di Elide Casali, intitolati rispettivamente *L’astrologia al tempo della Riforma* e *Il diavolo dal mantello stellato e la condanna dell’astrologia*, convergono nel gettare luce su un aspetto particolare dell’astrologia: se infatti Olivia Catanorchi e Cinzia Tozzini ricostruiscono l’insieme di fattori che conducono Lutero, Melantone, Serveto e Calvino a declinare l’astrologia come un terreno di scontro privilegiato con i cattolici al servizio della propaganda religiosa, Elide Casali, da parte sua, privilegia l’approfondimento di quei nuclei tematici legati alla demonizzazione dell’astrologia da parte della politica culturale della chiesa tridentina e posttridentina. La studiosa, in conclusione, presta una particolare attenzione alla trattatistica antiastrologica gesuitica che, nel riprendere i motivi delle precedenti condanne ecclesiastiche (Bolle papali), ne eredita anche la retorica della *damnatio iudiciariae* (p.165). “Mostro luciferino”, dunque, l’astrologia è privilegiato “territorio d’incursioni demoniache, in cui i diavoli «sott’abito trapunto di stelle» suggeriscono agli astrologi i segreti dell’arte di ingannare gli uomini in terra «et infamare le stelle in cielo» (*Ivi*).

Il contributo di Germana Ernst, che conclude la seconda parte del volume, rende manifesta la particolare concordanza dialogica che si è stabilita tra la studiosa e il suo autore, Tommaso Campanella: l'investigazione del complesso territorio campanelliano, dallo scetticismo giovanile agli *Astrologicorum libri*, mediata dalla questione dell'oroscopo di Urbano VIII e dalla riconfigurazione concettuale della *Disputatio* in difesa delle due bolle papali, è sicuramente orientata a decifrare un punto essenziale della problematica astrologica in cui si muove Campanella: quello del rapporto tra teoria e prassi politica, considerato che il filosofo stilese è perfettamente consapevole della profonda crisi e del tramonto di un'epoca ben lontana da quella "aurea età felice" che egli stesso invoca nell'*Ecloga* che celebra la nascita del Delfino. Scrive G. Ernst che Campanella, invocando le Muse di Calabria, chiede loro «di spogliarlo della vecchiezza per mostrare, ancora una volta, i segni dei giudizi divini e comunicare la fiducia nell'approssimarsi di un'epoca in cui saranno rifiutati i colori tetri, segni di pianto e di ignoranza, per indossare candide vesti su candidi cuori, un'epoca in cui, banditi gli inganni e le discordie, gli agnelli più non temeranno il lupo, né gli armenti il leone, i sovrani governeranno per il bene dei popoli, cesseranno l'ozio e la brutale fatica, perché è un gioco il lavoro suddiviso equamente tra fratelli che si riconoscono tali in quanto tutti figli di uno stesso padre» (pp.150-151).

Nella terza parte del volume, intitolata significativamente *Segni celesti, eventi terreni*, gli Autori prendono in considerazione ulteriori nuclei tematici centrali nel dibattito sull'as-

trologia, verificandone i fondamenti concettuali, le fonti e le implicazioni filosofico-politiche: dal dibattito sulle comete (a cura di Dario Tessicini) allo stretto nesso tra astrologia e politica mediato nelle corti cinquecentesche da oroscopi, pronostici politici e *iudicia* (a cura di Monica Azzolini), tra medicina e astrologia (a cura di Hiro Hirai) e tra musica e astrologia (a cura di Laurence Wuidar). Negli ultimi due contributi, in particolare, l'analisi abbraccia in uno sguardo attento tali temi, motivando con attenzione e rigore scientifico gli elementi di continuità e gli aspetti che li rendono del tutto complementari tra loro. Ne risulta un quadro estremamente articolato che ribadisce la presenza di nodi speculativi e teologici ancora non sufficientemente indagati e restituiti finalmente all'attenzione degli esegeti contemporanei.

In una direzione del tutto complementare alle precedenti procede la quarta parte del volume, frutto della presenza di alcuni temi portanti, veri e propri crocevia critici: Nicolas Weill-Parot, esperto indagatore delle teorie delle immagini medievali, sulle quali ha prodotto studi essenziali, tornando a riflettere su tale nucleo teorico a partire dai testi medievali, ci presenta Ficino come testimone e protagonista della svolta umanistica, e verifica poi la presenza di temi ficiniani del *De vita*, alternati a nuclei teorici più propriamente albertisti, nell'importante testo del medico valenciano Gerolamo Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*. Pagine estremamente feconde relative alla «sovversione teorica della nozione medievale di immagine astrologica» (p.250) sono poi quelle dedicate al *De occulta philosophia* di Agrippa, allo *Speculum la-*

pidum di Camillo Leonardi, al *De gemmis* di Franciscus Rueus che consentono all'A. di riprendere i termini di un antico dibattito: è possibile costruire immagini puramente astrologiche il cui potere sia confinato nell'ambito delle virtù terapeutiche e naturali, oppure le immagini astrologiche, i caratteri incisi nei ciottoli, i cristalli, le gemme e le pietre preziose vanno ritenuti unicamente strumenti essenziali della magia negromantica e destinativa?

Abbandonando ora l'universo variegato di pietre, lapilli e cristalli, passiamo a considerare, nell'ultima parte del volume, l'estensione delle problematiche astrologiche alla stessa attività ludica: Christophe Poncet, nel suo affascinante contributo (*Un gioco tra profezia e filosofia: i tarocchi di Marsilio*) ci guida attraverso quel vero e proprio gioco di comunicazione per immagini che può essere offerto da un mazzo di carte: si tratta appunto dei tarocchi di Marsiglia, provenienti in realtà dalla stessa cerchia di incisori e gioiellieri fiorentini che risale agli anni '60 del Quattrocento e derivanti da figure di profeti biblici e sibille che spiegano aspetti astrologici. Si tratta di una vera e propria rassegna di *signa* che, come ci dimostra l'A. finisce col servire come codice di comunicazione privilegiato nell'interpretazione ficiniana del X libro della *Repubblica*: in tal modo la *Giustizia* diventa l'immagine di *Necessità-Provvidenza*, la *Papesa* di *Lachesi*, l' *Imperatrice* e l'*Imperatore* di *Cloto* e *Atropos*. Si può ipotizzare che il mazzo di carte sia riemerso in Francia nel XVII secolo e i giocatori, conclude l'A. per stare al gioco supponendo che la designazione si riferisse al luogo di produzione, trasformarono l'ultima vocale, e mutarono il gioco che all'o-

rigine era «di Marsiglio» nei tarocchi di Marsiglia.

Nel concludere, va segnalato anzitutto il contributo di Elide Casali, che domina sapientemente l'universo di pronostici, almanacchi, libri di ventura, tra Quattrocento e Cinquecento; Marco Bertozzi, dal canto suo, si affida figurativamente alle *Icone astrologiche dell'immaginario rinascimentale*; quindi, passando da Palazzo Schifanoia al Tempio Malatestiano, torna a riflettere sul particolare terreno d'indagine dell'iconologia rinascimentale, e nello specifico sulla "misteriosa e funambolica figura" del celebre *vir niger* warburghiano e sui rilievi marmorei del tempio malatestiano di Rimini.

Dobbiamo davvero essere grati, in definitiva, a tutti gli Autori del volume per aver contribuito ad arricchire significativamente, con tutta la valenza di una completa riconfigurazione concettuale e storiografica, la conoscenza delle varieguate regioni dell'astrologia nel Rinascimento. Mettersi alla ricerca di tracce inesplorate ha costituito, nel caso specifico, il non facile compito degli interpreti e degli studiosi del Rinascimento, i quali, come accorti rbdomanti, sono riusciti ad individuare vene sotterranee, nella convinzione che è un nuovo modo di filosofare.

Valeria Sorge
Università di Napoli

David Juste, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de München* (CNRS Editions: Paris, 2011).

Bien que l'importance de l'étude de l'astrologie dans des domaines différents (l'histoire de la science, des universités, des arts, de la littérature...) soit reconnue, la littérature astrologique latine reste en grande partie inédite et peu étudiée par rapport à l'astrologie grecque, arabes ou hébraïques. Tandis que les manuscrits astrologiques grecs, arabe et hébraïque sont décrits dans quelques catalogues, les ouvrages semblables consacrés à l'astrologie occidentale font défaut. Le catalogue de D. Juste a pour but de remplir cette lacune considérable. D. Juste n'oublie pas de rappeler les noms de ses prédécesseurs. Pour l'identification des textes scientifiques latins et des manuscrits qui les contiennent, les points de départ sont la *History of Magic and Experimental Science* de L. Thorndike, le *Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* de L. Thorndike et P. Kibre, l'inventaire des traductions des traités arabes d'astronomie et d'astrologie de F. Carmody, l'inventaire des manuscrits astronomiques et astrologiques de « l'espace culturel germanique » d'E. Zinner, et, parmi les études plus récentes, celles de C. Burnett sur les traductions de l'arabe. Pourtant, dans ces travaux, les manuscrits ne faisaient pas « l'objet d'examen systématique et pour eux-mêmes » (p. 24). Outre quelques exceptions ponctuelles dont le catalogue des

manuscrits astrologiques illustrés de F. Saxl¹, quelques articles de L. Thorndike² ou le catalogue des manuscrits ayant appartenu à Simon de Phares établi par J.-P. Boudet³, il s'agit de la première entreprise visant à « recenser et « [à] décrire les manuscrits astrologiques latins sans limites chronologiques ou géographiques » (p. 24). Le catalogue consacré aux manuscrits de la bibliothèque de Munich couvre une période de mille ans (800-1800). Ce n'est que le premier volume dans la série *Catalogus Codicum Astrologorum Latino-rum (CCAL)*, qui est un vaste projet de création d'une base de donnée des manuscrits astrologiques cités dans les catalogues des bibliothèques européennes et nord-américaines. Pour l'instant, cette base contient plus que 2000 manuscrits. Le premier volume décrit 287 manuscrits conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich ; le second volume vient de paraître bientôt décrira plus de

¹ F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierte Handschriften des Mittelalters*, vol. I-IV, 1915-1966.

² L. THORNDIKE, *Notes on Some Latin Manuscripts at Wolfenbüttel in Natural Science, Medicine, Alchemy, and Astrology*, *Speculum*, 8, 1933, p. 175-179; *Idem*, *Notes upon Some Medieval Latin Astronomical, Astrological and Mathematical Manuscripts at the Vatican*, *Isis*, 47, 1956, p. 391-404 et 48, 1957, p. 34-49; *Notes on Some Astronomical, Astrological and Mathematical Manuscripts at Florence, Milan, Bologna and Venice*, *Isis*, 50, 1959, p. 33-50; *Notes upon Some Less Familiar British Astronomical and Astrological Manuscripts*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 22, 1959, p. 157-171.

³ J.-P. BOUDET, *Lire dans le ciel. La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XVI^e siècle*, Bruxelles, Centre d'Etude des Manuscrits, 1994.

300 manuscrits de la Bibliothèque nationale de France à Paris.

Le catalogue comprend quatre types de sources. La première catégorie représente les textes astrologiques, théoriques ou pratiques, au sens strict : les manuels de l'astrologie ou les traités spécialisés sur les branches différentes de l'astrologie, ainsi que les horoscopes de types différents (nativités, élections etc.). À la deuxième catégorie appartiennent les textes qui ne sont pas purement astrologiques, mais dans lesquels l'astrologie joue le rôle essentiel. L'astrologie est utilisée dans un autre domaine que le sien : tels sont les ouvrages sur la médecine astrologique, la magie astrale ou l'astro-météorologie. La troisième catégorie comprend les textes de « physique astrologique » : à la différence des ouvrages de deux premières catégories, ces textes portent sur l'aspect étiologique et non sémiologique de l'astrologie, c'est-à-dire, sur le mécanisme de l'influence céleste. Enfin, dans la quatrième catégorie se trouvent les textes de nature théologique dont les auteurs polémiquent contre les astrologues (Nicole Oresme, Henri de Langenstein) ou approuvent la majeure partie de l'astrologie (*Speculum astronomie*). Comme l'avoue D. Juste lui-même, le choix des sources n'était pas toujours facile, surtout pour les catégories 2-4, et son critère est assez subjectif : l'astrologie doit jouer un rôle « important » dans l'ouvrage. Certes, quelques textes importants pour l'histoire de l'astrologie sont absents, mais ce choix est justifié par leur nature ou par la présence faible de la thématique astrologique, et l'exhaustivité est impossible. Ainsi, les textes où il n'y a qu'un seul chapitre astrologique

ont été rejetés (par exemple, les encyclopédies ou des traités médicaux). Quelques ouvrages de philosophie naturelle (*De occultis operationibus nature* de Thomas d'Aquin) ne figurent pas dans le catalogue parce que ces textes ne sont pas « astrologiques à proprement parler ». En revanche, les calendriers et les recueils de comput, malgré leur contenu très varié, sont retenus.

Pour chaque manuscrit sont donnés les éléments essentiels : la date, l'origine et la provenance ; une brève description du manuscrit (le support, le nombre de feuilles...) et de son contenu ; la bibliographie. Avant le catalogue, D. Juste donne quelques caractéristiques de la littérature astrologique latine et décrit d'une façon succincte la collection de la bibliothèque de Munich. Le catalogue se termine par trois index qui facilite la lecture : l'index des noms, titres et notions, l'index des incipits et l'index des noms de lieux. Le *catalogus codicorum astrologorum latinorum* sera un outil indispensable pour les recherches sur l'histoire de l'astrologie et même pour l'histoire culturelle en Occident en général. Le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Munich, le premier volume dans ce projet, est prometteur.

Maria Sorokina
Université Paris – Est Créteil

Timotin Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, (Brill: Leiden, 2012)

Presented as a PhD thesis at the École Pratique des Hautes Études in 2010, Andrei Timotin's recent book on Platonic daemonology covers some of the still rather uncharted areas of Ancient philosophy, in a way that combines both the speculative and the cultic aspects of the Graeco-Roman belief in intermediate beings. While there are only a few scholarly publications on precisely this topic prior to Timotin's study, the author's "Aperçu historiographique" (pp. 4-11) indicates that daemons were nonetheless the concern of several classical philologists of the previous two centuries, starting with Joseph-Antoine Hild (1881) and leading up to the seminal study of Marcel Detienne (1963).⁴

Although these and other authors owe considerable credit for gathering much of the material on which his own book is based, Timotin rightly points out that the interpretative frameworks of the German and French schools ought to be critically reassessed. For instance, older German scholarship usually denied any philosophical significance to the class of δαίμονες and tended to interpret Plato's interests in daemonology as an

⁴ Joseph-Antoine Hild, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris 1881; Marcel Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de 'daïmôn' dans le pythagorisme ancien*, préface de J.-P. Vernant, Paris 1963.

intrusive element of popular superstition into the eclectic reservoir that the philosopher's writings allegedly were (p. 6).⁵ French scholars, the other hand, have generally held to the view of a coherent daemonology in Plato, at least since Joseph Souilhé published his study on the philosophical concept of μεταζύ in 1919.⁶ Detienne then introduced the categories 'religious' and 'philosophical' for describing the two extremes in the historical development of the concept of δαίμων. Detienne considered Pythagoreanism to be essential in this evolution and particularly important for Plato. However, Timotin regards this hypothesis of Pythagorean influence on Plato's daemonology difficult to ascertain, due to the lack of direct evidence (see p. 45). Overall, a glance at later studies indicates that, although one can observe an increasing interest in Ancient daemonology, there have been very few ground-breaking *methodological* and *philosophical* discussions on the matter (p. 7-10).

As to Timotin's own approach, he still follows, in one sense, the traditional line of a philological analysis of the relevant "doctrines, texts, and authors" (p. 11). However,

⁵ The author also includes Max Mühl's study in this category ("Die traditions-geschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von den Dämonen (*Phaidon* 107d, *Symposion* 202e)", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966), pp. 241-267), since Mühl also stressed the incoherence and irrationality of Plato's daemonology (p. 6), surmising that daemonology pertained to the Orphic and Oriental influences on Plato.

⁶ Joseph Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919.

bygoing beyond the unidimensional understanding of the daemon's essence and function, his study is much more inclusive than previous ones. In fact, the author proposes a threefold line of inquiry, which is then pursued in the main chapters of the book. These different aspects are referred to as the cosmological, the religious and the personal (p. 3). Although the author makes this thematic distinction, he significantly anchors all these diverse developments in the widely shared antique practice of interpreting Plato. Timotin therefore relays a preliminary chapter ("Les figures platoniciennes du *daimōn*", pp. 37-85) as a solid textual foundation, from which he draws in subsequent discussions (see p. 11).

The chapter on Plato is itself preceded by a synthesis of the most important references to the category of *daimōn* in earlier Greek literature ("La notion de daimon dans la littérature grecque jusqu'à Platon", pp. 13-36). What the survey shows, is that the range of functions attributed to daemons in literary works of the Archaic and Classical Age can be understood as varieties of the same basic meaning of the verb *δαίωμαι* "impart, distribute, divide": daemons are responsible for distributing the lots of fate, be it in the form of providential care, or in that of retributive punishment. Also noteworthy in this chapter are Timotin's passing remarks on Empedocles and Parmenides (p. 21), both of whom defined daemonic nature to be intimately related to destiny, generation, and nature. This makes the two Eleats important forerunners of the Platonic doctrine of intermediaries.

Unfortunately, the question of continuity between these early Presocratic ideas and their formulation by Platonists is not seriously taken up in later chapters.⁷

Timotin's discussion of Plato starts with a clear differentiation between two categories of daemons: (a) the one represented by Eros and described mainly in *Symposium* 202d-e, and (b) a heterogeneous class of "guardian" daemons. To this second class belong personal daemons (including the daemon of Socrates), but also the daemonic nature of the human *νοῦς* (*Timaeus* 90a-c). Although one could probably try to subsume Eros under the second category as well, the author's division does prove helpful in many respects. Arguing that Plato's intention was to change some of the older Greek conceptions of daemons, Timotin sees the unique figure of Eros as instrumental in this significant shift of meaning. In order to preserve a high understanding of the gods as beings imperviousto passions and desires (*ἐπιθυμίας*), Plato uses the myth of Eros' birth to explain why the mediating and initiatory role has to

⁷With respect to the Presocratic concepts of *daimōn*, I should mention that at least a brief discussion of the Derveni Papyrus would have been welcome, since some of its fragments show striking parallels to other texts discussed by Timotin. Consider, for instance, following passage: "an incantation by *magoi* can dislodge daimons that become a hindrance; daimons that are a hindrance are vengeful souls. The *magoi* perform the sacrifice for this reason, as if they are paying a blood-price". See RICHARD JANKO, *The Derveni Papyrus: An Interim Text*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141 (2002), pp. 1-62; here p. 12 (text and translation).

be fulfilled by a being that is neither fully self-sufficient, nor fully indigent. The epoptic value of the daemonic is furthermore linked to the Socratic vocation of being the *δαιμόνιος ἀνήρ* who enables others to ascend to the World of Ideas. According to Timotin, Plato's other intention of redefining *daimōn* was to divest it from the negative qualities that Greek religion had suffused it with (see p. 47f.).

Following the detailed discussion of the various daemonic figures in *Phaidon*, *Timaeus*, *Politeia*, and *Leges*, Timotin concludes that there is a strong connection between the daemonic nature and mythical discourses such, the latter being itself an intermediary, namely between *δόξα* and *ἐπιστήμη* (p. 83). The implication of this connection would be that, for Plato, the aim was not so much to formulate a comprehensive doctrine of intermediate beings, but rather to make certain noetic contents accessible, by means of singular mythical narratives. Since these are in turn always contextual, one cannot talk, in the case of Plato, about daemonology in the absolute sense. Consequently, later attempts by Platonists to systematize those mythical accounts are to be understood as overly dogmatic readings, which ignore the indissoluble link between content and form displayed by Plato's dialogues themselves (p. 84).

In an extensive fourth chapter ("Démonologie, cosmologie et théories de la providence", pp. 85-161), Timotin proceeds to identify the main stages in the formation of this systematic daemonology, starting with the *Epinomis* and the teachings of Xenocra-

tes. Already in the earliest discussions of the Old Academy, the two distinct categories of daemons present in Plato, tend to be unified by a convergent reading of *Timaeus* 39e-40e (the hierarchy of beings and cosmic elements) and *Symposium* 202e (Diotima's definition of Eros). In the newly formed cosmological scheme, the *daimones* come to occupy the intermediary realm of Air and Water (sometimes also Aether), thus standing between and binding together the highest and the lowest realms of material existence (see p. 88, 97). The unfolding of this basic scheme in the writings of the most relevant Middle and Neoplatonic authors reveals an essential continuity of terminology, themes and dilemmas, although Timotin also notices an attenuation of the active role of daemons in the highly sophisticated hierarchies of Late Neoplatonism.

Of the three aforementioned aspects of Ancient daemonology addressed in the book, the one most thoroughly and convincingly analyzed is perhaps the religious (or cultic) dimension. In the fifth chapter ("Démonologie et religion dans le monde gréco-romain", pp. 163-241), Timotin focuses particularly on the person of Plutarch, who, being both philosopher and an initiated priest of Apollo, uniquely encapsulates in his writings the Platonic ideal of conforming traditional cults and practices to the exigencies of reason. Likewise, in his interpretation of myth, Plutarch not only resumes some of the principles laid down by the Old Academy, but he equally foreshadows the typically Neoplatonic appreciation of allegory as a mystagogical tool (pp. 180-183). Another

interesting aspect touched upon in this context is Porphyry's negative stance towards certain forms of ritual, an attitude worth comparing with contemporary Christian (and Gnostic) redefinitions of the notion of *δαίμων* (see pp. 208-215).

The last chapter of the book tackles the personal or inner dimension of Platonic daemonology, a problem informed not only by Plato's repeated reference to the daemon of Socrates, but also by the identification of *φνοῦς* and *δαίμων* in *Timaeus* 90a. Here again, Timotin proceeds chronologically and lays special emphasis on the Middle and Neoplatonic instantiations of these teachings, especially those found in Plutarch, Apuleius, Plotinus and Proclus. The survey shows that, in the Imperial Age and in Late Antiquity, several questions arose from the attempt to harmonize some of the apparent inconsistencies in Plato: particularly under debate was the question whether daemons reside "inside" or "outside" the soul and what the means were of "perceiving" them. Plotinus thus emerges as a stronger advocate of a purely interiorized cult of the intellect, while Iamblichus and Proclus exhibit a lively interest for concrete visionary experiences (see e.g. Hecate's luminous appearance mentioned in *The Life of Proclus*).

Despite certain disadvantages that any overarching study of Antique philosophoumena implies (such as an uneven treatment of all important authors or, in some cases, the unscrutinized acceptance of the "broad consensus" of scholarship), *La démonologie platonicienne* is one of those long awaited syntheses that will help enhance our under-

standing of the more ambiguous terms employed by the Platonic tradition. As an essential category of Platonic thought, the *μεταζύ* once commented upon by Souilhé (and of which the daemon is the most obvious representative), finds in Timotin's work a new ground to be redefined and reconsidered upon. Therefore, the rigorous analysis displayed in the book will hopefully be succeeded by complementary studies in the realm of metaphysics, theology and comparative religion.

Adrian Pirtea

Freie Universität Berlin

Ornella Pompeo Faracovi, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna* (Fabrizio Serra Editore: Pisa, 2012).

A seguire la fantasia etimologica di Isidoro di Siviglia, l'uomo, in greco *anthropos*, deriverebbe il suo nome dalla capacità di volgere il suo sguardo verso l'alto (*anatrepo*)⁸. Verso gli astri. L'unico tra gli esseri viventi a potere tanto, se si esclude il più sapiente contemplatore del cielo di tutto il creato: il gallo. Anche questo straordinario animale, infatti, può drizzare la testa in su, osservare le rivoluzioni celesti e scandirne col canto, preciso come

⁸ Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etym.* XI.1, 5: «Graeci autem hominem "anthropon" appellaverunt, eo quod sursum spectet sublevatus ab humo ad contemplationem artificis sui».

un metronomo, le diverse fasi⁹. Ma questa è storia a parte, perché l'intimità con la volta celeste è nel gallo naturale, irriflessa. La luna, il sole e le altre stelle parlano la sua lingua. Esso non deve fare altro che ascoltare e, come stregato, rispondere alla loro chiamata¹⁰.

Non così per l'uomo. Rivolti gli occhi in alto, a lui lo spettacolo del firmamento rimarrebbe misterioso, se non indagasse quanto visto con la sua ragione. Se non lo misurasse. Se non lo riducesse a numero; a musica; dunque a scienza¹¹. Vengono in mente i nomi di Pitagora e di Platone, che avevano riempito gli immensi spazi del cielo di concerti meravigliosi. Ma si pensi anche a Tolomeo, il più autorevole degli astrologi della tradizione, il quale definì un sapere saldo e invariabile lo studio teorico del posizionamento degli astri, degli aspetti reciproci che essi vengono ad assumere tra loro, e con la terra, nel corso dei loro movimenti.

Ma l'uomo, si sa, non è solo ragione. E a questo aspetto dell'analisi del cielo, come leggiamo sempre in Tolomeo, se ne affianca un altro. Meno autosufficiente, meno «scientifico», più simile a un'arte (*techne*). Quella di investigare gli influssi che questi corpi matematicamente allacciati l'uno all'altro esercitano sulla terra. Noi la chiamiamo astro-

logia, Tolomeo apotelesmatica, lo studio degli effetti (*apotelesmata*) delle stelle (p. 24)¹².

Se l'astronomia è sapere alto, che non si cura se non di se stesso, l'apotelesmatica è invece arte mediana (*scientia media* la definirà Tommaso d'Aquino), la quale si occupa di decifrare i legami tra alto e basso, di comprendere in che modo la danza celeste influisca sul mondo terreno. Essa dunque non avrà la precisione propria della scienza astronomica, ma non per questo si tratta di cosa di poco conto. Giacché dal modo in cui vengono interpretate queste invisibili relazioni dipende uno dei problemi filosofico-teologici più delicati, quello della libertà. Più si concede al potere di causazione dei corpi celesti, infatti, meno spazio viene lasciato all'uomo, al suo libero arbitrio, alla sua capacità di decidere, alla sua volontà. Sino a giungere alla configurazione di un ordine mondano in cui nulla accade che non sia stabilito dalle stelle, ministre di un fato inoppugnabile. Posizione che caratterizza un ap-

⁹ Cfr. PLINIO IL VECCHIO, *Nat. hist.* X.24, 46-47.

¹⁰ Cfr. ELIANO *Nat. anim.* IV.29.

¹¹ Come aveva insegnato Platone, facendo leva su un'altra fantastica etimologia, l'uomo è tale perché esamina, riflette su ciò su cui ha posto lo sguardo (*anathron ha opope*), cfr. Id., *Cratyl.* 399c.

¹² Da non confondere con l'astromantica, antica pratica divinatória che cercava di leggere nelle stelle un pronostico del futuro, in un rapporto unilaterale tra singola osservazione dell'astro ed evento, tra segno e presagio: «se il cielo si oscura, l'anno sarà cattivo», e così via. L'astrologia, infatti, deve avere alle spalle una scienza complessa, ha bisogno che il cielo sia già una mappa divisa in sezioni, ben ordinata. Come ogni vera arte, essa è applicazione di principi razionali. Per disegnare un tema natale, non basta infatti osservare un'eclisse, o il movimento di un singolo pianeta; occorre avere già a disposizione un cerchio zodiacale «inteso come costruzione matematica che consente di misurare lo spostamento del Sole e dei pianeti rispetto a 12 sezioni di 30 gradi ciascuna» (p. 15).

proccio astrologico stoicizzante, di cui troviamo esempi in Manilio e Vettio Valente. Approccio da cui in molti degli astrologi di epoca antica e tardo-antica presero le distanze. Dallo stesso Tolomeo, il quale stabilì d'affidare agli astri solo il ruolo di cause parziali «compatibili con i margini di indeterminazione propri delle materie terrestri e con l'autonoma iniziativa umana» (p. 10), a numerosi pensatori cristiani e neoplatonici, per i quali i corpi celesti si limiterebbero a fornire segni di eventi futuri, senza esserne causa vincolante.

Lo scontro tra queste diverse posizioni fu arduo. Per certi versi drammatico. In gioco, lo ripetiamo, era il ruolo dell'uomo nel mondo, la sua «tranquillità», il suo rapporto con il piano della provvidenza divina – se vogliamo, la sua stessa umanità (p. 61). Soprattutto, però, tale vicenda fu duratura. Essa non si esaurì infatti in età tardo-antica. Anzi, in seguito conobbe grandiosi e proficui sviluppi, investendo la cultura bizantina, diffondendosi poi in quella di lingua araba, per tornare infine di grande attualità nelle terre in cui si parlava latino, tra XII e XIII sec., grazie alle traduzioni dei trattati arabi. Ritorno tanto prepotente da incidere in profondità sulla cultura occidentale, almeno fino al Seicento inoltrato.

La fortuna dell'astrologia tra Medioevo ed età moderna non è stata però oggetto di studi d'insieme, tali da rendere un quadro accurato dei suoi sviluppi, delle sue connessioni con le altre scienze, della sua importanza per orientarsi in questo periodo di ridefinizione della carta del sapere Occidentale.

Da qui la rilevanza del libro di Ornella Pompeo Faracovi, *Lo specchio alto*, uscito nel 2012 per i tipi dell'editore Fabrizio Serra, il cui intento è proprio quello di colmare simile lacuna, o di iniziare a farlo¹³. Obiettivo, diciamo subito, raggiunto con successo, grazie a un lavoro filologico ed esegetico in cui l'attenzione per i dettagli non limita il respiro generale dell'opera.

Il volume si struttura in dodici capitoli, ognuno dei quali dedicato a un autore o testo cruciale di questa storia. Tessere che danno vita a un mosaico sfaccettato, in cui notizie delle biografie e delle bibliografie di cultori dell'astrologia più o meno noti, si trovano accanto a uno studio attento dei loro testi fondamentali e dei «termini» chiave del loro lessico. Particolarmente apprezzabile è il lavoro condotto sulle fonti, cui si accompagna un notevole sforzo interpretativo, che permette di delineare con ordine le principali correnti dell'astrologia latina, di individuare i nodi ancora da sciogliere, e di aprire nuove prospettive di ricerca.

Il merito più grande, a nostro avviso, risiede però nella capacità della Faracovi di mostrare l'intima connessione, in età rinascimentale, tra astrologia e pensiero filosofico (come suggerisce già il sottotitolo dell'opera). Cosa che fa di questo volume non solo un manuale essenziale per chi voglia capire di più della storia dell'arte di U-

¹³ Certo, non si tratta del primo contributo dell'autrice in tale direzione. In quest'opera, infatti, la Faracovi approfondisce, completa e corregge spunti presenti in uno studio precedente (Id. *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura occidentale*, Venezia 1996).

rania, ma anche uno strumento necessario per comprendere più in profondità i problemi di ordine speculativo propri di quest'epoca.

Il testo si apre con una premessa in cui vengono indagate le origini dell'astrologia genetliaca, la sua distinzione dalle tecniche astromantiche più antiche e la sua connessione con la scienza astronomica. Temi affrontati, più diffusamente, nel lavoro precedente della Faracovi sopra ricordato (cfr. n. 6). Superato questo vestibolo, si entra nel vivo del testo. Il primo capitolo è uno studio dello *Speculum astronomiae*, scritto composto intorno al 1260, il cui autore è stato considerato per lungo tempo Alberto Magno. Testo decisivo, perché si presenta quale bussola offerta al cristiano per orientarsi nel mondo variegato e curioso dei testi astrologici in lingua araba tradotti in quell'epoca. Sì, perché insieme ai testi di autentica astrologia, fecero il loro ingresso in Occidente, sotto la parvenza di opere di scienza celeste, anche libelli pericolosi – almeno per il buon cristiano –, in cui si trovavano descritte pratiche magiche di dubbia ortodossia, quando non veri e propri manuali di negromanzia. Lo *Speculum* traccia confini, separa lecito da illecito, documenta le diverse tecniche astrologiche, mostrando quali di esso siano compatibili e quali no con la dottrina cristiana – sebbene ammetta il ricorso alle immagini astronomiche, poi condannato dai maestri parigini, ovvero a quelle figure magiche costruite, «sotto influssi favorevoli, in un momento astronomicamente determinato», allo scopo di catturare potenze celesti (p. 27). Ritroviamo in quest'opera la distinzione tra

due forme di sapere relative allo studio del cielo. Una teorica e una pratica. La seconda, l'«apotelesmatica» di Tolomeo, viene definita dall'autore, con termine destinato ad avere grandissima fortuna, «astronomia giudiziaria»¹⁴. E con tale distinzione, a tornare è la questione relativa al ruolo da attribuire a questo secondo aspetto, quello non scientifico: in altri termini, occorre stabilire il peso effettivo dell'influenza astrale sulle cose materiali. Punto quanto mai delicato agli occhi di un cristiano, come si può ben immaginare. La soluzione dello *speculum*, come sottolinea l'autrice, combacia, in questo caso, con quelle, autorevoli e influenti, proposte da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino. La loro tesi, a grandi linee, è questa: i corpi celesti predispongono la natura dell'uomo, la inclinano verso certe passioni, la rendono più o meno irascibile, più o meno concupiscibile. Ma l'anima razionale può non seguirle, può resistere a esse, elevandosi al di sopra del piano passionale. È in questa «scelta» che si definisce il carattere morale della vita di ognuno, il suo essere buono o cattivo, sapiente o ignorante, uomo o bestia. L'astrologia si rivela tanto efficace perché in molti seguono ciecamente la loro stella (i.e. le loro pulsioni corporee), ne rimangono imprigionati, senza riuscire a rinunciare a essa. Ma il sapiente, affidata all'intelletto la guida, giungerà a «dominare le stelle», ovvero le proprie pas-

¹⁴ Là dove *iudicium* rende l'arabo *ahkam*. Si tratta di un esempio tra i più eclatanti di come il lessico dell'astrologia occidentale si ridefinisca a partire dal confronto con i testi arabi.

sioni, liberandosi dalla prigione del fato (pp. 25-26).

Come testimoniano simili prese di posizione, dunque, il dibattito relativo all'astrologia coinvolse le più grandi autorità dell'epoca. Ma la storia di quest'arte è fatta anche di personaggi meno noti, almeno ai non esperti. Come quel Guido Bonatti, autore di un'introduzione all'astrologia – il *Liber introductorius ad iudicia stellarum* (1277) – rivolto a un vasto pubblico di interessati, che conobbe grande fortuna editoriale, cui non si accompagnò però altrettanto apprezzamento da parte degli avversari del fatalismo astrale (lo attaccarono in molti, da Dante a Pico, sino a Campanella). O ancora quel curioso viaggiatore gentiluomo, il genovese Andalò di Negro, maestro in astronomia del Boccaccio. Figure cui la Faracovi dedica due bei profili (cap. II-III), in cui vengono analizzati anche gli aspetti più eterodossi dei loro studi astrologici (in particolare il loro ricorso alle tecniche dell'astrologia oraria).

Traghettoni da queste figure oltre i confini temporali del Medioevo, il quarto capitolo ci porta alla corte di Lorenzo de' Medici, dove l'astrologia tornò a giocare un ruolo di rilievo, in particolare nel cenacolo che si raccoglieva attorno alla figura di Marsilio Ficino, grande traduttore e divulgatore della sapienza platonica, e al contempo attento studioso del mondo delle stelle. L'interesse di Marsilio è testimoniato in numerose sue opere, ricche di riferimenti astrologici di varia natura, ora relativi al suo oroscopo personale (soprattutto nelle lettere), ora al rapporto tra provvidenza, fato e natura (v. la *Theologia platonica*), ora agli aspetti diagnostici propri

di quest'arte (v. il *De vita libri tres*). Numerosi, certo, ma non sempre coerenti, almeno in apparenza. Tanto da far pensare che il giudizio di Marsilio nei confronti dell'astrologia non sia rimasto sempre il medesimo. Ragione per cui si è potuto parlare di un'incoerenza e debolezza delle posizioni di Ficino sul tema (v. E. Weil), quando non di una loro vera e propria inconsistenza (v. D. P. Walker). A favorire simili valutazioni sono stati, in particolare, due scritti: l'incompiuta *Disputatio contra iudicium astrologorum* e la lettera *Quid sentiat de Astrologia*, indirizzata al Poliziano, testo nel quale lo stesso poeta di Montepulciano era giunto a riconsocere, con certo compiacimento, un ravvedimento di Marsilio (sebbene, come mostra la Faracovi, le parole di Ficino non lascino molto spazio a una simile interpretazione).

Per venire a capo di una faccenda tanto complessa, l'autrice sceglie l'unica via percorribile. Quella di una recensione e analisi complessiva dei riferimenti astrologici disseminati nelle opere di Ficino. Operazione che conduce a una conclusione su cui ci sentiamo di concordare pienamente. Quelle che sembrano ipotesi tra loro in contrasto si rivelano, in realtà, il riflesso di una diversa e innovativa applicazione, in sede di analisi degli oroscopi individuali, di una teoria unitaria e coerente, quella plotiniana degli astri-segni. Applicazione che consentirebbe, nei riferimenti astrali «di vedere altrettante cifre dei diversi aspetti dell'anima» (p. 68). Questo approccio, caratterizzato da un intreccio di motivi platonici (quello del demone toccato in sorte a ognuno di noi) e platonico-

cristiani (separazione tra piano provvidenziale e piano del fato), trasforma così l'astrologia in un sapere relativo all'anima. Conoscere la propria stella, per un uomo, significa fare più chiarezza su ciò che egli è «predisposto» a compiere. A lui spetta perciò seguirla, perché è solo consacrando ogni sforzo alla realizzazione del proprio destino che gli sarà possibile superarlo, che gli sarà cioè possibile uscire dall'orizzonte naturale, e trovare così, ormai libero dalle catene del mondo, la vera felicità. Se rettamente «seguita», dunque, la vocazione «fatale» di ognuno si trasforma in un percorso «provvidenziale». Questo il cuore dell'insegnamento astrologico di Marsilio, elaborato nel corso degli anni, ma mai sostanzialmente rigettato.

Si passa poi al capitolo che prende le mosse dall'ultima opera di Pico della Mirandola, l'altro filosofo di spicco della Firenze laurenziana. Si tratta del celebre attacco all'astrologia, sicuramente ispirato da Savonarola, lasciato incompiuto, e mandato alle stampe, in seguito a un lavoro di revisione da parte del nipote e di Giovanni Mainardi, nel 1496 (due anni dopo la morte del Mirandolano). Pubblicazione che, causa l'autorevolezza e la fama dell'autore, e la radicalità delle posizioni in essa sostenute, suscitò presto un gran polverone. Lo dimostrano le repentine repliche di Bellanti e del grande umanista Pontano, che criticarono l'opera su più fronti, giudicandola per nulla all'altezza della più promettente delle menti dell'epoca.

Evocando questa costellazione di autori ci troviamo già nella temperie del XVI secolo, in cui a caratterizzare il pensiero astrologico, seguendo la Faracovi, sarebbe un prepotente

movimento di ritorno a Tolomeo. A una visione, dunque, meno influenzata dalla magia ermetica e dalla mediazione araba, capace sia di allontanarsi dagli eccessi neoplatonici ficiniani, sia di ridonare all'astrologia la sua dignità e razionalità, sottraendola alle mani di indovini e ciarlatani di vario genere. In questo filone si possono annoverare nomi del calibro di Agostino Nifo e di Melantone, del già citato Pontano e di Cardano (cap. VII).

Certo, vi furono anche eccezioni. E di grande rilievo. Si pensi ad Agrippa di Nettesheim, e al suo tentativo di legittimare la magia astrale in veste cristiana (p. 122), ma soprattutto a Giordano Bruno (che rifiuterà in toto l'astrologia genetliaca, recuperando invece un diverso aspetto di quest'arte) e a Tommaso Campanella (cap. XI).

È proprio al Nolano, a nostro avviso, che sono dedicati i capitoli più affascinanti dell'opera della Faracovi. E forse i più importanti. In essi, infatti, l'autrice riapre una questione oscura del pensiero bruniano, legata sì all'astrologia, ma che presenta ricadute ben più ampie. Quella del significato e dell'esatta valenza delle diverse «immagini» astrali evocate da Bruno in un passo del *De umbris idearum* (e in seguito a una pagina del *De rerum principiis*). Rifacendosi all'antica sapienza di Babilonesi e Caldei, il Nolano ne enumera ben 83. 7 sono le immagini che rimandano alle virtù planetarie, 48 quelle che significano invece le virtù dei segni (i 12 segni zodiacali e le 36 figure che identificano le costellazioni extra-zodiacali), 28 quelle relative alle mansioni della luna. Per comprendere correttamente questi riferimenti, la Fa-

racovi propone una preliminare analisi della terminologia tecnica qui adottata – che più di una difficoltà ha presentato agli esegeti moderni –, passo necessario per indirizzare correttamente l'esegesi del testo. Il vocabolo chiave, in questo caso, è quello di *imagines*, termine da maneggiare con attenzione, dal momento che può sì descrivere, nel senso con cui qui lo usa Bruno, le immagini celesti (*imagines coelestes*), ovvero quelle figure che racchiudono, nei loro confini, gruppi di stelle fisse collegate tra loro (stabilite affinché nessuna stella «potesse sfuggire alla considerazione scientifica, e tutte potessero essere indicate univocamente, secondo ordine e numero», p. 128), ma anche le immagini astronomiche (*imagines astronomicae*), ovvero quelle figure «atte a trattenere la *virtus* impressa dai cieli» (p. 133), utilizzate per pratiche magiche.

La confusione tra queste due tipologie di immagini, afferma la Faracovi, si trova alla base di una spesso superficiale ed errata sovrapposizione tra astrologia e magia. Difficile sottolineare abbastanza l'importanza di questa affermazione. Essa, infatti, se tenuta quale presupposto delle ricerche sull'arte della memoria bruniana, consentirà di liberarsi dalle ingenuità di chi, sulla scorta di F. Yates, ha ricondotto quest'arte bruniana della memoria principalmente al campo della magia (p. 135), mancando così di comprendere la sua marcata valenza astrologica.

Fatta chiarezza su questo punto, l'autrice passa in rassegna gli altri riferimenti astrologici disseminati nelle opere di Bruno. Analisi che le consente di mettere in luce ciò che contraddistingue l'attitudine del Nolano nei

confronti dell'arte di Urania, ossia il suo interesse per quegli aspetti che permettono di decifrare il ritmo della vicissitudine delle cose, di cogliere «la ragione e il principio della virtù e dell'efficacia manifestate da ciascun tempo» (p. 129). Giacché «nella grandiosa prospettiva di un universo nel quale tenebre e luce, morte e vita si susseguono in un processo opposizionale, secondo il fato onnipotente e irrefragabile della mutazione, ciò che conta non è tanto individuare le condizioni di ogni singola esistenza, quanto piuttosto il nesso che collega l'una e l'altra vita, l'una e l'altra singola determinazione»¹⁵. Il suo è approccio filosofico, dunque, non scientifico, come spiega bene l'autrice, cui conviene qui lasciare ancora una volta la parola: «Quelle che guidano il suo percorso sono ragioni filosofiche, non astrologiche. Attengono da un lato alla concezione dell'esistenza individuale come momento di una *vicissitudo rerum* in cui essa perde la centralità assegnatale dai genetliaci; si riportano dall'altro lato alla valorizzazione del significato metafisico della ruota del tempo. Bruno sembra dunque passare in qualche modo attraverso l'astrologia, decostruendola e recuperando schemi più antichi di ordinamento, di successione temporale. Il suo è un cammino a ritroso, verso la fase germinale delle ricerche astrali mesopotamiche ed egizie ... Fedele ad una esigenza di ritorno ad una indagine astrale pre-telemaica, e forse persino pre-astrologica, ritrovata attraverso il frequente richiamo ai

¹⁵ O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri* cit., p. 258.

“Chaldaei” ma in verità figlia anche della più antica cultura egizia, in quelle figure celesti Bruno vedeva forse fin dall’inizio in primo luogo qualcosa d’altro: il loro originario essere figure, trasfigurazioni, metamorfosi del tempo» (p. 140).

Il volume si chiude con un dono per i cultori, o semplici appassionati d’astrologia. Lo studio degli oroscopi personali di Ficino, Cardano, Bruno e Campanella, in cui l’analisi degli astri diventa parte integrante delle biografie di questi grandi filosofi. A formare una piccola appendice iconografica sono poi quattro immagini. Sezione che si sarebbe desiderata più ampia e comprensiva.

In conclusione, il testo può essere accolto come un invito a un approccio allo studio dell’astrologia libero da pregiudizi che hanno viziato le ricerche in proposito, anche quelle condotte dagli studiosi più autorevoli. La speranza è che la sfida venga accolta, e che quest’opera possa rivelarsi, in futuro, quale un passo importante verso uno studio complessivo delle problematiche astrologiche nella cultura occidentale.

Raphael Ebgi
Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin

Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d’Abano, textes réunis par Jean-Patrice Boudet, Franck Collard et Nicolas Weill-Parot (Edizioni del Galluzzo: Firenze, 2013).

Il volume raccoglie gli atti del convegno internazionale svoltosi all’École Pratique des Hautes Études (IV^e section) il 29-30 ottobre 2006, dedicato alla figura e l’opera del medico astrologo Pietro d’Abano. Va detto subito che l’accoglienza all’interno della prestigiosa collana *Micrologus’ Library* delle recenti acquisizioni su questioni mediche, astrologiche e magiche legate alla speculazione dell’Aponense, mette a disposizione degli studiosi uno strumento utilissimo e indispensabile a chiunque voglia approfondire l’opera e il pensiero di uno dei più stimolanti e problematici pensatori del XIII secolo.

Dopo l’esauriente *Introduction* dei curatori, apre la raccolta un saggio di Graziella Federici Vescovini, con uno studio su *L’astrologie comme science théorique, rationnelle et autorisée dans le Lucidator de Pietro d’Abano*, volto ad illustrare il senso in cui debba intendersi la *scientia astrorum*, nelle sue partizioni interne di *scientia de motibus* e *scientia de iudiciis*. Conferire statuto epistemologico all’*astronomia/astrologia*, considerata al contempo come *ars*, costituisce uno degli obiettivi privilegiati del *Lucidator dubitabilium astronomiae* del filosofo aponense. La chiave per comprendere le argomentazioni di Pietro va ravvisata – rileva la studiosa – nel ricorso che Pietro fa alla triparti-

zione del sapere elaborata nel VI libro dell'aristotelica *Etica a Nicomaco*, contaminandola con nozioni tratte dai primi due capitoli della *Metafisica* avicenniana e dal *Liber definitionibus* di Isaac Israeli.

Uno dei principali problemi inerenti alla definizione stessa di *scientia astrorum* verteva proprio sulla sua pretesa di costituirsi come *scientia* aristotelicamente intesa, orientata sull'universale e il necessario, motivando l'apparente contraddizione per cui gli oggetti di cui si occupa – nelle sue partizioni interne di *scientia de motibus* e *scientia de iudiciis* – si rivelano appartenere al mondo della contingenza e del particolare. Da Avicenna Pietro importa l'idea secondo cui particolarità ed universalità dipendono, nell'atto della conoscenza, dall'atteggiamento del soggetto conoscente, dal suo porsi, cioè, *ex parte intellectus* ovvero *ex parte rei*. Assunto che l'oggetto di ogni scienza è sempre l'*ens commune*, la *consideratio* dell'intelletto lo può cogliere rispetto alla materia particolare o a quella comune, per poi studiarne le passioni e le proprietà. L'ambito fisico – all'interno del quale si collocano medicina e *astrologia* – considera l'ente in movimento, secondo una duplice prospettiva che implica un valore temporale: l'*ens futurum* sarà il *subiectum* dell'*astrologia/astronomia*, mentre l'*ens iam perfectum* riguarderà il medico. È pur vero che il corpo umano è caratterizzato dalla sensibilità e corruttibilità, così come il cielo agisce sulle *res* del mondo sublunare, le quali anche sono segnate da tali caratteri; ma il medico e l'astronomo non considerano i loro oggetti in se stessi, bensì rispetto a determinazioni che comprendono i due aspetti di

corruttibile e incorruttibile; tali determinazioni sono il *sanabile* per la medicina, l'*applicabile* per l'astronomia/astrologia.

Vescovini fa notare, poi, come la strategia argomentativa adottata da Pietro per chiarificare il rapporto che si instaura tra *ars* e *scientia* faccia riferimento alla discussione elaborata dallo Stagirita nel VI libro dell'*Etica a Nicomaco*, a proposito delle *virtutes* dell'anima umana. *Ars* e *scientia* devono essere considerate entrambe come disposizioni (*habitus*) pratiche alla verità razionale e si distinguono in quanto la prima riguarda l'oggetto *in fieri*, la seconda il medesimo oggetto *in facto esse*. All'interno di queste coordinate concettuali, *astrologia* e *medicina* si qualificano entrambe sia come *scientiae* che come *artes*, a seconda del modo in cui le concepisce l'intelletto.

Concentrandosi sull'*astrologia*, Vescovini dimostra la decisa distanza che la separa dalle arti divinatorie e magiche. Quando nelle opere dell'Aponense si accredita la funzione delle *imagines* astrali, con questo termine bisogna intendere le figure astronomiche della tradizione tolemaica, del tutto distinte, per natura ed operatività, da quelle che affollano i testi ermetici. Ciò risulta particolarmente evidente proprio se si pone mente al concetto di *applicatio*, implicante una causalità naturale che non ha nulla in comune con la magia astrale ermetica e salomonica: “pour Pietro, les astres, les images des constellations, les planètes avec leurs aspects, ne sont ni des dieux mineurs, ni des démons, ni des intelligences divines, mais ils sont [...] des principes de mouvement” ossia delle *causae mediae*, esclusivamente fisiche e naturali (p.

14). Ne deriva che anche l'uso che il medico fa delle immagini celesti, non ha nulla di cerimoniale, limitandosi di fatto a scegliere il momento favorevole per la somministrazione di un farmaco; in altri termini, si tratta di una pratica di *electio*, che rientra nel quadro dell'*astrologia* tolemaica, senza alcun riferimento a spiriti planetari.

Nel *Conciliator* il sistema delle cause astrali è esposto in forma molto chiara: al di là dell'unica causa soprannaturale costituita dalla volontà divina, non vi sono che cause naturali, nel cui ambito rientrano anche quelle celesti. Queste ultime si suddividono secondo una triplice modalità: universali (dipendenti dal moto dell'ottava sfera) riguardanti la storia dei popoli e delle religioni; generali (derivate dalle 48 *imagines*, cioè figure delle costellazioni), che influenzano la vita di città e regioni; individuali (legate alla *nativitas*, o tema natale), che si applicano sugli individui. Quanto alla natura del loro *influxus*, Pietro puntualizza che i corpi celesti agiscono *effective*, vale a dire che la qualità della loro azione sulle sostanze sublunari può essere considerata solo *a posteriori*, partendo dall'osservazione degli effetti da essi prodotti, da cui si può congetturare la *complexio* di ciascuno.

Le conclusioni cui perviene Vescovini sono illuminanti per la comprensione della natura e limiti della *scientia astrorum*, e non soltanto in Pietro d'Abano. Con i suoi lavori pionieristici, la studiosa ha tracciato la via da seguire per una più corretta comprensione dei rapporti fra due tradizioni, la tolemaica e l'ermetica, di cui il presente contributo dà un saggio di grande valore. Seguendo i suoi

suggerimenti, sarebbe auspicabile confrontare le questioni di carattere astrologico contenute nel *Lucidator* e nel *Conciliator* con alcuni passaggi dell'*Expositio*, in cui Pietro sembra non così impermeabile ad influenze di tipo ermetico.

Il contributo di Nicolas Weill-Parot (*Pietro d'Abano et l'occulte dans la nature: Galien, Avicenne, Albert le Grand et la differentia 71 du Conciliator*) chiarisce molto bene il senso che l'Aponense attribuisce all'*occultum* nella sua opera, dove esso è connesso con la questione della *forma specifica* di avicenniana memoria. L'autore precisa sin da subito che l'"occulto" di cui si tratta è qualificabile come "occulte naturel", da intendersi come "l'ensemble des phénomènes observables dont la cause est considérée comme incon nue et qui sont explicables par le propriétés occultes" (p. 21). L'analisi si sposta, così, alle qualità la cui origine non può essere estrapolata dalle proprietà dei quattro elementi sublunari, nemmeno come risultante di una loro mescolanza. *Occultum* diviene, nell'accezione accolta dagli autori medievali, sinonimo di "nascosto", "non ancora svelato", non nel senso di un alcunché-da-svelare, che lo assimili al "segreto", bensì – come specifica acutamente Weill-Parot – come una realtà positiva dotata di una sua consistenza ontologica. Nel rintracciare l'origine di tale concezione, lo studioso illustra la dottrina della *forma specifica* esposta da Avicenna nel suo *Canone*, partendo dalle riflessioni galeniane sulle virtù di alcuni rimedi non suscettibili di essere ridotte alla loro complessione elementare. Nata, quindi, nel quadro di una medicina "empirica", la dottrina della

forma specifica sive totius acquisisce un significato che travalica i confini della scienza medica, compensando una carenza esplicativa inammissibile in una descrizione totalizzante del mondo: l'inesplicabile – suggerisce lo studioso – diventa occulto per impedire la soluzione di continuità in un ragionamento filosofico e scientifico.

Nella settantunesima *differentia* del *Conciliator*, Pietro d'Abano pone la questione “se la forma specifica, detta sostanza intera della cosa, sia sostanza”, giungendo infine alla *resolutio* che la forma specifica si riduce ad una proprietà accidentale della cosa. Dopo aver menzionato le diverse soluzioni proposte dagli *antiqui* per dar ragione delle proprietà straordinarie di alcune *res* (una fonte assai significativa è rappresentata dal *De mineralibus* di Alberto Magno), Pietro, riecheggiando i *Canones* dello pseudo-Mesue, propone la *solutio* per cui la forma specifica risulta da una duplice radice, l'una terrestre (la *complexio*), l'altra celeste (l'*influxus* astrale). A partire dagli esempi forniti dal testo, Weill-Parot distingue quattro tipologie di fenomeni occulti: le virtù terapeutiche dei semplici e delle pietre, non riconducibili alle qualità elementari; l'attrazione che un magnete esercita sul ferro quando non è caldo; la presenza di figure particolari incise naturalmente in certe pietre; le immagini astrologiche.

Le argomentazioni svolte dall'Aponense per confutare la sostanzialità della forma specifica mettono in luce gli equivoci che sorgono qualora si voglia far leva sull'indimostrabilità del *quod quid est* a fronte di una dimostrabilità degli accidenti. Le proprietà della sostanza sono note mediante gli

effetti che esse realizzano; ma queste virtù non sono edotte dalla materia, quanto piuttosto da un agente esteriore, individuato ora nel corpo celeste, ora in un intelletto *dator formarum*, ora nel Primo Motore.

Agli occhi del filosofo di Abano – spiega Weill-Parot – questi inconsistenti tentativi di soluzione nascondono un'ignoranza *strutturale* dell'uomo, la cui conseguenza immediata si esprime nel sentimento di meraviglia: è proprio lo stupore che gli uomini provano di fronte alle *virtutes occultae* a qualificare le *res* di cui ne sono dotate come *mirabilia*. Come rileva lo studioso, “le domaine des *mirabilia* est plus large que celui de l'occulte naturel”, affermazione che trova una conferma nello stesso *Conciliator*: citando esplicitamente il *De interioribus* di Galeno, Pietro d'Abano mostra un atteggiamento filosofico che travalica la mera *curiositas*, invitando il lettore a considerare il meraviglioso in fenomeni naturali che sfuggono all'occhio del profano; riecheggiando il *De viribus cordis* avicenniano, Pietro insiste sugli effetti suggestivi di rarità e straordinarietà, che fanno perdere di vista l'azione di proprietà tanto mirabili quanto frequenti, come quelle del fuoco che, ad un'attenta considerazione, sono degne di un'*admiratio* anche maggiore rispetto a fenomeni occulti come l'attrazione del magnete.

Al tema della *praecantatio* è dedicato il contributo di Béatrice Delaurenti (*Pietro d'Abano et les incantations. Présentation, édition et traduction de la differentia 156 du Conciliator*). Caso performativo dell'uso della parola, l'*incantation* è definita dalla studiosa come “une suite de mots à prononce

oralement, qui se déploie sans que l'interlocuteur soit toujours clairement désigné, et qui s'engage dans la réalisation d'un effet concret" (p. 39). Considerata ora come pratica efficace e raccomandabile, ora come residuo di superstizione magica, la *praecantatio* costituiva oggetto di disputa tra i medici medievali. Pietro d'Abano destina alla questione un'intera *differentia* del *Conciliator*, la 156^a, concentrandosi sull'esame delle cause in virtù delle quali la *praecantatio* risulta efficace nella terapia medica; si tratta, come specifica la studiosa, di un'analisi che "n'a pas d'équivalent dans la littérature médicale du Moyen Âge" (p. 40).

Dopo una breve ma opportuna riflessione lessicologica sul termine *praecantatio*, che nell'uso fattone da Pietro si estende su un ampio campo semantico che va dalle pratiche incantatorie a quelle liturgiche, dalla consultazione astrologica alle formule che oggi definiremmo di suggestione, Delaurenti illustra l'*argumentatio* seguita dal medico di Abano nella predetta *differentia*. Scartata l'eventualità che la parola possieda un potere *in quantum ipsa*, si procede a suggerire le possibili cause della sua efficacia. Dopo aver scartato quelle più diffuse nella letteratura scientifica medievale, tra le quali domina quella che fa appello all'intervento dei demoni, liquidata come degna di uomini mediocri e di *vetulae*, l'Aponense approda ad una concezione naturalista che chiama in causa l'anima umana, la sua disposizione e la *confidentia* riposta dal malato nelle capacità e nel prestigio del medico; spiegazione che trova dei precedenti – come la studiosa non manca di rilevare – nel *De physicis ligaturis*

del medico cristiano siriano Costa ben Luca, nelle *quaestiones Salernitanae* e nell'*Epistula de secretis operibus et de nullitate magiae* attribuita a Ruggero Bacone.

Delaurenti menziona un passaggio della *differentia* in cui Pietro riporta l'aneddoto di un uomo salvato dal dolore alla gola provocatogli dall'aver ingerito una lisca di pesce: la paradossalità della formula impiegata dal medico provoca infine una sonora risata che espelle la causa del male. Ciò introdurrebbe – suggerisce la studiosa – un elemento di accidentalità al potere della *praecantatio*, per lo meno in alcuni casi, e potrebbe essere interpretato come spia di un atteggiamento scettico dell'autore del *Conciliator*. Al di là di questa cursoria riflessione, il motivo dominante dell'intera trattazione resta quello già anticipato: "Pietro d'Abano défend une conception naturaliste de la *praecantatio*" (p. 50).

Quanto detto sinora funge da introduzione agli *Annexes, pars maior* del contributo di Delaurenti, consistenti nella edizione e traduzione francese della *differentia* 156.

La durata della vita: humidum radicale, medicina e astrologia nel Conciliator di Pietro d'Abano è l'oggetto di indagine di Giovanna Ferrari. L'*humidum radicale*, sostanza presente in tutti gli esseri viventi, sorta di combustibile del calore umano e dunque legata al ciclo di invecchiamento e morte, era argomento molto dibattuto nelle Università e rappresentava oggetto di riflessione tanto in ambito medico quanto teologico. Come rileva la studiosa, dubbi sussistevano sulla sua origine e sul ruolo preciso assunto nella fisiologia, già a partire dalla descrizione fornita da Avicenna nel suo *Canone*, non priva di

delicate aporie. Interrogarsi sull'origine dell'umido radicale, sulla possibilità di restaurarlo con l'alimentazione e su una sua manipolazione finalizzata alla *prolongatio vitae* sono le tre domande che suscitano l'attenzione dei pensatori medievali. Tra questi ultimi figura anche Pietro d'Abano, la cui analisi si estende per tre *differentiae* del *Conciliator* (111, 112, 113). Nella prima, dedicata alle interazioni tra calore naturale e *humidum radicale*, l'esame si allarga alla questione della sua generazione e al modo in cui si consuma nel corso della vita. Ferrari si sofferma sul percorso che conduce dalla *virtus informativa* – assimilabile alle potenze celesti – fino alla formazione del calore innato, generato dalla confluenza di calore igneo elementare e calore celeste, e a cui l'umido radicale fornisce nutrimento. Questo processo è il principale responsabile dell'esaurimento dell'umido radicale, che conduce infine all'invecchiamento ed alla morte naturale.

La *differentia* 112 si pone come obiettivo proprio la ricerca di eventuali metodi per restaurare l'umido radicale. L'Aponense abbraccia l'opinione di una restaurabilità resa possibile dalla conversione dell'*humidum nutritivum* in *radicale*, sulla base anche delle indicazioni proposte nel galeniano *De tabe*, da lui stesso tradotto in latino. L'idea di una *prolongatio vitae* non deve tuttavia condurre ad esiti irrealistici, perché il nuovo umido formato risulterà sempre più acquoso e quindi progressivamente meno vigoroso.

Quest'ultima riflessione funge da elemento connettivo con la *differentia* seguente, la 113, nella quale il problema della morte fi-

siologica si interseca con questioni che chiamano in causa il delicato rapporto tra le due *scientiae* dell'astrologia e della medicina, dal momento che la possibilità di prolungare la vita, di pertinenza del medico, andrebbe ad inficiare il lavoro dell'astrologo nella sua pretesa di individuare i significatori della durata della vita stessa. La soluzione proposta dal medico di Abano fa perno sulla ineluttabilità della morte da un lato, e sulla capacità di ritardarne il momento dall'altra; è in questo spazio, seppur ristretto, di intervento che astrologia e medicina trovano un punto di conciliazione: se il medico, infatti, può restaurare l'umido radicale e conservare il calore innato con diversi procedimenti – agendo sulla causa materiale – l'astrologo, dal canto suo, opera sulle cause formali, sia fornendo indicazioni sugli influssi negativi dannosi alla vita, sia sforzandosi di stornarne gli effetti. Pertanto – come sottolinea la studiosa – entrambi “devono collaborare allo scopo di rendere migliore e più lunga la vita, occupandosi rispettivamente di preparare la materia e di perfezionare la forma” (p. 123). Queste conclusioni fungono a loro volta da premesse per una riflessione più ampia, che investe lo statuto epistemologico stesso della *scientia astrorum*. Acutamente Ferrari osserva che “la posta in gioco è più complessa [...]: difendere la certezza assoluta delle previsioni astrologiche si rivelerebbe incompatibile con le finalità della medicina” (p. 125). La stessa fattibilità della *retardatio mortis* obbliga logicamente a definire quella dell'*astrologia* una certezza relativa e tutt'altro che determinante. Quanto più si approssima alla varietà e mutevolezza del mondo sublunare,

tanto maggiore apparirà il valore indicativo e congetturale delle previsioni *iudiciales*.

Il contributo di Chiara Crisciani (*Pietro d'Abano, alchimia e alchimisti*) apre uno squarcio nell'opera medica di Pietro d'Abano, attraverso il quale si accede ad un'inedita riflessione, quella concernente i rapporti tra il pensiero dell'Aponense e la tradizione alchemica. Riferendosi alle fonti tardo-medievali e rinascimentali da cui ha attinto la storiografia per ricostruire la fisionomia intellettuale del filosofo di Abano, Crisciani fa giustamente notare che, a dispetto dell'immagine di "mago" e "negromante", quella di un Pietro "alchimista" non trova alcuna menzione o riferimento. Bisogna attendere il XVIII secolo per avere notizia di un accostamento dell'autore del *Conciliator* con le ricerche alchemiche, e il 1825 per leggere nella novella di Ludwig Tieck, intitolata *Pietro von Abano. Eine Zaubergeschichte*, la *fabulosa* rappresentazione di una trasmutazione dal morto al vivo, eseguita proprio da Pietro sotto la guida di un nano diabolico sul corpo di una giovane fanciulla. D'altro canto, risulta chiaro che "non c'è nel *Conciliator* una *differentia* che determinatamente ed esplicitamente tratti di alchimia" (p. 139), nonostante quest'ultima attirasse l'attenzione dei medici per lo meno sotto gli aspetti della sua *utilitas* (e dunque, implicitamente, sulla reale efficacia dei prodotti alchemici) e del suo statuto epistemologico. E se è vero che in diversi casi nell'opera dell'Aponense la *quaestio medica* rinvia a problematiche comuni anche all'ambito alchemico, è un fatto che "i suoi punti di rife-

rimento e i suoi testi di appoggio non rinviano all'ambito alchemico" (p. 139).

Ciononostante, Crisciani, attenta lettrice del *Conciliator*, individua quei luoghi testuali che consentono di riconoscere in Pietro un pensatore tutt'altro che digiuno dei concetti e dei procedimenti alchemici, che egli presenta nella parte dell'opera in cui si trattano questioni pertinenti alla medicina pratica, sebbene i suoi riferimenti si limitino al solo ambito dell'alchimia metallurgica, alla quale viene riconosciuto lo *status* di *ars operativa*, garantito sia da un sostrato teorico, sia anche da una *pars practica* diretta da una sicura *ratio*. Un indizio in questo senso è costituito dalla *differentia* 151 dedicata all'argento vivo nella quale, nonostante manchi una considerazione approfondita degli aspetti più propriamente operativi, viene proposta una corrispondenza analogica tra pianeti e metalli che rivela, anche sul piano del linguaggio e nelle scelte lessicali, una familiarità con i testi alchemici. La stessa trattazione dell'argento vivo si connette alla controversia suscitata dalla discrepanza tra Geber ed Aristotele per quanto riguarda il numero dei metalli; Pietro concilia le due posizioni introducendo una duplice concezione del metallo, fondata sulla ambigua natura sulfurea ed acquosa che lo qualifica come *mixtum in fieri*, soggetto ad un processo di progressiva digestione dell'umido da parte dello zolfo, cui corrisponde una sempre maggiore consistenza dell'argento vivo.

Le restanti due *differentiae* connesse a tematiche alchemiche, la 178^a (dedicata alla teriaca) e la 219^a (relativa ai farmaci risolutivi) assumono un tono più generico. Nondime-

no, un interesse particolare è suscitato dalla diversa declinazione in cui viene inteso il rapporto *ars/natura* nei due casi; mentre per quanto riguarda la teriaca l'*imitatio naturae* è considerata possibile ed efficace, parlando della produzione di farmaci risolutivi Pietro limita la possibilità della permutazione alchemica ai soli accidenti: “le procedure alchemiche, se pur possibili, ci risultano per lo più ignote quanto alle loro cause; se qualcosa si realizza sarà piuttosto per caso e per *inspiratione divina quam artis sapientia*” (p. 149). È qui che si rivelano i limiti della dimestichezza con i principi alchemici da parte dell'Aponense, il quale – evidenzia Crisciani – non opera la dovuta distinzione tra il processo unitivo e compositivo della *fermentatio* e quello scompositivo della *distillatio*.

Nel tentativo di riassumere la concezione che Pietro ha dell'alchimia, la studiosa si rivolge in conclusione al *Lucidator*, citando un passo che risulta alquanto ambiguo e dissonante con quanto detto sin qui. L'interrogativo che Crisciani lascia aperto – ma al quale fornisce una possibile via risolutiva proponendo una diversa punteggiatura, e dunque una diversa possibile lettura – si propone come stimolo ad ulteriori approfondimenti e contribuisce a suscitare quella “sana” *curiositas* che dovrebbe sempre caratterizzare l'impegno dello storico della filosofia.

Tra le opere dell'Aponense forse quella che ha suscitato – e suscita tutt'ora – i maggiori problemi di collocazione e interpretazione è l'*Expositio* sui *Problemata* pseudo-aristotelici, anche a causa della confusione e dei numerosi equivoci che si sono addensati

attorno ad essa. Su tali questioni fa il punto Maaïke van der Lugt, con un'analisi su *Genèse et postérité du commentaire de Pietro d'Abano sur les Problèmes d'Aristote. Le succès d'un hapax*. Il senso di quest'ultimo termine – spiega lo studioso – risiede nell'approccio del tutto innovativo – tanto dal punto di vista formale quanto da quello contenutistico – dell'opera di Pietro d'Abano, rispetto alle precedenti e coeve trattazioni del testo pseudo-aristotelico. Già la determinazione del luogo, della data e delle circostanze della redazione dell'*Expositio* si presenta tutt'altro che piana. Riassumendo gli studi più recenti sull'argomento, van der Lugt chiarisce, innanzitutto, che, contrariamente a quanto ritenuto fino a non molti anni or sono, “Pietro n'è [...] eu accès au texte grec”, e non può quindi essergli attribuita la traduzione dei *Problemata physica* di Aristotele, a dispetto di una perdurante *misconception* storiografica che leggeva il viaggio del medico di Abano a Costantinopoli come finalizzato al recupero del testo greco. Il riferimento di Pietro è costituito esclusivamente dalla traduzione di Bartolomeo da Messina. È fuor di dubbio che il viaggio a Costantinopoli abbia avuto una qualche ruolo nel rimaneggiamento dell'*Expositio*, ma una precisa valutazione in merito è difficile, se non impossibile. Altrettanto arduo è stabilire il peso che l'opera ha avuto nella condanna postuma del suo autore.

Sul piano dei contenuti, van der Lugt chiarisce che il modo di procedere del commentario ai *Problemata* articolato in *dubitabilia* non è del tutto assimilabile alle forme della dialettica scolastica, perché non sempre si

giunge ad una *determinatio* risolutiva. La natura decisamente non omogenea dell'opera pseudo-aristotelica non consente di ricondurre il testo ad un quadro esplicativo globale, con il conseguente paradosso che “*les Problèmes d’Aristote ne remplissent pas les critères aristotéliens du savoir scientifique*” (p. 168). L'opera, nella sua struttura, si mostra refrattaria ad ogni tentativo di inquadrarla secondo i criteri generalmente adottati per gli scritti filosofico-scientifici del periodo scolastico. La stessa scelta di esordire con problemi di carattere medico sembra contraddire il naturale percorso scolastico che presuppone a questa scienza la formazione nelle *artes liberales*, alle quali viene riservata nell'*Expositio* la seconda parte. D'altro canto, Pietro non segue nemmeno il percorso della triade galeniana *res naturales/non naturales/ contra naturam*, accolto invece da molti medici. Del resto, non potrebbe essere altrimenti, data la più ampia caratterizzazione semantica del termine “natura” quando esso è riferito all'insieme dei *subiecta* affrontati nei *Problemata*, un'opera che si estende – come dichiara Pietro nel Prologo – “pene circa unamquamque artem et scientiam”. Sono appunto queste evidenti difficoltà a fornire la spiegazione della singolarità del lavoro dell'Aponense al suo tempo.

Van der Lugt si sofferma anche sull'influenza del commentario di Pietro, rilevando che, nonostante l'esistenza nel XIV secolo di altre opere simili, l'*Expositio* “reste ce pendant, pendant tout le Moyen Âge et au-delà, le commentaire de référence” (p. 174). La parafrasi dell'Aponense diviene, a partire dalla fine del Trecento, la base sulla quale

vengono effettuate nuove traduzioni. Questi commentari, però, acquisiscono sempre più un tono divulgativo, perdendo quel senso di problematicità che caratterizzava il testo di Pietro ed orientandosi verso una forma didattica conchiusa ed esaustiva. La tendenza alla ipersemplicificazione condurrà, infine, ad esiti molto lontani tanto dal testo dell'*Expositio* quanto da quello dei *Problemata* stessi, dando luogo a compilazioni a carattere divulgativo e di ridotto spessore filosofico.

Ritornando nelle conclusioni del suo interessante contributo sulle ragioni della unicità dell'*Expositio* nel quadro della cultura filosofica del tempo, van der Lugt mette in luce l'ambiguità dello statuto epistemologico dei *Problemata* che, per struttura e contenuto, “font violence à la définition aristotélienne du savoir scientifique” (p. 179), ciò che spiega la loro (e *per consequens* dei commentari) progressiva assimilazione ai testi medici, con i quali trovano annessi e trasmessi.

Sulla fama di Pietro d'Abano come medico, mago e filosofo nel XIV secolo cerca di far luce Joël Chandelier (*Pietro d'Abano et les médecins: réception et réputation du Conciliator en Italie dans les premières années du XIV^e siècle*). Lo studioso rileva subito che il successo dell'autore del *Conciliator* presso i suoi contemporanei non trova attestazioni, come invece ci si aspetterebbe: i primi documenti elogiativi nei suoi confronti – una statua situata nel Palazzo della Ragione di Padova e la lunga citazione riportata da Michele Savonarola nel suo *Libellus de ornamentis Paduae* – risalgono al XV secolo. Nelle opere dei medici bolognesi allievi di Taddeo Alderot-

ti, negli anni immediatamente successivi alla morte dell'Aponense, non si fa alcuna menzione del *Conciliator*, il cui primo richiamo esplicito si legge nella seconda redazione del commentario al *Canone* di Avicenna composta da Gentile da Foligno nel 1340 (nella prima redazione, databile al 1320, il riferimento non è esplicito), dove a proposito di una questione medica lo scritto del medico di Abano viene ricordato per la sua posizione contraria a quella assunta dall'autore del commentario. In un altro commentario al medesimo scritto avicenniano redatto da Dino del Garbo, allievo di Taddeo Alderotti, nel 1325, si trova un'esplicita citazione del *Conciliator* nella questione riguardante la *reductio medicinarum ad actum*; anche in questo caso, la soluzione proposta dal medico di Abano viene ricordata per essere aspramente criticata, tanto da meritare piuttosto il nome di *Corruptorium* che non quello di *Conciliatorium*. A queste dichiarazioni fa eco Gentile da Foligno, quando nel 1340, nelle *Questiones et tractatus extravagantes*, a proposito della indagine sulle cause del dolore definisce "rudia" le riflessioni svolte su tale *subiectum* da Pietro d'Abano. È dunque evidente per Chandelier che "la légende d'un Pietro d'Abano adulé par ses contemporains ne résiste pas à l'analyse des teste", anzi "les médecins italiens n'ont pas hésité à le critiquer [...] dans des termes très durs" (p. 193). Lo studioso interpreta questa dichiarata ostilità nei confronti dell'Aponense come il risultato di una concorrenza tra università e *studia*. D'altro canto, adottando un approccio differente che tenga conto delle menzioni del *Conciliator* in senso quantitativo, si perviene

alla conclusione che l'opera non ha alcun posto privilegiato negli scritti coevi. Qualora, invece, ci si rivolga alla tradizione manoscritta e a stampa (la lista dei manoscritti e delle edizioni a stampa fino al 1565 è riportata in appendice al saggio), non si può non rilevare una significativa diffusione dell'opera dell'Aponense, che si fa ancora più consistente nei secoli XV e XVI, soprattutto per quanto concerne le edizioni a stampa.

Volendo rintracciare le ragioni alla base del precoce rifiuto del *Conciliator*, Chandelier le individua nell'originalità della trattazione del medico di Abano in un quadro in cui l'istituzionalizzazione della disciplina lasciava poco spazio ad una ricerca orientata per larga parte ad individuare i nessi tra astrologia e medicina: nella pretesa di rivendicare l'autonomia della loro scienza, i medici legati all'insegnamento universitario prediligevano il confronto con il *Canone* avicenniano, che concedeva margini molto ristretti al valore dell'*astrologia*.

Con il suo contributo su *Le De venenis De Pietro d'Abano et sa diffusion*, Franck Collard ci offre un autorevole esempio di come la traduzione di un testo non sia di per sé testimonianza sufficiente di una sua diffusione e fortuna. Lo studioso prende in esame due traduzioni francesi del *libellus* dell'Aponense, la prima manoscritta, datata 1402, opera di un non meglio identificato Oger, frate carmelitano; la seconda contenuta in un testo a stampa del 1593, il cui traduttore si chiama Lazare Boet. Collard illustra i differenti modi in cui le due traduzioni si rapportano al testo latino, sia dal punto di vista della resa linguistica, sia da quello della

fedeltà di contenuto; osservazioni scaturite esclusivamente da un giudizio estrinseco, poiché entrambe le traduzioni mancano del prologo del traduttore. Ciò che emerge da questo confronto è una rilevante difformità, addebitata in gran parte alla diversa formazione dei due traduttori, ma anche al diverso *milieu* culturale in cui sono state scritte. Il frate carmelitano dimostra una scarsa familiarità con il pensiero medico; la sua traduzione si limita ad assicurare il destinatario, il governatore di Genova Boucicaut, sulle insidie dei veleni. Ciò spiega il suo atteggiamento ossequioso nei confronti dell'originale latino, che egli rende senza intervenire criticamente, trincerandosi dietro formule e omettendo interi passi di carattere più teoretico, semplificando o, al contrario, parafrasando nel caso di mancanza di equivalenti linguistici francesi dei termini latini. Collard ritiene che “plus encore que l'quipement lexical, c'est l'armature intellectuelle du traducteur qui paraît très insuffisante face à la pensée du Grand Lombard” (p. 220).

Di tutt'altro tono la traduzione di Boet. Innanzitutto – nota lo studioso – nel tempo che separa le due traduzioni la lingua francese aveva avuto modo di arricchirsi lessicalmente, grazie ad una vasta produzione di materia medica; inoltre, lo stesso traduttore manifesta una certa competenza sull'argomento, come si evince dalla maggiore comprensione del pensiero dell'Aponense. Si può ipotizzare, verosimilmente, che Boet avesse a disposizione dei testi di qualità superiore rispetto a quelli utilizzati dal frate carmelitano; ma il fattore di maggior divergenza fra le

due traduzioni è costituito dal procedimento seguito nella resa in francese: Boet si rivela più rispettoso dell'originale e all'occorrenza è in grado di forgiare neologismi che evitano approssimate circonlocuzioni. E nonostante le attitudini speculative dichiaratamente superiori rispetto a quelle di Oger, Boet stesso tradisce in più punti l'originale, specialmente sotto l'aspetto stilistico.

Quando si passa a valutare il contributo che i due testi hanno dato alla diffusione dell'opera di Pietro d'Abano, il dislivello tra le due traduzioni diviene irrilevante. Sia giustificato alla luce della reticenza dei medici di fronte al volgarizzamento della loro scienza, ovvero per altre ragioni da esaminare, ciò che conta nella prospettiva assunta dallo studioso è la non-corrispondenza fra traduzioni in volgare e fortuna del testo.

La Compilatio phisionomiae de Pietro d'Abano è il testo a cui Danielle Jacquart riserva la sua attenzione. La più antica trascrizione dell'opera si trova in un manoscritto, il Lat. 16089, dal carattere composito, i cui testi sono legati da interessi connessi agli ambiti della profezia, dell'astrologia e della magia. Un primo rilievo riguarda un'anomalia riscontrata nel testo, che potrebbe far pensare ad una duplicità di modelli di cui disponeva il copista del manoscritto citato. D'altronde, è lo stesso Pietro a darci notizia di una duplice redazione dell'opera, perché la prima, indirizzata al capitano generale di Mantova Bardellone de Bonacossi, era finita nella mani di un non meglio identificato “sceleratus”.

Rispetto agli altri trattati medievali sull'argomento, la *Compilatio* di Pietro insi-

ste particolarmente sullo statuto di scienza della *phisionomia*, fondato su due tipi di cause, quella celeste che rinvia al discorso astrologico, e quella naturale, connessa alle teorie della generazione. Jacquart sottolinea come l'opera risenta inevitabilmente delle recenti condanne parigine del 1277, tra le quali l'articolo 207 è palesemente indirizzato a censurare l'opinione secondo la quale le cause superiori ed inferiori intervengano alla nascita a suscitare nell'anima e nel corpo un'inclinazione verso determinate azioni; una condizione che Pietro d'Abano non poteva ignorare. Il discorso sulle reciproche modificazioni che hanno luogo tra anima e corpo si sforza di restare confinato entro i limiti della natura, senza sfociare nei rischiosi domini della libertà individuale; ecco perché Pietro, pur riconoscendo la parte che all'astrologia spetta nell'indagine sulle cause dei comportamenti umani, ribadisce la sua dimensione di scienza concernente i fenomeni che accadono "per lo più" (*ut plurimum*).

L'approfondimento di quest'ultimo punto è sviluppato nella terza parte dell'opera, senza dubbio quella che esibisce la maggior pregnanza speculativa, volta ad indagare le cause universali sulle quali si fonda la fisiognomica. Si tratta di un nucleo teoretico la cui origine si pone nel noto passo del *De generatione animalium* aristotelico, in cui si postula l'esistenza di uno spirito insito nello sperma e della *virtus informativa*, chiamata anche *intellectus* o *res divina*, considerati rispettivamente come strumento e materia della generazione il primo, forma e fonte produttiva la seconda. Jacquart descrive detta-

gliatamente le articolazioni dello spirito di due calori, uno proporzionato agli astri, l'altro naturale ed igneo che va a formare le parti del corpo. Lo spirito innato si converte quindi in spirito materiale, il quale si diparte in psichico, che dal cervello si distribuisce nei nervi dando origine alla sensazione e al movimento, e naturale, che ha sede nel fegato, dove anima le funzioni nutritive del corpo. L'intero processo mostra come Pietro "fait passer son lecteur de 'la chose divine ou *intellectus vocatus*' imprimée dans l'esprit inné à l'esprit second, qui à travers ses transformations assure les actions du corps" (p. 242). E qui che si pone la radice della reciproca affezione tra anima e corpo, posta da Pietro a fondamento della sua fisiognomica. Ma – conclude Jacquart – questa complessa teoria della generazione del sinolo umano non pone Pietro al riparo dall'accusa di materialismo; al contrario, "est fort probable que son essai de physiognomonie ait été à l'origine des poursuites de la part des Domenicains", vale a dire dei Giacobiti di cui l'Aponense stesso fa menzione nel *Conciliator*; opera che, confrontata con la *Compilatio*, mostra su tali tematiche una chiara evoluzione, presumibilmente dettata anche da ragioni di opportunismo a seguito delle accuse subite.

Lo studio degli *Annulorum experimenta* attribuiti a Pietro d'Abano costituisce per Jean-Patrice Boudet (*Magie et illusionnisme entre Moyen Âge et Renaissance: les Annulorum experimenta attribués à Pietro d'Abano*) occasione per un interessante approfondimento del nesso che lega tra loro magia ed illusionismo nelle opere medievali e rinascimentali,

con l'intento di verificare se "l'histoire de la magie n'est pas largement concomitante, voire coextensive, avec celle de l'illusionisme" (p. 247). Rispetto alla lineare definizione di *magia* offerta da Giovanni di Siviglia, il quale la definisce semplicemente come l'arte di produrre *malefici*, già in opere coeve sono attestate attribuzioni diverse all'*ars magica*, tra le quali figura anche quella di *prestigium* inteso come illusione dei sensi o anche allucinazione. In questa direzione, gli *Annulorum experimenta*, il cui più antico manoscritto data al XV secolo, rappresentano un esempio emblematico della sovrapposibilità dei concetti di magia e illusionismo. L'attribuzione a Pietro d'Abano – spiega Boudet – è giustificata, oltre che dalla più volte ricordata fama di mago dell'Aponense, anche in virtù della conoscenza da lui dimostrata, sia nel *Conciliator* che nel *Lucidator*, dei testi di magia astrale e salomonica, alla cui tradizione gli *Annulorum experimenta* si richiama nel ruolo di primo piano riservato alle 28 mansioni lunari. Scopo dell'opuscolo è quello di fornire le nozioni necessarie a fabbricare anelli magici; ma qui per *magia* bisogna intendere principalmente l'illusionismo, che copre i due terzi dei 40 *experimenta* proposti. Come spiega Boudet, il metodo operativo si articola in quattro fasi: la fabbricazione di un anello o di una fascetta; l'iscrizione dei nomi degli spiriti su di un supporto che viene poi inserito nell'anello; il rituale di consacrazione, composto di suffumicazioni, preghiere e gesti simbolici; la conservazione dell'anello e il modo per attivarne il potere. Una particolare menzione merita il paragrafo dedicato alla pratica della

inclusio spirituum in annulos, la cui eminenza è confermata dalla invariabilità del nome del demone in tutti i codici conservati. Boudet ravvisa in questo scritto una delle funzioni principali della magia, "celle d'être une utopie, une fuite dans l'imaginaire, l'expression nécessaire d'un désir irrépressible dont la réalisation effective, inatteignable, importe en fait assez peu" (p. 262). L'interesse che il contributo di Boudet suscita è ribadito dalla presentazione, in appendice, dell'edizione latina degli *Annulorum experimenta* seguita dal volgarizzamento in lingua italiana del XV secolo redatto da Stefano Rapisarda.

Ad un'altra opera di carattere magico attribuita a Pietro d'Abano, l'*Elucidarius magice*, è dedicato l'ultimo contributo del volume. In esso Julien Véronèse (*Pietro d'Abano magicien à la Renaissance: le cas de l'Elucidarius magice (ou Lucidarium artis nigromantice)*) antepone alla trascrizione parziale del manoscritto Vat. Reg. lat. 1115 una esauriente analisi del testo che ha contribuito, forse più di ogni altro, a consacrare la fama di Pietro negromante ed esperto mago. Significativo, in questo senso, il punto di vista dell'abate Tritemio, che nel suo *Antipalus maleficiorum* ricorda come l'autore dell'*Elucidarium necromantiae* venisse considerato tra le maggiori autorità della letteratura magica medievale, opinione non condivisa dal monaco benedettino, che vede in Pietro piuttosto un medico che ha subito eccessivamente il fascino dell'astrologia (di tale testimonianza terrà debito conto Gabriel Naudé nella sua *Apologie* per rettificare l'immagine dell'Aponense come autore di scritti di magia destinativa).

Consacrato al patto con gli spiriti, l'*Elucidarium* è in realtà – come puntualizza Véronèse – un'opera la cui composizione risalirebbe alla seconda metà del XV secolo. Un confronto tra i manoscritti più antichi in cui si può leggere l'opera, il già citato Vat. Reg. lat. 1115 e il Gand 1021A, entrambi databili al XVI secolo, mostra delle sensibili differenze (il gandanense presenta molteplici lacune e una diversa disposizione dei capitoli). La prima edizione a stampa, intitolata *Éléments magiques de Pietro d'Abano le philosophe* o *Heptameron*, recante la data 1565, presenta una struttura a sua volta diversa da entrambi i manoscritti prima citati, in quanto la materia è organizzata con una finalità funzionale, suddividendo gli elementi della pratica nei diversi giorni della settimana; per tutti valgono i principi esposti nella parte intitolata *modus et regule operacionis*.

Véronèse indica la duplice fonte dell'*Elucidarius*: la prima è costituita dal manoscritto Munich Clm 849, contenente un manuale di magia astrale redatto nel XV secolo, sebbene vi siano ragioni sufficienti per ritenere che la versione che aveva sotto mano l'autore dell'*Elucidarius* non coincida con quella monachese; l'altra fonte è individuata nella *Clavicula Salomonis*, a proposito della quale lo studioso annota che “les emprunts se font par fois si précis qu'il ne fait nul doute que le pseudo-Pietro avait à sa disposition un bon exemplaire de ce livre” (p. 311). A queste si devono aggiungere altre opere di riferimento: il *De quatuor annulis* (dal quale è tratto sicuramente l'esorcismo rivolto agli spiriti dell'aria) e il *Liber juratus sive sacratus* di Onorio di Tebe, che condivide con

l'*Elucidarius* una preghiera a Dio espressa in *nomina barbarica*.

L'aggiunta, nelle ultime pagine, di indici – dei personaggi e dei manoscritti citati nel testo – curati da Jean-Patrice Boudet conferisce al volume anche il carattere di agile strumento di consultazione. Per l'accuratezza della forma e l'alto valore scientifico degli interventi in esso contenuti, questa raccolta di saggi rappresenta un imprescindibile riferimento per ogni studioso interessato al pensiero di Pietro d'Abano e, più in generale, alla filosofia a cavallo tra Medioevo e Rinascimento.

Fabio Seller

Università Federico II di Napoli

Abstracts and Indexing

Author: Donato Verardi

Affiliation: Université Paris - Est (CRHEC), (France)

Contact: donatoverardi@libero.it

Title: Annotazioni sul carattere 'possibile' del sapere astrologico tra Medioevo e Rinascimento

Abstract: The history of astrology has become the subject of rigorous study only since the mid-19th century, thanks to the first contributions of Oriental studies, and particularly of Egyptology. In close relation with classical philology, these studies have made available a number of Greek, Latin, Arabic and Hebrew texts with an astrological content: among them the fragments of Nechepto-Petosiris; the treatises by Manetho, Dorotheus, Vettius Valens, Ptolemy, Paul of Alexandria, Hephaestion Theban; writings of Al-Biruni, al-Kindi, Masha 'Allah, Abu Masar, Abenragel, bar Hyya Abraham Ibn Ezra. During the last century, moments and aspects of the history of astrology and of its presence in the history of culture and ideas have been clarified in important works by Bouché-Leclercq, Boll, Warburg, Saxl, Panofsky, Klibansky, Garin. However, much remains to be done concerning the restitution of the texts and the analysis of the "internal history of astrology", that is, its own history. In this essay the main topics of the history of Astrology during the Middle Ages and the Renaissance is introduced providing some considerations on the possible features of this branch of knowledge.

Keywords: Astrology, Astronomy, perspectiva, Claudius Ptolemy

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 3-7.

Author: Graziella Federici Vescovini

Affiliation: Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Università di Firenze (Italia)

Contact: ridaldi@gmail.com

Title: La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento

Abstract: The essay draws the history of the horoscope among the religions during the Middle Age and the Renaissance. The astrological concept of the great events in the world is based on the branch of knowledge of the great conjunctions. It is about medieval astrology which had as its turning point the explanation of the birth and decay of reigns and religions, but also of natural disasters.

Keywords: Astrology, Astronomy, religion, horoscope

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 8-41.

Author: H. Darrel Rutkin

Affiliation: Unit for History and Philosophy of Science, University of Sydney (Australia)

Contact: drutkin2001@yahoo.com

Title: Understanding the History of Astrology Accurately: Methodological Reflections on Terminology and Anachronism

Abstract: In this essay, I will use two of Roger Bacon's distinctive phrases—*astronomia iudiciaria et operativa* and *opera et verba sapientium*—to build up a picture of his distinctive configuration of the 13th-century map of knowledge, in which mathematics, *perspectiva* and astrology are all utterly central. I will then explore how astrology thus configured may be used to explore Bacon's relation to what we call science, magic and religion, although he often understands them differently than we do. This exploration will include an analysis of the fundamental distinction between terminological and conceptual anachronism. Universally acknowledged as one of the most important medieval natural philosophers, especially in

England, my essay hopes to clarify areas of Bacon's thought that are still mired in confusion.

Keywords: Astrology, Astronomy, methodology, horoscope, Roger Bacon

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 42-54.

Author: Nicolas Weill-Parot

Affiliation: Université Paris - Est (CRHEC), (France)

Contact: nicolas.weill-parot@u-pec.fr

Title: L'attraction magnétique entre influence astrale et astrologie au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)

Abstract: The famous comparison made by the astrologer Messahalla (Mashā'allāh) between the astral influence on the sublunar world and the attraction of a piece of iron by a magnet, repeated by Albumasar (Abū Ma'shar), was a widespread idea among Latin medieval authors. But beyond this general comparison, many Latin commentators on Aristotle's *Physics* drew a parallel between astral influences and magnetic attraction as examples of alleged attractions at a distance. But more deeply, since magnetic attraction was explained through an occult property of the magnet and since the occult properties were thought as coming from the celestial bodies, thus the power of the magnet was ascribed to the celestial bodies. But given that occult properties of natural beings depended from their specific form, the astral influence involved was a general one not an accidental astrological influx. If some authors supported the existence of accidental occult properties depending from astrological influences at special moments, this idea did not match with such a power as the magnetic power, because this was common to all the individuals of the species « magnet ». Nevertheless, while most of the commentators on *Physics* referred to a general influence of celestial bodies, two English commentators of the second half of thirteenth cen-

ture, explicitly ascribed this power to the planet Mars – a relationship based on the supposed link between iron and Mars, *i.e.* an idea which went back to Antiquity and was supported especially by alchemists. Another tradition sets forth a link between the magnet and the Northern constellation of Ursa maior or minor ; this doctrine is testified in the Latin world as soon as in the twelfth century, and it was discussed later among several authors of the fifteenth and sixteenth centuries such as Ficino, Cardano, Leonardo Garzoni and William Gilbert.

Keywords: Astrology, Astronomy, magnetic attraction, occult

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 55-70.

Author: Maria Sorokina

Affiliation: Université Paris - Est (CRHEC), (France)

Contact: mariasor@bk.ru

Title: Un tournant dans la critique de l'astrologie? La '*Summa de astris*' de Gérard de Feltre

Abstract: The *Summa de astris* written in 1264-1265 by the Dominican Gerard of Feltre is the first work which is entirely devoted to the criticism of astrology in the West since the time of the Church Fathers. It has a special place in discussions on astrology in the thirteenth century. On the one hand, the *Summa de astris* has absorbed many arguments against astrology developed in Christian antiquity and repeated in the Middle Ages. On the other hand, we see new approaches in the polemic against the astrologers: the appeal not only to the Christian doctrine, but also to the Aristotelian philosophy, or the criticism of "technical" aspects of astrology, *i. e.* the search of the contradictions in the astrological rules (the elaboration of horoscopes, the interpretation of the signs of the zodiac, of houses, of aspects ...). If the first approach is characteristic of other works about astro-

logical predictions or astral influence (such as commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard or quodlibets), the second seems to be an innovation introduced by Gerard of Feltre. An uncommon knowledge of the astrological doctrine allows him to develop a whole series of arguments which did not receive any significant development, at least, in the thirteenth century.

Keywords: Astrology, Gerard of Feltre, Peter Lombard

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 71-92 .

Author: Ornella Pompeo Faracovi

Affiliation: Centro Studi Enriques, (Italia)

Contact: ofaraco@tin.it

Title: Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia

Abstract: On the 24th of February 1463, the Renaissance philosopher Giovanni Pico della Mirandola was born at Mirandola, near Modena in Italy. In 1486, at the young age of 23, he famously offered to defend 900 theses on religion, philosophy, natural philosophy and magic. The intellectual journey of Pico is very complex. In his book *Disputationes* he criticized firmly astrology. In this book Pico presents arguments against the practice of astrology that have had enormous resonance for centuries, up to our own time. This refutation of astrology has provoked many reactions. In the opinion of Bellanti and Pontano, criticism of Pico were inspired by Savonarola's propaganda.

Keywords: Astrology, Astronomy, Giovanni Pico della Mirandola

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 93-109.

Author: Cesare Catà

Affiliation: Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Macerata, (Italia)

Contact: cesareintower@libero.it

Title: 'Lumen requirunt lumine'. Marsilio Ficino, Nicola Cusano e l'iconografia dei Magi nel Rinascimento

Abstract: The present article investigates the the iconological themes of the Three Magos in Renaissance culture, through a comparison between Philosophy and Art. The topic of the Magos is widely interpreted by variuos artists between XV and XVI centuries; the article purposes to interpretate a set of artistic works, by observing the theoretical contributions of the major Neoplatonic thinkers of Fifteenth century: Marsilio Ficino and Nicholas of Kues. Ficino and Cusanus composed two specific works focused on the theological and philosophical issues of the Gosple episode of the Magos. Specifically, Ficino composed the *libellus* entitled *De stella magorum* and Nicholas of Kues preached a *Sermo* in 1453 on the question: "Ubi est qui natus est Rex Iuaedorum?". Through an analysis of these writings, the article develops a comparison between Ficino's conceptions and Italian Art, on one hand; and between Nicholas of Kues and Flemish art on the other hand. Finally, the astrological theory (Ficino) and the tradition of the Devotio Moderna (Cusanus) reveal a strong link with the theme of Magos, offering unprecedented hermeneutic paths in the field of sacred Renaissance art.

Keywords: Astrology, Nicolas of Kues, Marsilio Ficino

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 110-131.

Author: Fabrizio Lelli

Affiliation: Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento, (Italia)

Contact: fabrizio.elli@unisalento.it

Title: Astrologia e Cabbalà nell'ebraismo italiano rinascimentale

Abstract: Although Jews always stressed the boundaries of man's intellect when facing the scientific knowledge of a transcendental God's creation, they always held the study of astronomy and astrology in high esteem. From the time of the Bible through the early modern era, the major limit to scientific discovery imposed on Jews by their monotheistic faith made it difficult for them to create an autonomous astrological science, in the Greek meaning. However, such an aim could be at least partially attained by both drawing upon external sources and by adapting the achievements of other astrological systems of thought to the Scriptural truth. Thus, despite their lack of originality, Jews managed to create their own specific understanding of non-Jewish sciences, which subsequently became cherished by those same external cultures that had provided the basic material for such investigations. In particular, their extraordinary confidence in the abilities of man to fathom the secrets of creation through God's help, made it possible for Medieval Jewish authors (especially the Iberian ones) to be numbered by non-Jews among their own authoritative sources of a science of the stars which was set in the context of a monotheistic system. The revival in early Renaissance Italy of Greek and Arabic astrology, in its many branches, raised once more the question of the validity of judicial and magic astrology within Judaism. Although providing different responses to such a debate, Jewish astronomers and astrologers who were active in fifteenth and sixteenth-century Italy always succeeded in merging their scientific quest with their religious identity.

Keywords: Astrology, Astronomy, Jewish religion

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 132-144.

Author: Marco Bertozzi

Affiliation: Dipartimento di Scienze Umane, Università di Ferrara, (Italia)

Contact: marco.bertozzi@unife.it

Title: *Picatrix* a Schifanoia: un'interpretazione magico-astrologica del Salone dei Mesi

Abstract: *Picatrix* is a magic and astrological text, written in Arabic in the middle of the 11th century. The original arabic manuscript ("the aim of the wise") was translated into Spanish (1256) by order of Alfonso "el Sabio" and then, sometime later, into Latin. But *Picatrix* is also an important source of Schifanoia's frescoes. The article will try to understand the "philosophy" of *Picatrix* and to explain why this magic manuscript has so influenced the astrological "plot" of the frescoes.

Keywords: Astrology, Astronomy, *Picatrix*, Schifanoia

Location: *Philosophical Readings*, VII.1 (2015), pp. 145- 156.