des vrais philosophes[1], l'âme capable de percevoir la réalité des Intelligibles[2] parvient à sa demeure propre (*in sua*), à son Père, Noûs suprême[3]. Ces *Sapientes*, libérés de tout lien corporel, goûtent auprès du Père une béatitude sans fin[4]. *Virtus continentiae* pour l'âme « pneumatique », *uirtus intelligentiae* pour l'âme « intellectuelle », telle est la « voie des Sages » préconisée par Porphyre, mais combattue par Arnobe comme spécialement dangereuse pour la foi[5].

Ces Sages désignent-ils une secte réelle qui eut une existence historique? Je ne le crois pas plus que le P. Festugière. Elle devrait être postérieure à Plotin, puisque ces Sages néo-platoniciens considèrent l'âme comme quatrième dans la hiérarchie des Intelligibles, doctrine plus élaborée que celle de Plotin, qui la plaçait troisième ; comme cette doctrine de l'âme quatrième est celle de Porphyre dans le *De regressu*, les Sages n'ont probablement pas d'autre existence que celle que Porphyre leur prête[6]. Si Arnobe s'en prend avec tant de virulence aux *uiri noui*, considérés comme les pires ennemis du christianisme, c'est parce qu'il vise, en réalité, son contemporain, le grand antichrétien Porphyre. Lui et son

et suiv.) nec ipse dubitas in hac uita hominem nullo modo ad perfectionem *sapientiae* peruenire, secundum intellectum tamen uiuentibus omne quod deest prouidentia Dei et gratia post hanc uitam posse compleri. » Dans mes *Lettres grecques en Occident*, 2e éd., Paris, 1948, p. 26, j'ai rapproché ce texte de Macrobe, *In somn. Scip.*, I, 13, 15, p. 526, 17 : « In arcanis *De reditu animae* disputationibus fertur in hac uita delinquentes similes esse super aequale solum cadentibus... Ideo ergo utendum concessis uitae spatiis ut sit perfectae purgationis maior facultas. » Ces *concessis uitae spatiis* sont à rapprocher du *longaeuas summi principis munere ac beneficio fieri* (texte cité ci-dessus, p. 262, n. 3) attribué à un *auctor* (qui est Platon, selon Festugière, *Arnobiana*, p. 230).

1. Ce qui correspond à « aut per falsam philosophiam magis inflans » dans le texte du *De Trinitate* cité ci-dessus, p. 267, n. 7, et à « philosophia uerissima », ci-dessus, p. 267, n. 4.

2. Porphyre, *De regressu*, p. 28*, 3 : « ... animae intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur ueritas ».

3. *Ibid.*, p. 39*, 4 : « Dicit etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur... Mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est... Purgatam animam ob hoc reuerti dicit ad Patrem, ne aliquando iam malorum polluta contagione teneatur. » Le *in sua* se trouve ci-dessus, p. 268, n. 5. Le rapprochement avec Arnobe, II, 62, est déjà fait partiellement par Bidez, p. 40*.

4. *Ibid.*, p. 41*, 29 : « ... uerum etiam *sapientium* animas ita uoluisse (Porphyrium) de corporis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur » (les *sapientes* se retrouvent chez Arnobe, II, 29 et 62, ci-dessus, p. 259, n. 2, et p. 263).

5. Sur le caractère intellectualiste de la doctrine des *uiri noui*, cf. le point 3 *b* chez Festugière, *art. cité*, p. 120.

6. Lui-même élabore cependant cette doctrine d'après les *Oracles chaldaïques*, comme l'a montré Kroll, *art. cité*, p. 355.

école, voilà les *uiri noui* plus subversifs que les Hermétistes ou les Platoniciens antérieurs.

Le *De regressu* était, en effet, particulièrement redoutable : susceptible de tenter les Chrétiens par sa haute spiritualité, ses promesses de salut, sa théodicée, où ils reconnaissaient le Père et le Fils, voire le Saint-Esprit[1], il les détournait de la foi en l'Incarnation[2] et en la résurrection de la chair[3]; il les raillait d'être incapables, ici-bas, d'extase[4].

* * *

La doctrine des *uiri noui* ne me paraît pas aussi incohérente qu'au P. Festugière; car elle n'emplit pas à elle seule les cha-

1. Arnobe, II, 25, p. 95, 12 (où Marchesi corrige à tort *mentes* en *potentias*) : « anima... post Deum principem rerum et post mentes geminas locum optinens quartum », semble correspondre au *De regressu*, p. 36*, 15 : « Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum uel paternam mentem (πατρικὸν νοῦν); de Spiritu sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit, quamuis quem alium dicat horum medium non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus ubi de tribus principalibus substantiis disputat (*Enn.*, V, 1), animae naturam etiam iste uellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium » (rapprochement déjà fait par Bidez, p. 36*); 37*, 21 : « Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. » Je suppose que le pseudo « Esprit-Saint » de Porphyre est la *paterna uoluntas* du texte ci-après?

2. Augustin, *Civ. Dei*, X, 27 (= Porphyre, *De regressu*, p. 35*, 26) : « Ignorantiam certe et propter eam multa uitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum πατρικὸν νοῦν, id est paternam mentem siue intellectum, qui paternae est conscius uoluntatis. Hunc autem Christum esse non credis : contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium. »

3. *Ibid.*, X, 29 (= Porphyre, *De regressu*, p. 37*, 30) : « An uero quod ipsum corpus morte depositum et in melius resurrectione mutatum iam incorruptibile neque mortale in superna subuexit (Christus), hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris ex quibus multa posui, quos 'De regressu animae' scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo? »; XIII, 19 (= p. 41*, 35) : « ut Christo aduersaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas (= Sapientium animas) adseruit in sempiternum esse uicturas ». Cf. le texte d'Arnobe cité ci-dessus, p. 261, n. 2. La résurrection était longuement combattue aussi par Porphyre dans le Κατὰ Χριστιανῶν; cf. les fragments 90-94 de Harnack, *op. cit.*, p. 99-102.

4. Cf. Augustin, *De Trinitate*, IV, 15, 20, *P. L.*, t. XLII, 901 : « Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo *uirtute sua* posse purgari... Hinc enim purgationem sibi isti *uirtute propria* pollicentur quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis ueritatis quantulacumque ex parte contingere : quod Christianos multos ex fide interim sola uiuentes nondum potuisse deridentes... Hi etiam resurrectionem carnis nos credere reprehendunt » ; *Civ. Dei*, X, 28, *C. S. E. L.*, t. XL, 1, p. 495, 27 (à propos de l'Incarnation et de la Crucifixion raillées dans le *De regressu*) : « Hoc quasi stultum et infirmum tamquam *sua uirtute sapientes* fortesque contemnunt. » Les mêmes philosophes jugent que les procédés théurgiques sont bons seulement pour les « neque per se ipsos ualentes » (texte des *Confessions* cité ci-dessus, p. 268, n. 1).

pitres 11 à 66. Elle est une, dans la mesure où elle est celle que définit et préfère Porphyre. Mais ce compilateur érudit, tout en préconisant la « voie » des Sages comme si c'était l'orthodoxie d'une secte réelle, unique et unie, et non une fabrication artificielle et composite de sa part, énumérait dans le *De regressu* toutes sortes de « voies » différentes, apparentées ou hétérogènes : sûrement la « voie » théurgique des Mages, peut-être aussi la « voie » des Étrusques[1]. Le livre II d'Arnobe reproduit fidèlement cette complexité, accrue encore par les fâcheuses méthodes de composition de l'apologiste latin[2].

Pierre COURCELLE.

VIII

ISIDORE DE SÉVILLE ET L'ASTROLOGIE

PAR JACQUES FONTAINE

Assistant à la Faculté des Lettres de Caen

SOMMAIRE. — *Isidore de Séville se faisait une idée claire de l'astrologie : elle restait encore assez vivante pour motiver des condamnations de la part de l'érudit sévillan et retenir en même temps son attention. Son œuvre reste encore imprégnée d'un climat astrologique qu'expliquent à la fois sa curiosité intellectuelle, le respect scrupuleux qu'il avait pour ses auteurs, et l'atmosphère de la Bétique dans laquelle il a vécu.*

Les derniers travaux sur les survivances tardives de l'astrologie, à cette époque incertaine qui n'est plus l'Antiquité et n'est pas encore le Moyen Age, n'ont pas été tendres pour Isidore de Séville.

1. Cette hésitation finale tient à ce que je ne veux pas ici m'expliquer sur le problème si litigieux (en dépit d'E. Rapisarda, *Arnobio*, Catane, 1946, p. 77, n. 1) de Labéon (cf. F. Niggetiet, *De Cornelio Labeone*, Diss. Münster, 1908 ; B. Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate*, Diss. Königsberg, 1913 ; W. Kroll, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, dans *Rheinisches Museum*, t. LXXI, 1916, p. 309-357 ; W. A. Bährens, *Literarhistorische Beiträge*. IV : *Ueber die Lebenszeit des Cornelius Labeo*, dans *Hermes*, t. LII, 1917, p. 39-56), à l'égard duquel je partage le scepticisme de Festugière, *art. cité*, p. 123. Je tendrais même à croire qu'Arnobe a lu directement Porphyre sans l'intermédiaire de Labéon.

2. Porphyre est suggéré aussi par le texte cité ci-dessus, p. 259, n. 4, où Arnobe dit que ces philosophes redoutent le nom du Christ, mais attaquent ses disciples ; cf. Augustin, *De cons. euang.*, I, 15, 23, *C. S. E. L.*, t. XLIII, p. 22, 2 : « Non audent blasphemare Chris-

Tout en concédant, dans un accès d'humour très anglo-saxon, que les étymologistes modernes n'ont souvent pas fait mieux que le Sévillan, L. Thorndike s'est gaussé des contradictions d'Isidore, en particulier de celles qu'il a cru relever, d'une œuvre à l'autre, dans ses définitions de l'astrologie et de l'astronomie[1]. R. Bonnaud a voulu montrer qu'au VI^e^ siècle « l'astrologie a presque disparu sous sa forme antique. Elle est devenue une science d'observation, tandis que l'astronomie est une science déductive[2] ». Et de relever à cette fin dans l'œuvre isidorienne confusions et incertitudes, pour conclure : « Son attitude imprécise montre qu'à cette époque les érudits connaissaient fort peu exactement les doctrines astrologiques[3] ». M. L. W. Laistner, dont le propos est chronologiquement plus vaste, puisqu'il survole tout le Haut Moyen Age, n'a fait qu'effleurer les textes isidoriens. Il s'est contenté de noter, au préalable, la dispersion des renseignements d'Isidore et d'en rejeter commodément la responsabilité sur le genre littéraire de l'encyclopédie[4]. Il expose et constate ; il passe trop vite pour tenter d'expliquer : il n'entre pas dans la problématique personnelle d'Isidore.

Car les *Étymologies* ne sont pas seulement le fichier désordonné qu'y voient souvent des lecteurs pressés. Rien n'est plus aisé que d'y faire dire trop ou trop peu à un texte, suivant qu'on l'envisage sans méfiance comme une déclaration directe d'Isidore ou que l'on ne veut voir dans son œuvre qu'une collection d'*excerpta* d'où toute intention de l'*excerptor* serait absente. C'est ainsi que Bonnaud a péché par excès, en voulant donner une valeur actuelle aux renseignements d'Isidore sur Memphis capitale de la magie, sans

tum, quia quidam philosophi eorum, sicut in libris suis Porphyrius Siculus prodit,... oraculis suis Christum laudare compulsi sunt » ; I, 34, 52, p. 57, 23 : « Volunt... discipulos eius de illo fuisse mentitos dicendo illum Deum, per quem facta sunt omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit, quamuis excellentissimae sapientiae. »

1. Lynn Thorndike, *A story of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 4^e^ éd., Londres, 1947, t. I, p. 632. L'auteur compare les textes sans souci d'élucider leur source.

2. R. Bonnaud, *Notes sur l'astrologie latine au VI^e^ siècle*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. X, 1931, p. 562.

3. *Ibid.*, p. 562.

4. M. L. W. Laistner, *The western church and astrology during the early Middle Ages*, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXIV, 1941, p. 251-275. Il n'y a rien à tirer pour notre recherche des lignes rapides consacrées à Isidore de Séville par Th. Otto Wedel, *The mediaeval attitude toward astrology*, dans *Yale Studies in English*, t. LX, 1920, p. 27-28, ou W. Gundel, *Astralreligion*, dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. I, Stuttgart, 1950, c. 810 sq.

prendre garde qu'il s'agissait d'un emprunt sèchement littéral à Jérôme[1] ; ou que Laistner a péché par défaut, en admettant a priori que tout texte isidorien dissimule purement et simplement un auteur pillé[2]. Enfin, pour tenir une preuve sûre de contradiction, il faut être certain que la chronologie des deux textes considérés ne vient pas modifier sérieusement le sens d'une observation. Il faut être particulièrement prudent sur ce point lorsqu'il s'agit d'une œuvre d'aussi longue haleine que les *Étymologies*. Plus encore s'il s'agit de références tirées d'œuvres de dates fort différentes. Et c'est précisément le cas pour les *Différences* et les *Étymologies*, qui, dans l'état actuel des recherches, se situent aux deux extrémités de la chronologie isidorienne[3].

Les faits sont plus complexes qu'il n'y paraît d'abord. Il ne faut pas condamner Isidore, même en matière d'astrologie, à une exécution sommaire, et se rabattre à bon compte sur les vices incorrigibles du compilateur. Isidore n'a-t-il jamais eu qu'une notion confuse de l'astrologie? Condamne-t-il seulement par tradition ecclésiastique, voire par routine, une croyance à peu près éteinte? Les traces de croyance astrologique qui subsistent dans son œuvre ne sont-elles qu'une nouvelle preuve de l'incohérence de sa pensée et, finalement, de son indifférence au contenu des matériaux rassemblés? Une étude, sur de nouveaux frais, de tous les textes d'Isidore susceptibles d'éclairer ces problèmes semble permettre d'expliquer son attitude envers l'astrologie d'une manière beaucoup plus vivante qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

1. *Orig.*, 15, 1, 31 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 531 (on utilisera toujours ici le texte de l'édition Lindsay, Oxford, 1911 : comme elle n'est pas paginée, on donnera toujours, à titre de correspondance, la référence de la Patrologie de Migne dans sa première édition) : « Nam hanc urbem magicis artibus deditam pristini usque ad praesens tempus uestigia erroris ostendunt » (= Jérôme, *in Is.*, lib. 5, 19, 11-13 ; *P. L.*, t. XXIV, c. 183 c). Bonnaud pouvait trouver la référence dans les notes de l'édition Arevalo, reproduite par Migne. Le rapprochement avait été confirmé par H. Philipp, *Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, dans *Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie*, fasc. 26, Berlin, 1913, p. 181.

2. Laistner, *op. cit.*, p. 267.

3. Cf. les résultats auxquels parvient J. A. de Aldama, *La cronologia de las obras de San Isidoro*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Rome, 1936, p. 57-89. Ils paraissent confirmés par les conclusions de Ch. H. Lynch, *Saint Braulio of Saragossa (631-651), his life and writings*, Washington, 1938, p. 38 sq. et 211 sq., sur l'ordre probablement chronologique de la *Renotatio librorum D. Isidori a Braulione... edita*, *P. L.*, t. LXXXII, c. 66 d (*Différences*) et 67 c (*Étymologies*). Ch. H. Lynch, sur la foi de ce document, et d'après les résultats de son exégèse de la correspondance Isidore-Braulion, tend à reculer encore la date de rédaction des *Étymologies* (placée par Aldama en 620) jusqu'à la fin de la vie d'Isidore. Il faudra sans doute montrer un jour le bien-fondé de ces deux conclusions, en précisant l'hypothèse des éditions successives de l'œuvre — « autorisées » et « non autorisées ».

* * *

Là où l'on a vu contradiction, il faut plutôt voir un effort suivi pour distinguer avec précision le concept d'astrologie, au sens moderne, du concept voisin d'astronomie. Si la mise au point fut longue et hésitante, c'est que les aires sémantiques d'*astronomia* et d'*astrologia* ont pratiquement coïncidé pendant toute la latinité antérieure[1]. Les auteurs chrétiens et Augustin lui-même n'ont pas échappé à cette incertitude traditionnelle. La méthode de différenciation est ici particulièrement caractéristique. La *differentia* grammaticale n'est plus seulement pour Isidore le procédé pédagogique hérité de l'école élémentaire antique. Elle devient une véritable méthode de recherche sémantique au service des valeurs de clarté et de propriété, en un temps où commencent à sombrer, en matière de vocabulaire, le sens des nuances et de la précision[2]. Mais l'interférence courante des deux concepts à travers les deux termes ne facilitait pas la tâche d'Isidore en ce cas précis. Faut-il s'étonner, dès lors, qu'en tentant de remonter méthodiquement à l'étymologie grecque de chacun d'eux, et en s'appuyant sur un « maître à parler » aussi autorisé que Cicéron, il ait été abusé et ne soit pas parvenu du premier coup à dissiper toute équivoque? Le second thème du nom composé *astrologia* l'a amené à la transcription latine *ratio*, mais, en croyant emprunter à Cicéron une définition de l'astrologie proprement dite, il a défini avec lui ce qu'en fait nous appelons astronomie. Toutefois, il a bien senti que le contenu du savoir ainsi exposé ne différait guère de la *lex astrorum* par quoi il venait de gloser étymologiquement *astronomia*; aussi a-t-il procédé à une insertion minime, mais capitale, dans la définition cicéronienne. Tandis que Cicéron n'inclut dans l'*astrologia*, avec « le mouvement circulaire du ciel », que « le lever, le coucher et le mouvement des constellations », Isidore supprime leur « mouvement » qu'il remplace par leur « puis-

1. Cf. le *Thesaurus*, s. v. *astrologia* et *astrologus*. L'incertitude du vocabulaire subsiste encore à l'époque tardive, par exemple dans la langue augustinienne : cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2e éd., 1949, t. I, p. 196.

2. Je reviendrai en détail sur ce caractère de la *differentia* dans ma thèse de doctorat sur Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.

sance »[1]. Le terme latin *potestates* appartient à la terminologie astrologique[2] : c'est lui qui distingue ici avec précision la connaissance des astres de la foi en leur puissance universelle, la science de la superstition. Dès les *Différences*, Isidore établit donc une distinction conceptuelle précise, même si l'expression en reste encore un peu incertaine.

Il y a un écart de dix à vingt ans — peut-être davantage — entre cette première définition de l'astrologie et les retouches qu'Isidore y apporte dans le troisième livre des *Étymologies*. Dans les notes heurématiques qui ouvrent l' « art astronomique » d'Isidore, on retrouve d'abord, malgré l'intuition de la différence entre la science et la superstition, la même incertitude provoquée par la confusion sémantique du terme *astrologia* dans les auteurs utilisés. Isidore distingue de l'*astrologia* l'observation du thème horoscopique de naissance : il paraît ainsi discerner, dans cette courte étude des origines de l'astrologie, sa forme naturelle et sa forme superstitieuse[3]. En se plaçant dans cette perspective, on admet plus facilement que, sur la foi de Cassiodore et de Jérôme, Abraham et Atlas soient ici transformés en inventeurs de l' « astrologie ». Isidore s'appuie en l'occurrence sur des passages des *Institutions* et de la *Chronique* d'Eusèbe, dans lesquels le mot *astrologia* gardait manifestement le sens ancien et cicéronien de science des astres[4].

1. Isidore, *Diff.*, 2, 39, 152 (*P. L.*, t. LXXXIII, c. 94 b) :
« Astrologia est ratio quae conuersionem caeli et signorum definit potestatesque et ortus siderum et occasus ».

Cic., *De orat.*, I, 42, 187, p. 67, Courbaud :
« In astrologia conuersio caeli ortus obitus motusque siderum ».

2. Ainsi, dans les *Matheseos libri VIII* de Firmicus Maternus, le mot est fréquemment employé avec les compléments *signorum* et *stellarum;* cf. éd. Kroll-Skutsch, t. II, p. 502, c. 1. Le premier exemple que l'on trouve dans cet ouvrage est, précisément, un emploi au pluriel, analogue à celui du texte isidorien : lib. I, prooem. 7, t. I, éd. cit., p. 3, 15 : « ... de ui stellarum et potestatibus ». Même emploi du mot dans une lettre de Léon le Grand, *Epist.* 15, 14, *P. L.*, t. LIV, c. 687 b : « sub potestate siderum atque signorum ».

3. Isidore, *Orig.*, 3, 25, 1, *P. L.*, t. LXXXII, c. 169 c : « Astrologiam uero et natiuitatis obseruantiam Chaldaei primi docuerunt. »

4. Isidore, *Ibid.*, sq. :

« Abraham autem instituisse Aegyptios astrologiam Iosephus auctor adseuerat. »

Cassiodore, *Inst.* 2, 3, 22, p. 151, 21 Mynors = *P. L.*, t. LXX, c. 1204 a :
« Scire... debemus Ioseppum Hebraeorum doctissimum dicere... astronomiam Abraham primum Aegyptiis tradidisse... »

Jérôme, *Chron. Eus.* a. Abr. 380, *P. L.*, t. XXVII, c. 158 :

« Graeci autem dicunt hanc artem ab

« Atlas... praecipuus astrologus... ob eru-

La *differentia* atteint son plein développement dans ce même livre des *Étymologies* et, avec elle, la notion d'astrologie sa précision définitive. Il est tout à fait inexact de soutenir, comme Thorndike l'a fait, qu'Isidore transfère maintenant, sans y prendre garde, à l'astronomie la définition qu'il donnait de l'astrologie dans les *Différences*. De fait, c'est bien la même définition cicéronienne d'une *astrologia* essentiellement identique à notre astronomie qu'Isidore utilise ici pour l'*astronomia*. Mais, si la formule cicéronienne est reprise ici textuellement, c'est sans l'addition qui, dans les *Différences*, lui conférait une couleur proprement astrologique[1]. Il ne s'agit donc pas d'une bévue, mais de l'aboutissement d'une mise au point intelligente : elle a si bien cerné les concepts respectifs d'*astronomia* et d'*astrologia* qu'ils sont devenus presque exactement parallèles aux mots français correspondants.

Le contexte subséquent paraît justifier cette interprétation. Isidore y expose son ingénieuse distinction entre l' « astrologie naturelle » et l' « astrologie superstitieuse ». Elle lui permet de concilier la claire différence conceptuelle entre astronomie et astrologie avec les textes embarrassants dans lesquels les auteurs ecclésiastiques les plus autorisés emploient le terme d'*astrologia* ou celui d'*astrologus* en des cas où il est manifestement question d'astronomie. L'astrologie « naturelle » concerne donc ces observations à fins pratiques et parfaitement avouables, explicitement reconnues d'Augustin lui-même : calcul des temps (en particulier, comput de la fête pascale), astro-météorologie agricole, art de la navigation noc-

Atlante prius excogitatam ideoque dictus est sustinuisse caelum. » ditionem istius disciplinae etiam caelum sustinere affirmatus est. »

Isidore a pu connaître aussi cette tradition sur Atlas inventeur de l'astrologie par Augustin, *Ciu. Dei* 18, 8 et 39, *C. S. E. L.*, t. XL, 2, p. 275, 27, et 330, 17 Hoffmann = *P. L.*, t. XLI, c. 565 et 599. On notera, à l'appui d'une interprétation d'*astrologia* au sens d' « astrologie naturelle » dans ce passage d'Isidore, que, dans le texte de Cassiodore, Abraham est considéré comme inventeur de l'*astronomia*. Outre l'influence du souvenir hiéronymien (« Atlas *astrologus* ») utilisé par Isidore dans le contexte immédiatement postérieur, le Sévillan a pu être « aiguillé » vers cette modification par un souvenir du Pseudo-Clément, *Recogn.* I, 32, *P. G.*, t. I, c. 1226 a : « Abraham... cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit Conditorem... » Cette attribution à Abraham de la « preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde » atteste que le Pseudo-Clément songe ici plutôt à l'astronomie. La tradition judéo-chrétienne qui donnait à Abraham la paternité de l'astronomie remontait sans doute au judaïsme alexandrin : cf. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 577-578.

1. Comparer *Orig.*, 3, 27, 1 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 170 a : « Nam astronomia caeli conuersionem, ortus, obitus motusque siderum continet... », avec les textes du *De Oratore* et des *Differentiae* : *supra*, p. 275, n. 1.

turne[1]. Ce n'est encore là qu'une sorte d'astronomie rudimentaire : l'important, c'est qu'elle permet désormais à Isidore de cerner avec plus de précision la notion d'astrologie « superstitieuse », c'est-à-dire d'astrologie proprement dite. L'activité des *mathematici* qui en font profession est définie par Isidore sous trois formes distinctes. D'abord, ils « prédisent l'avenir dans les astres, » — et ce sera la même formule qui servira pour définir les astrologues au huitième livre des *Étymologies*[2]. Ensuite, ils « disposent les douze signes célestes suivant les différentes parties de l'âme et du corps ». Il s'agit ici d'un détail précis des correspondances entre le monde astral et le monde terrestre : la doctrine astrologique de la « mélothésie », dont nous trouvons une description détaillée chez Manilius[3]. Enfin, « ils s'efforcent de prédire le thème de géniture et le caractère des hommes suivant le cours des constellations » : c'est à nouveau l'observation de l'horoscope de naissance, précédemment évoqué par Isidore, mais avec les déductions qu'en tire l'astrologue sur le destin et la psychologie du nouveau-né[4].

Observation des « opportunités », mélothésie, horoscope du « moment fatidique » : comment un texte aussi détaillé a-t-il pu autoriser, sur la conception qu'Isidore se faisait de l'astrologie, des jugements aussi défavorables que ceux dont nous avons donné un aperçu en abordant cette étude? Il semble que l'on soit, au contraire, en présence d'un remarquable effort pour ressaisir, à travers la confusion du vocabulaire antérieur, la notion étroite d'astrologie : celle que nous avons conservée. Cela, en la dégageant de tout son appareil légitime de connaissance du ciel, pour condamner avec d'autant plus de pertinence la foi en la fatalité astrale,

1. Isidore, *Ibid.*, sq. : « Astrologia partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis dum exequitur solis et lunae cursus uel stellarum certas temporum stationes. » Cette astrologie « naturelle » est bien celle qui se propose « obseruationes siderum ad aerias qualitates accommodatas... aut ad notandas partes mundi cursumque aliquo et alicunde dirigendum... », suivant l'expression d'Augustin, *Epist. 55 ad Ianuarium*, 8, 15, *C. S. E. L.*, t. XXXIV, 2, p. 186, 4 sq. = *P. L.*, t. XXXIII, c. 211.

2. *Orig.* 3, 27, 2 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 170 a : « Superstitiosa uero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur. » Comparer avec Id., *Ibid.*, 8, 9, 22 = *P. L.*, *ibid.*, c. 313 a : « astrologi dicti eo quod in astris auguriantur ».

3. Manilius, 4, 703-711. La mélothésie est la répartition des influences astrales dans les membres du corps. Exposé d'ensemble de la mélothésie zodiacale et planétaire dans Bouché-Leclercq, *Ibid.*, p. 319-325. *Orig.*, 3, 27, 2 sq. = *P. L.*, t. LXXXII, c. 170 b : « quique etiam duodecim caeli signa per singula animae uel corporis membra disponunt ».

4. *Ibid.* sq. : « ... siderumque cursu natiuitates hominum et mores praedicare conantur ».

ainsi qu'Isidore le fait expressément à la fin du troisième livre des *Étymologies*.

* * *

A première lecture, cette page ne paraît guère correspondre à une prise de position très personnelle : en effet, la lettre en paraît intégralement empruntée à la condamnation des pratiques astrologiques par Cassiodore, dans la conclusion générale de ses *Institutions*[1]. N'y aurait-il là que l'adoption routinière d'une formule de condamnation? Cependant, en comparant de très près les deux textes, on constate dans la version isidorienne un souci de précision et d'application à l'actualité qui ne peut être dû au hasard. Précision des « actes de superstition » : observation des signes du zodiaque et établissement des thèmes de géniture[2]. Mais surtout, changement de vocabulaire et de temps touchant le verbe qui désigne les intentions des coupables. Cassiodore évoquait au passé leur conviction de pouvoir deviner l'avenir ; Isidore accuse au présent leurs efforts pour deviner cet avenir[3]. La condamnation de la pratique astrologique prend ainsi une vigueur nouvelle : de l'intention rapidement exposée, on est passé, dans le texte isidorien, au crime actuellement perpétré et à la désignation précise de ses formes essentielles.

Qui donc ces condamnations peuvent-elles viser dans l'Espagne du début du VII^e^ siècle? D'abord, les derniers tenants de l'hérésie priscillianiste. On considère généralement que l'histoire du priscillianisme se clôt en 563 avec la condamnation précise renouvelée par le concile de Braga contre cette hérésie, dont on connaît les dogmes astrologiques[4]. Or, trente ans plus tard, le pape Gré-

1. Comparer Isidore, *Orig.* 3, 71, 38-fin = *P. L.*, t. LXXXII, c. 182 d, avec Cassiodore, *Inst.* 2, 7, 4, p. 156, 23 Mynors = *P. L.*, t. LXX, c. 1218 c, et concl. 2, p. 158, 8, *Ibid.* (texte absent de l'éd. Migne).

2. Cassiodore : « cetera uero quae se ad cognitionem siderum coniungunt ». — Isidore : « horum igitur signorum obseruationes uel geneses uel cetera superstitiosa quae se (etc., id.)... ».

3. Cassiodore : « ... in lapsus stellarum... corruerunt ita ut... euentus rerum se praescire posse confiderent...

Isidore : « ... in lapsus stellarum... corruerunt ita ut... euentus rerum praescire posse conentur...

La concordance des temps rejette chez Cassiodore tout le système dans le passé ; la non-concordance d'Isidore situe l'ensemble des faits dans le présent.

4. Les douze premiers anathèmes remontent au premier concile de Tolède (400 apr. J.-C.) et les six derniers leur ont sans doute été ajoutés dans un concile espagnol tenu en

goire éprouve le besoin, dans un sermon prononcé à l'occasion de l'Épiphanie, de condamner à nouveau la foi astrologique des Priscillianistes : « A ce propos, il faut savoir que les hérétiques priscillianistes pensent que chaque homme est soumis, à sa naissance, aux décrets des étoiles... » Et il réfute aussitôt leur interprétation astrologique de l'étoile des mages[1]. Pense-t-on que Grégoire fût ainsi maladroitement revenu sur une erreur disparue, en désignant ses adversaires au présent, si, trente ans plus tôt, les décisions du premier concile de Braga avaient achevé d'étouffer les ultimes restes du priscillianisme tout au fond de l'Extrême-Occident? N'est-il pas plus vraisemblable d'interpréter cette précision comme une attaque directement dirigée contre une erreur encore vivante, qu'il ait encore existé des priscillianistes à proprement parler, ou que l'on ait tendu à englober désormais sous le nom de ces hérétiques tous ceux qui continuaient à professer de quelque manière des croyances astrologiques... Au sujet de ces survivances, l'analyse isidorienne de l'astrologie superstitieuse apporte un témoignage fort clair.

Environ un quart de siècle après le sermon de Grégoire le Grand, nous avons vu qu'Isidore dénonçait dans cette définition la croyance à la « mélothésie ». Or, on sait par le mémoire sur le priscillianisme envoyé par Orose à Augustin que Priscillien avait distribué les noms des patriarches d'Israël suivant les différentes parties de l'âme et les signes du zodiaque suivant les parties du corps[2]. Isidore, dans

447 à l'instigation du pape Léon : cf. Stephen Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, dans *Studies in Mediaeval history*, New Series, n° 1, publiées par The Catholic University of America, Washington, 1938, p. 66 et 70. Sur les dogmes astrologiques du priscillianisme, l'ensemble des documents a été rassemblé et critiqué par J. A. Davids, *De Orosio et sancto Augustino priscillianistarum aduersariis, commentatio historica et philologica*, thèse de Nimègue, La Haye 1930, p. 139 sq.

1. Grégoire le Grand, *In euang.* 10, 4, *P. L.*, t. LXXVI, c. 1111-1112 : « inter haec sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant ; et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod noua stella exiit cum Dominus in carne apparuit... » Il semble exagéré de conclure qu'à travers ce texte « l'astrologie priscillianiste apparaît comme un souvenir », comme l'écrit Adhémar d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1936, p. 35. L'homélie a été prononcée en 590-591 (cf. Manitius, *Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911, p. 101) et publiée en 592 (B. Altaner, *Patrologie*, 2^e éd., 1950, p. 420).

2. *Consultatio Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 2, *C. S. E. L.*, t. XVIII, p. 153, 19 Schepss = *P. L.*, t. XLII, c. 667 : « Tradidit autem nomina Patriarcharum membra esse animae... contra autem in membris corporis caeli signa esse disposita... » Cf. aussi Isidore, *Haeres.* 28, p. 31, 13, Custodio Vega : « ... membra humani corporis per duodecim stellarum signa distinguunt ». Selon l'auteur, not. *infra loc.*, il s'agit d'un emprunt littéral au *De haeresibus* augustinien. Ceci est vrai pour la suite de ce cha-

son analyse, voit les choses plus en gros, et il évoque seulement une distribution des douze signes célestes suivant « les parties respectives de l'âme et du corps ». Sa formule pourrait s'expliquer d'abord par une confusion due à l'affaiblissement des souvenirs concernant une hérésie éteinte depuis longtemps. Mais, en fait, elle reproduit à peu près exactement le dixième anathème du concile de Braga[1]. La filiation directe des deux passages paraît d'autant plus vraisemblable qu'au livre VIII des *Étymologies*, pour définir les *magi*, Isidore recourt aussi à un texte juridique, tiré cette fois de la législation civile et non plus canonique[2]. L'utilisation des textes canoniques semble, d'autre part, fort naturelle de la part d'un prélat qui prit une part éminente à la législation canonique de son temps[3].

Il y a plus : les canons du quatrième concile de Tolède, qui se réunit sous la présidence d'Isidore de Séville, alors à l'apogée de sa gloire et de sa puissance (633 après J.-C., c'est-à-dire trois ans avant sa mort), contiennent justement un canon visant « les clercs qui consultent les mages ou les haruspices »[4]. On conçoit des consultations magiques, mais que peut signifier, à cette époque, la consultation d'un haruspice? Nous ne saurions trouver de meil-

pitre, mais le passage isidorien considéré s'apparente plus précisément à un passage de la lettre de Léon le Grand à Torribius d'Astorga : *Epist.* 15, praef., *P. L.*, t. LIV, c. 679 b : « prodigiosa illa totius humani corporis per duodecim caeli signa distinctio ». Mais faut-il admettre avec K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 117-126, que cette lettre est un faux, postérieur au concile de Braga? Même en ce cas, la parenté de nos deux textes est une observation à joindre à ce dossier complexe.

1. Concilium Bracarense, *Proposita contra priscillianam haeresem capitula*, anath. 10, *P. L.*, t. LXXXIV, c. 564 a = t. IX, c. 775 d, Mansi : « Si quis duodecim signa de sideribus... per singula animi uel corporis membra disposita credunt... »

Isidore, *Orig.* 3, 27, 2 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 170 b : « Quique etiam duodecim caeli signa per singula animae uel corporis membra disponunt. »

Le rapprochement invite à conserver la leçon de Migne et Mansi *disposita*, plutôt que celle de Künstle, *op. cit.* : *dissipata*.

2. Cf. H. L. Lévy, *Isidore, Etym. VIII, 9, 9*, dans *Speculum*, t. XXII, 1947, p. 81-82, a montré que la définition des *magi* par Isidore avait été empruntée au Code Théodosien, IX, 6, 4, sans doute par l'intermédiaire du Bréviaire d'Alaric, IX, 3, 2.

3. Cf. Dom Paul Séjourné, *Le dernier père de l'Église, Isidore de Séville; son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929, ch. II : Activité législative, p. 86.

4. *Conc. Tol.* IV, *can.* 29, *P. L.*, t. LXXXIV, c. 375 a = t. X, c. 627 d, Mansi) : « Si episcopus quis aut presbyter siue diaconus uel quilibet ex ordine clericorum magos aut aruspices aut ariolos aut certe augures uel sortilegos uel certe eos qui profitentur artem aliquam... consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat... » Dans la longue étude qu'il a consacrée à ce concile, Dom Séjourné, *op. cit.*, p. 114-265, a négligé ce canon, même dans son chapitre sur la vie des clercs (*Ibid.*, p. 203-228).

leur commentaire de ce mot que dans les *Étymologies* : en effet, leur auteur tenait le premier rôle dans ce concile, et l'on a vu que cette œuvre était à placer parmi les dernières d'Isidore. Or, les *Étymologies* nous révèlent qu'il s'agit de consultations astrologiques. Il ne saurait, évidemment, être question de l'haruspicine païenne, au sens traditionnel de « divination d'après les entrailles des victimes », qu'Isidore conservait encore dans les *Différences*[1]. L'effort personnel d'explication qu'Isidore risque dans les *Étymologies* est d'une naïveté savoureuse, mais il révèle très précieusement la signification contemporaine du terme : « Les haruspices sont ainsi appelés parce qu'ils inspectent les heures : en effet, ils surveillent les jours et les heures pour la conclusion des affaires et l'accomplissement des différents travaux, et sont attentifs à ce dont l'homme doit tenir compte suivant les différents moments »[2]. La définition surprend, mais elle est claire. Les « haruspices » du VII^e^ siècle sont bien ces astrologues spécialisés dans l'examen des « opportunités », dont se moquaient déjà les satiriques et qui, de tout temps, trouvent et trouveront des clients : en particulier, au Moyen Age, en la personne des princes, voire des évêques. Ce vingt-neuvième canon du concile tolédan jette donc un jour assez inattendu sur l'infiltration des superstitions astrologiques jusque dans les rangs de l'Église wisigothique. Il ne saurait laisser planer de doutes sur la subsistance de croyances et de pratiques astrologiques vivantes dans l'Espagne contemporaine d'Isidore de Séville[3]. Le texte du canon vise aussi la consultation

1. Isidore, *Diff.*, I, 291, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 40 b : « Aruspices qui exta pecudum inspiciunt, et ex eis futura praedicunt. » Cette définition classique est reprise, mais en second rang, dans *Orig.* 8, 9, 17, s. f. = *P. L.*, t. LXXXII, c. 312 c : « Hi etiam exta pecudum inspiciunt et ex eis futura praedicunt. »

2. Isidore, *Orig.*, ibid., s. p. : « Haruspices nuncupati quasi horarum inspectores : dies enim et horas in agendis negotiis operibusque custodiunt et quid per singula tempora obseruare debeat homo intendunt. » Jamais le terme d'*Haruspex* n'est à aucun titre relié à l'astrologie chez les autres auteurs (cf. *Thesaurus*, s. u.). Arevalo, *P. L.*, ibid., c. 312 d, supposait ici une glose post-isidorienne interpolée dans une scholie de Donat (« aruspices harugarum inspectores ») qu'Isidore aurait citée ici. En fait, l'apparat critique de l'édition Lindsay montre la concordance de toute la tradition manuscrite pour tout cet article. Il est néanmoins possible qu'Isidore ait connu plus ou moins directement la scolie de Donat, et peut-être déjà corrompue sous forme de la « lectio facilior » *horarum*, qu'il aurait voulu justifier à son tour par une glose étymologique. De plus, dans l'hypothèse d'Arevalo, on ne comprend guère pourquoi le texte proprement isidorien porte *etiam* au début de la seconde définition (cf. note précédente) : cette liaison est, au contraire, très naturelle si l'on suppose un texte homogène.

3. Il ne vise pas les laïcs, qui tombaient sous le coup de la juridiction royale, c'est-à-dire d'abord, en l'occurrence, des anciennes dispositions impériales contre la pratique de l'as-

de devins et d'augures : leurs méthodes n'étaient sans doute pas non plus sans rapport avec l'art astrologique, si l'on se rappelle qu'en définissant l'astrologie superstitieuse Isidore visait d'abord ceux qui « augurent » de l'avenir d'après les étoiles, et que le terme d'augure équivaut au moins une fois, dans la *Vulgate*, à celui d'astrologue[1]. Ce n'est donc point par pure fidélité à la tradition qu'Isidore condamne l'astrologie. C'est que cette superstition restait encore assez vivante en son temps pour exiger une condamnation précise et directe.

* * *

Dès lors, on attendrait, de la part de l'évêque de Séville, qui apparaissait vraiment, au quatrième concile tolédan, comme une sorte de « primat » d'Espagne, une vigilance d'autant plus attentive à exclure toute idée ou tout détail érudit qui ressemblât de près ou de loin à une croyance astrologique. Or, on peut relever dans son œuvre nombre de textes qui présentent des rémanences astrologiques de tout ordre.

La correspondance entre le monde céleste et le monde terrestre avait été le dogme fondamental sur lequel s'était édifiée la religion astrologique babylonienne[2]. Le paganisme romain l'avait connu surtout sous la forme philosophique élaborée par Posidonius : celle

trologie. Mais il faut aussi noter que deux rois visigoths du VII[e] siècle ont visé spécialement, parmi les autres espèces de devins, les « haruspices » : cf., dans la récension d'Erwige de la *Lex Visigothorum*, le second titre : *De maleficiis et consulentibus eos et ueneficiis* ; on y lit une loi de Chindaswinthe visant celui « qui de salute uel de morte principis uel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices uel uaticinatores consulit » (*Rec. Erwig.*, VI, 2, 1 ; *M. G. H. Leg.*, I, 1, p. 257, 17). De plus, dans une loi d'Erwige qui vise plus généralement tous les consultants des devins, on trouve encore : « Veritatem enim inueniri non putant nisi diuinos et aruspices consulunt » (*Ibid.*, VI, 2, 2, p. 257, 27). Dans quelle mesure, enfin, la loi dirigée contre ceux « qui nocturna sacrificia daemonibus caelebrant » (VI, 2, 4, p. 259, 17) ne vise-t-elle pas, outre des pratiques magiques, des observations astrologiques nocturnes?

1. Vulgate, *Is.* 47, 13 : « Stent et saluent te augures caeli. » Jérôme expose, à propos de ce passage, qu'il a lui-même hésité dans la traduction du terme hébreu et, finalement, adopté celle de Symmaque et Théodotion, bien que les Septante aient traduit plus clairement « astrologi caeli ». Parallèlement, le verbe *auguriari* employé par Isidore (cf. *supra*, p. 277, n. 2) ne se retrouve que dans le texte de l'Itala, *Reg.* 4, 21, 6 : « auguriabatur et maleficia faciebat ».

2. Cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, ch. II : « L'astrologie chaldéenne » ; Fr. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912, p. 18 ; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, p. 51 : « Der Grundgedanke der altorientalischen Weltanschauung ist die Lehre von der Entsprechung zwischen Himmel und Erde. »

d'une sympathie universelle qui lie intimement tous les êtres du cosmos, en particulier l'homme et les astres[1]. Ce principe de correspondances entre le macrocosme et le microcosme se trouve largement exprimé à travers l'œuvre profane d'Isidore. Dans les *Différences*, on se trouve déjà en présence d'un embryon de mélothésie : la tête est comparée à la voûte du ciel, les yeux sont comme les deux grands luminaires célestes[2]. Dans le traité *De natura rerum*, on rencontre un lieu commun ancien de ces correspondances : la sympathie qui fait croître et décroître certains êtres terrestres parallèlement aux phases de la lune[3]. Le *Liber Numerorum* orchestre le thème autour du symbolisme cosmique de l'hebdomade, présente dans tout l'univers, à commencer par la série des planètes[4]. Mais c'est dans les *Sentences*, et surtout dans les *Étymologies*, que l'idée trouve son expression la plus riche. C'est là qu'apparaît, pour la première fois — dans l'état de nos connaissances —, le terme latinisé de *microcosmus*, promis à un si grand avenir au Moyen Age[5]. Sur le plan physique, la correspondance des quatre humeurs aux quatre éléments fait du corps de l'homme une sorte de résumé de l'univers[6]. Sur le plan métaphysique, l'homme « a été créé comme une sorte d'autre monde en réduction »[7]. Mais

1. Cf. surtout l'ouvrage classique de Karl Reinhardt, *Kosmos und Sympathie, neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich, 1926.

2. Isidore, *Diff.* 2, 17, 48, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 77 d. Je reviendrai plus longuement sur ce texte dans ma thèse. Le thème existe depuis longtemps dans le paganisme mystique ; cf. l'hymne à Sérapis et le poème orphique cités par A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, 2e éd., Paris, 1950, p. 92 et 127.

3. Isidore, *Nat.* 19, 2, p. 40, 8 Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 992 d : « Nam et defectui eius conpatiuntur elementa et processu eius quae fuerint exinanita cumulantur... » Texte inspiré d'Ambroise (*Exa.* 4, 7, 29, *C. S. E. L.*, t. XXXII, 1, p. 134, 26 = *P. L.*, t. XIV, c. 202 bc). En face de cette attitude, on remarquera dans le traité Κατὰ εἱμαρμένης de Grégoire de Nysse, que, si le philosophe défenseur de l'astrologie en fonde le principe sur « μία ἐν τοῖς οὖσι συμπάθεια » (*P. G.*, t. XLV, c. 152d), l'auteur se garde bien ensuite dans sa réfutation (*ib.*, c. 153c-173d) même de prononcer ce mot une seule fois.

4. Isidore, *Lib. Num.*, c. 8, 44 sq., *P. L.*, t. LXXXIII, c. 188 b.

5. Isidore, *Orig.* 3, 23, 2 : texte cité *infra*, p. 283, n. 7. Rudolf Eucken, *Geschichte der griechischen Terminologie*, Leipzig, 1879, après avoir reconnu l'impossibilité de déterminer avec précision l'origine du terme (p. 35), croit pouvoir en attribuer le premier emploi à Boèce, *Liber de diffinitione*, *P. L.*, t. LXIV, c. 907 b : « ἄνθρωπός ἐστι μικρόκοσμός τις, id est homo est minor mundus » (Eucken, p. 58). L'opuscule est, en fait, de Marius Victorinus : cf. *Clavis patrum latinorum*, n° 94). Mais Victorinus traduit encore ; au contraire, Isidore est le premier à transposer directement le mot grec dans un contexte latin sans en donner l'équivalent latin et, par conséquent, à créer le néologisme. Il est d'autant plus vraisemblable qu'il ait emprunté le mot à ce passage de Victorinus qu'il l'a utilisé, sans la phrase grecque, dans *Orig.* 2, 29, 14 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 150 c.

6. *Ibid.*, 4, 5, 3 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 184 c, et 11, 1, 16, *Ibid.*, c. 399 b.

7. Isidore, *Sent.* 1, 8, 1, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 549 a : « Homo... alter in breui quodam modo creatus est mundus. » Cf. aussi *Ibid.*, 1, 8, 2, où l'auteur insiste sur un aspect mo-

c'est surtout dans le domaine musical que le lien profond entre l'homme et les astres est le plus nettement souligné : « Le rapport harmonique produit dans l'univers par la rotation des sphères est tout puissant aussi dans le microcosme : s'il y est imparfait, l'homme privé d'accords ne saurait subsister »[1]. Pythagorisme rémanent, sans doute, mais l'affirmation lie l'existence même de l'homme à son accord avec la « musique du monde » : n'est-ce pas une formule bien analogue à celle de la « sympathie » posidonienne?

Plus significative encore est la préoccupation d'Isidore pour certaines spéculations sur la nature des astres qui confinent à la foi astrologique. « Les astres sont-ils des êtres animés? » Origène l'avait encore admis[2]. Augustin avait été amené à poser la question en commentant le début de la *Genèse*, mais il s'était refusé à y répondre avec précision[3]. Cependant, les questions pressantes de son correspondant espagnol Orose et l'urgence de parer au danger priscillianiste l'avaient contraint à prendre plus fermement position : car la thèse origénienne renaissait avec virulence dans l'hérésie nouvelle. Naturellement, pressé par l'orthodoxie méfiante d'Orose, il opte pour la pure corporalité des astres, mais son argumentation est bien faible ; il le sent si bien lui-même qu'il finit par suspendre à nouveau son jugement et prévient toute objection de son correspondant en lui citant un verset de l'*Ecclésiastique* : « Ne cherche pas ce qui est trop élevé pour toi, et ne scrute pas ce qui dépasse tes forces »[4]. Le plus curieux est qu'Isidore, qui connaît le premier texte d'Augustin, paraît ignorer le second. En définitive, il semble s'être résigné à la perplexité d'Au-

ral de cette correspondance (vieillissement corrélatif de la croissance, dans le monde comme dans l'homme).

1. *Orig.* 3, 23, 2 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 169 b : « Haec ratio quemadmodum in mundo est ex uolubilitate circulorum, ita et in microcosmo in tantum praeter uocem ualet ut sine ipsius perfectione... homo symphoniis carens non constet. » On sait que le pythagorisme est l'un des premiers courants de la pensée grecque qui ait subi l'influence de la religion astrale chaldéenne : cf., en dernier lieu, P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, dans *R. É. G.*, t. LXV, 1952, p. 315-320.

2. Les corps célestes sont animés par des anges déchus de leur état de purs esprits. Voir E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée;* vol. III : *La doctrine*, 1928, p. 102-103 ; Dom Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, dans *Recueil de travaux d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain*, III, 19, 1945, p. 301.

3. Augustin, *Gen. ad litt.* 2, 18, 38, *C. S. E. L.*, t. XXVIII, 1, p. 62, 4 Zycha = *P. L.*, t. XXXIV, c. 279-280. C'est à ce texte qu'Isidore a emprunté la position du problème dans *Nat.* 27, p. 53, 1 Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1001 a : « utrum sidera animam habeant ».

4. *Sirach* 3, 20, cité par Augustin, *C. Priscill.* 11, 14, *P. L.*, t. XLII, c. 678.

gustin, mais, sur la foi d'un commentaire de Jérôme sur l'*Ecclésiaste*, il incline vers la solution origénienne[1] : ne se pose-t-il pas en conclusion le problème eschatologique saugrenu de savoir, « en admettant que les étoiles aient des âmes, ce qu'elles deviendront lors de la résurrection »[2]?

Il y a plus ; par le problème exégétique épineux que posent deux passages de la Bible, Isidore se trouve ramené à une conception de l'astrologie qu'avaient exposée tour à tour des philosophes et des théologiens antérieurs : en admettant que les astres ne déterminent pas la destinée des hommes, ne peuvent-ils du moins la signifier? Cela en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie par la sympathie universelle, qui lie la vie des hommes au cours des étoiles dans l'unité du monde[3]. Ne peut-on interpréter en ce sens la nature de l'étoile prédite par le devin Balaam, et l'identifier avec celle que suivirent les mages à la naissance du Christ? La tendance de l'exégèse latine, chez Augustin et, à sa suite, chez Grégoire le Grand, était d'interpréter cette étoile comme un phénomène purement surnaturel[4]. Au contraire, Isidore emprunte l'interprétation ancienne de Tertullien, qui est encore partiellement astrologique[5]. C'est à la suite d'un passage du traité de Tertullien *Sur l'idolâtrie* qu'Isidore considère les rois mages comme les ancêtres des *mathematici* : ils usèrent du pouvoir — légitime pour la dernière fois — de tirer l'horoscope de naissance du

1. Jérôme, *In eccles.*, v. 6, *P. L.*, t. XXIII, c. 1016 c, a directement inspiré Isidore, *Nat.* 27, 2, p. 53, 9 Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1001 a. Mais Isidore a simplifié et grossi l'affirmation de Jérôme, qui restait partagé entre plusieurs interprétations. Ce commentaire sur l'*Ecclésiaste* est une de ses premières œuvres exégétiques : Jérôme y songe « moins... à prendre parti qu'à faire connaître les diverses opinions émises sur le sujet », écrit F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I, 1922, p. 137, *Spicilegium Sacrum Louaniense*, fasc. 1.

2. Isidore, *Nat.* 27, p. 53, 17 Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1001 a : « Quapropter si corpora stellarum animas habent, quaerendum quid sint futurae in resurrectione. »

3. Dom Amand, *op. cit.*, p. 158 sq. et 160, n. 3, analyse cette distinction des astres-causes et des astres-signes dans la philosophie de Plotin et rappelle qu'elle est valable aussi pour Origène (*Ibid.*, p. 303). Augustin paraît encore assez disposé à admettre la théorie des astres-signes dans la Cité de Dieu ; cf. *Ciu.* 5, 1, *C. S. E. L.*, t. XL, 1, p. 210, 29 = *P. L.*, t. XLI, c. 142) : « Quod si dicuntur stellae significare potius ista quam facere... (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia)... »

4. Dans son homélie déjà citée (*supra*, p. 279, n. 1) sur l'Évangile des rois mages, Grégoire donne une interprétation purement miraculeuse de l'étoile. Augustin faisait déjà de même dans le *Contra Faustum* 2, 5, *C. S. E. L.*, t. XXV, 1, p. 258-59 Zycha = *P. L.*, t. XLII, c. 212, et dans plusieurs de ses sermons sur l'Épiphanie ; cf. *Serm.* 201, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, c. 1031 : « Nam ipse nouam stellam declarauit natus qui antiquum solem obscurauit occisus ».

5. Et cependant, pour Tertullien, l'astrologie est bien une province de la magie, un

Christ[1]. Quant à Balaam, que la *Vulgate* traite d'*ariolus*, il est considéré par Isidore comme « le premier représentant de leur art »[2]; et le contexte du passage, dans le *De fide catholica*, renferme bien des expressions qui relèvent traditionnellement de la terminologie astrologique[3]. Là où l'exégèse spirituelle aboutissait à une interprétation purement mystique de cette étoile, Isidore en maintient donc la réalité corporelle et la signification astrologique, interprétée par ces *magi* dont le nom même évoquait d'abord pour lui la notion de magie proprement dite[4]. Bien que, dans ses *Questions sur la Genèse*, il se rallie à une exégèse purement spirituelle du verset sur la création des luminaires célestes, il paraît donc admettre, en suivant Tertullien, l'opinion des exégètes juifs et chrétiens qui interprétaient le *sint in signa* de ce verset dans le sens de l'astrologie « sémantique ».

Isidore admet d'ailleurs que les « signes dans le ciel » peuvent exister en dehors de ceux qui doivent, suivant la révélation chrétienne, accompagner les derniers temps. On trouve sous sa plume une théorie de la comète en accord avec la tradition romaine, dans laquelle se mêlaient à d'antiques traditions romano-étrusques les résultats des recherches stoïciennes en matière d' « histoire naturelle », mais aussi l'influence de l'astrologie orientale[5]. Mais la signification catastrophique des comètes n'est pas chez lui pur souvenir littéraire ou grammatical. En effet, en rapportant un événement qui ne date que d'un demi-siècle — la fameuse

savoir démoniaque : cf. Tertullien, *Idol.* 9, *C. S. E. L.*, t. XX, p. 38, 17 Reifferscheid = *P. L.*, t. I, c. 672 a : « Scimus magiae et astrologiae inter se societatem. »

1. Tertullien, *Ibid.*, inspire directement l'interprétation de l'étoile des mages donnée par Isidore dans sa définition des *genethliaci* : *Orig.* 8, 9, 24-25, *P. L.*, t. LXXXII, c 313 b. Dans son commentaire sur Isaïe, Jérôme avait admis que les mages avaient pu interpréter le sens de l'étoile « ex artis scientia » : cf. Jérôme, *In Is.* 13, 47, 12, *P. L.*, t. XXIV, c. 457 d. Il avait même formulé la possibilité qu'ils aient été instruits par les démons de la naissance de l'enfant « qui omnem artis eorum destrueret potestatem » (*Ibid.*, 7, 19, 1, c. 250 c).

2. Isidore, *Fid. cath.* 12, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 471 b : « diuinus ille Balaam sic cecinit... princeps artis eorum praedixerat... ».

3. Cf. *Ibid.* : « stellae indicio », et surtout « inspecto sidere ». Comparer avec la définition de l'astrologie comme une « ars inspectorum siderum » par Augustin, dans les *Confessions*, 4, 3, 6, éd. de Labriolle, t. I, p. 70.

4. *Orig.* 8, 9, 9 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 311 c : « Magi sunt qui uulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum... »

5. Isidore, *Nat.* 26, 13, p. 52, 3 Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1000 a, et *Orig.* 3, 71, 16 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 180 b. L'interprétation des comètes était depuis longtemps une partie importante de l'astrologie : cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 357-362, et le commentaire de J. Beaujeu au chapitre des comètes dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, livre II, Paris, 1950, p. 175-182.

bataille des Champs catalauniques, où périt le roi wisigoth Théodoric — Isidore note soigneusement les phénomènes célestes, voire astraux, qui ont précédé « une guerre si cruelle » : éclipse de lune et comète[1]. Il y a là un retour timide et détourné, mais significatif, aux terreurs originelles de l'homme devant les phénomènes célestes : animisme astral et puissance mystérieusement révélatrice des astres et des « météôra »[2]. Nous voici donc à même de poser le problème avec plus d'exactitude, sans qu'il soit devenu pour autant plus facile à résoudre. Car en dissipant les prétendues contradictions d'Isidore dans sa définition de l'astrologie, en établissant d'autre part un bilan plus serré de ses compromissions avec cette croyance, nous n'avons fait qu'aggraver son attitude : la lucidité d'analyse du grammairien ne rend que plus difficilement explicable son indulgence envers les principes et certaines applications de la foi astrologique. La contradiction passe des textes dans l'homme même : c'est là qu'il faut désormais en chercher la solution.

* * *

Il faut d'abord faire la part du grammairien et du canoniste dans la personnalité d'Isidore, et considérer le littéralisme scrupuleux avec lequel il s'était habitué à traiter les textes de ses auteurs. Chose curieuse, ce prestige de la lettre nous est attesté

1. Sans compter un tremblement de terre et un phénomène qui fait tout à fait penser à une autore boréale : Isidore, *Goth.* 26, *M. G. H. auct. antiq. II (Chron. Min. 2)*, 1894, p. 278, 2e c. = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1065 b ; H. Hertzberg, *Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla*, I : *Die Historien, eine Quellenuntersuchung*, Göttingen, 1874, p. 26, a montré que le récit de ces *mirabilia* célestes devait être emprunté au chroniqueur Idacius. La comparaison des deux textes (cf. celui d'Hydace, c. 149, *M. G. H.*, ibid., p. 26) prouve qu'Isidore a ajouté lui-même : « nec mirum ut tam ingenti caesorum strage diuinitus tam multa signorum demonstraretur ostensio ». On songe aux prodiges qui annoncent les grands combats de la guerre civile dans la *Pharsale* de Lucain...

2. Je ne puis encore évoquer ici qu'avec réserve la série de définitions de termes techniques astrologiques qui forment dans la tradition manuscrite dite par Lindsay « hispanique » une sorte d'appendice astrologique à la géométrie isidorienne (*Orig.* 3, 14 ; ce fragment n'est pas dans la *P. L.*). On y trouve une théorie des huit « aspects » planétaires (opposition, carré, trigone, hexagone, asyndète, conjonction, infériorité, supériorité) et la liste des données qui permettent de « faire le point » d'une planète. Les figures qui accompagnent ces définitions sont très déformées, mais paraissent issues de manuscrits astrologiques. Même si toute cette partie n'est pas strictement isidorienne (ce qui n'est pas prouvé), elle est fort ancienne et remonte probablement à la période visigothique. De toute manière, on n'a éprouvé aucun scrupule à en prêter la paternité à Isidore : ce qui s'explique assez bien après le « dossier astrologique » qui vient d'être analysé à partir de ses œuvres.

par Augustin lui-même en matière d'astrologie : lors même que sa raison lui en avait démontré l'inanité, nous confie-t-il dans les *Confessions*, il resta fidèle à la croyance astrologique à cause de « l'autorité des auteurs eux-mêmes »[1]. *Quod scriptum scriptum...* C'est le même respect absolu des textes, jusqu'en leur lettre, dont Isidore a constamment fait preuve ; il en a nettement affirmé le principe dans le billet de dédicace des *Étymologies* adressé au roi Sisebut : prendre en note « le souvenir des lectures anciennes » dans une œuvre le plus souvent écrite « comme elle a été rédigée par la plume de nos ancêtres »[2]. Comment donc s'étonner que ce respect se soit appliqué aux auteurs païens aussi strictement qu'aux œuvres chrétiennes ou à l'Écriture[3]? Dans les scolies des auteurs classiques où Isidore a si souvent butiné son érudition, l'astrologie faisait partie de la culture la plus élémentaire. Elle y apparaissait d'autant plus fréquemment que les poètes commentés dans l'école lui avaient souvent fait une place d'honneur dans leur inspiration[4]. Plus respectable encore était le témoignage de l'Écriture et des grands hommes d'Israël : tels le mage Balaam, ou Abraham, « professeur d'astrologie » des Égyptiens. Le Nouveau Testament lui-même, surtout l'*Apocalypse*, contenait bien des allusions aux signes célestes qui devaient accompagner la fin des temps[5]. Il est étrange de penser que, sans le

1. Augustin, *Conf.* 4, 3, 6, éd. de Labriolle, t. I, p. 70 : « nec ipse nec... Nebridius... mihi persuadere potuerunt ut haec abicerem, quoniam me ipsorum auctorum mouebat auctoritas... ».

2. Isidore, dédicace des *Étymologies* à Sisebut = *Epist.* 6, dans l'éd. Lindsay des *Étymologies*, « praemissa » (pas de pagination) = *P. L.*, t. LXXXII, c. 73-74 : « misi opus... ex ueteris lectionis recordatione collectum, atque ita... adnotatum sicut extat conscriptum stilo maiorum ». J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941, p. 88, a reproduit, pour son édition de cette lettre, le texte de Lindsay.

3. La préface de *Nat.* 2, p. 1, 9, Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 963-964, peut paraître marquer une préférence pour les auteurs chrétiens : « ... omnia, secundum quod a ueteribus uiris, ac maxime sicut in litteris catholicorum uirorum scripta sunt, proferentes, breui tabella notamus ». Mais, à relire attentivement cette phrase, on constate que le souci de rigueur littérale vise aussi bien païens que chrétiens (*secundum quod* = *sicut*).

4. Scolies de Virgile, a fortiori de Lucain ou des *Aratea*. Servius conserve maint détail astrologique.

5. Quelle que soit l'interprétation que l'on en donne, il est certain que l'imagerie cosmique de l'*Apocalypse* n'est pas sans rapport avec l'astrologie : cf. Jos. Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*, dans *Biblische Studien*, t. XXIII, fasc. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1929 ; cf. les conclusions p. 149 ; l'auteur y répudie les conclusions forcées de Boll : l'*Apocalypse* n'est pas un document astrologique chiffré, mais l'imagination du voyant a puisé « dans les représentations contemporaines de la terre et du ciel, même les plus populaires ». Bonnes vues d'ensemble, un peu systématiques, dans W. Gundel, *Astrologie*, dans *Real-Enzyklopädie für Antike und Christentum*, t. I, Stuttgart, 1950. Bietenhardt, *op. cit.*, souligne de manière plus nuancée,

contrepoids de la tradition exégétique, le littéralisme d'Isidore l'eût amené à adopter devant tous ces textes une attitude comparable à celle de plus d'un hérésiarque des premiers siècles devant la lettre de l'Écriture[1].

La constatation est d'autant plus grave que cette scrupuleuse confiance n'a pas toujours été également méritée par tous les « auteurs » d'Isidore. S'il s'est montré souvent accueillant envers des idées qui contredisent sa stricte condamnation de la foi astrologique, c'est qu'il a été abusé par de « faux frères ». Bien des idées compromettantes sont issues chez lui d'infiltrations hétérodoxes dans des ouvrages dont il ne pouvait soupçonner le caractère suspect. Et cependant, on sait avec quel soin il a plus d'une fois « dépaganisé » des emprunts à tel auteur latin[2]. Mais cette vigilance a été plusieurs fois trompée, sur certaines questions qui touchent à l'astrologie, par des auteurs aux noms trop prestigieux pour être suspectés. En trois cas au moins, le fait est démontrable.

Sans doute Tertullien se présente-t-il, précisément dans son traité *Sur l'idolâtrie,* en ennemi intransigeant de la magie et de l'astrologie : mais son exégèse de l'étoile des mages paraît bien sujette à caution, quand on l'envisage à la lumière de l'orthodoxie contemporaine d'Isidore. Elle s'explique assez bien chez Tertullien par cette sorte d'impuissance à concevoir la transcendance du surnaturel qui l'amenait à voir encore dans l'âme un principe matériel. De même pour le roman pseudo-clémentin des *Reconnaissances.* Nous sommes sûrs qu'Isidore l'a utilisé : en effet, outre les nombreux parallèles textuels qu'on peut établir entre cet ouvrage et les siens, il a explicitement cité en référence « Clément prélat romain et martyr » dans son traité *De natura rerum*[3]. Mais on sait que ce nom prestigieux d'un père apostolique ne recouvre,

par comparaison avec les apocalypses juives, combien les phénomènes cosmiques sont placés en second plan dans le Nouveau Testament : cf. surtout son chapitre sur les « Signes dans le ciel », p. 46 sq.

1. La tradition exégétique antérieure a fait utilement contrepoids à ce danger, dans la mesure même où cette tendance littéraliste d'Isidore s'appliquait aussi aux écrits « catholicorum uirorum ».

2. Je le montrerai ailleurs en détail à propos de ses emprunts à Martianus Capella, transposés en ce sens dans le *Liber Numerorum.*

3. Isidore, *Nat.* 31, 1, p. 57, 16, Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1003 b : « Clemens Romanus antistes et martyr. » Il est expressément cité, encore que moins pompeusement, dans d'autres pages du traité ; cf., notamment, l'insérende « Clemens episcopus » en 41, 1, p. 70, 9, Becker = *P. L.*, c. 1012 a. Il ressort clairement de ces insérendes que le Pseudo Clément est pour Isidore l'une des plus vénérables autorités de la tradition ecclésiastique.

en fait, qu'un ouvrage pseudépigraphe, d'une orthodoxie sur plus d'un point fort douteuse[1]. Il est vrai que le livre IX contient une polémique antiastrologique serrée, promise à une grande vogue à travers tout le haut Moyen Age[2]. Mais le *sint in signa* de la *Genèse* y est l'objet d'une exégèse équivoque, que le faussaire a placé, dans un discours du livre premier, sur les lèvres de saint Pierre lui-même[3]. Abraham y apparaît dans toute l'ambiguïté de son titre d'*astrologus*[4]. Que pouvait penser Isidore d'enseignements qui lui étaient donnés sous la caution de personnages aussi vénérables? Il était, à la lettre, victime d'un abus de confiance.

Le cas le plus piquant est sans doute celui du commentaire de Jérôme sur l'*Ecclésiaste*. On a vu dans quelles perplexités l'attitude d'Augustin sur le problème de l'animation des astres avait pu plonger Isidore. Il est donc naturel qu'il ait recouru en l'occurrence à l'autorité de l'exégète latin par excellence, du traducteur de la *Vulgate*. Dans le commentaire de Jérôme sur l'*Ecclésiaste*, Isidore a cru trouver un argument décisif en faveur de l'animation des astres. En ne retenant du texte que l'argumentation en faveur de cette thèse, il a grossi et simplifié la pensée de Jérôme, qui se montrait en fait plus circonspect. Et pour cause, puisque cette idée lui venait soit d'Origène, contre lequel on sait avec quelle violence il s'est dressé par la suite, soit de l'exégèse talmudique. Le paradoxe est donc que le pavillon hiéronymien a couvert ici la marchandise origénienne ou juive[5] : en croyant s'ap-

1. En fait, l'œuvre originelle qu'il faut supposer comme source commune des *Homélies* et des *Reconnaissances* est probablement un écrit hérétique oriental, syrien ou jordanien, des premières décades du IIIe siècle : cf. Berthold Altaner, *Patrologie*, 2e éd., 1950, p. 78.

2. M. L. W. Laistner, *art. cit.*, p. 271, a noté dans les catalogues des bibliothèques médiévales la fréquence de la mention *sancti Clementis liber* ou *sancti Clementis historia*, ainsi que la vogue particulière du livre à époque carolingienne, dans la polémique antiastrologique. Cf. liste des manuscrits connus (directement, ou seulement à travers les catalogues de bibliothèques médiévales) dans Albert Siegmund, *Die Ueberlieferung des griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949, p. 59-61.

3. Pseudo-Clément, *Recogn.* 1, 28, *P. G.*, t. I, c. 1222 cd (discours de saint Pierre) : « Solem ... et lunam ponit in eo, ut alterius lumine dies, et nox uteretur alterius, simulque ut essent indicio rerum praeteritarum, praesentium et futurarum. » Plus loin, c'est le même orateur qui affirme l'animation des étoiles, *Ibid.*, 5, 16, *P. G.*, t. I, c. 1337 c : « nec ea quidem credat adoranda, quae a Deo facta sunt et habent sensum, id est solem et lunam uel stellas... ».

4. Cf. *supra*, p. 276 suite de n. 4, p. 275.

5. E. Podechard, dans son commentaire sur l'*Ecclésiaste* (*Ét. bibliques*, Paris, 1912, p. 239), pense qu'en l'occurrence Jérôme « est sûrement l'écho d'une tradition juive ». Mais on peut songer aussi à une transmission de l'idée par Origène, puisque, vingt ans plus

puyer sur l'autorité du solitaire de Bethléem, Isidore a adopté une théorie hérétique. Ici encore, il a été abusé par un texte trompeur. Enfin, il faut bien reconnaître qu'une théorie comme celle du microcosme, dans la plupart de ses conséquences, était devenue un lieu commun de la pensée antique tardive, une idée assez « reçue » pour que les écrivains chrétiens les plus défiants envers l'astrologie la pussent admettre sans réserves dans leur système du monde, sans même songer à ses implications dangereuses dans le domaine astrologique[1].

Quant à la conception de l'astrologie « sémantique », elle se rattache à une tradition plus vaste et dont l'ascendance n'est pas uniquement hétérodoxe. Ce fut en effet une position de repli pour tous les penseurs soucieux de préserver la liberté intérieure de l'homme sans récuser totalement l'astrologie : Origène aussi bien que Plotin l'avaient adoptée à ce titre. Mais elle paraît n'avoir pas été inconnue du néoplatonisme chrétien latin. On la retrouve dans un commentateur du *Timée* dont les attaches avec l'Espagne sont probables : Chalcidius[2]. Ce dernier interprète l'étoile des mages comme l'exemple sacré par excellence de cette astrologie sémantique : les mages sont pour lui « des sages de Chaldée, fort exercés à l'examen des choses célestes » ; et il met cette étoile sur le même plan que le signe du « chien d'Orion » annonçant la saison estivale et les « tristes destins » de ses épidémies[3]... A travers ce texte,

tard, parmi les idées dangereuses du *De principiis*, Jérôme signalera, *Epist.* 124, 4, *C. S. E. L.*, t. LVI, p. 99, 22 = *P. L.*, t. XXII, c. 1062 : « ... solem quoque et lunam et astra cetera esse animantia ». Il n'en sera que d'autant plus curieux de voir Jérôme exprimer sa sympathie pour cette idée, à la même époque, dans son commentaire sur Isaïe (*Epist.* 124 et *In Is.* ont été tous deux datés de 408-409 par Cavallera, *op. cit.*, t. II, p. 47 et 52) ; cf. Jérôme, *In Is.* 9, 30, 26, *P. L.*, t. XXIV, c. 350 a : le soleil et la lune seront récompensés à la fin des temps avec toute la création libérée « licet ea quidam organa lucis intelligentes insensibilia esse contendant » ; et l'on sent bien que Jérôme fait à regret cette concession.

1. Le thème du microcosme est développé à plusieurs reprises par Augustin ; cf., en particulier, *C. Priscill.* 8, 11, *P. L.*, t. XLII, c. 675 : « ... nullum est creaturae genus quod non in homine possit agnosci... ». En ce qui concerne l'animation des astres, Ambroise lui-même « origénise » (comme l'a joliment remarqué J. A. Davids, *op. cit.*, p. 187) dans sa lettre à Horontianus : *Epist.* 34, 7 et 9, *P. L.*, t. XVI, c. 1075-1076. Enfin, dans son commentaire du verset 3 du Psaume 148 (« laudate eum, sol et luna »), Cassiodore admet encore l'animation des astres comme une hypothèse très plausible : cf. Cassiodore, *In psalm.* 148, 3, *P. L.*, t. LXX, c. 1043 a.

2. L'ensemble de la critique (Kroll, Switalski, Schanz, Duhem et encore, récemment, Dekkers et Gaar, dans *Clauis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 1951, n° 578, p. 103) paraît admettre l'identification possible de l'Osius à qui est dédié le commentaire du *Timée* avec le célèbre évêque de Cordoue contemporain de Constantin.

3. Chalcidius, *Comm.*, c. 124-125 (in *Tim.* 40 d), p. 210 Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum*, t. II) : « Ex quo intelligi datur non stellas facere quae proueniunt, sed

nous entrevoyons donc une tradition du néo-platonisme chrétien latin, qui avait intégré dans le christianisme l'astrologie réduite à une simple science d'observation des signes. Cette tradition n'est sans doute pas étrangère à l'exégèse mystique des astres qui voyait dans les phénomènes astronomiques des symboles des vérités de foi : cette exégèse spirituelle, partiellement adoptée par Isidore, ne serait-elle pas une dernière « sublimation » de l'ancienne foi astrologique progressivement dégradée[1]? Quoi qu'il en soit, Isidore avait plus d'une excuse à admettre des « signes dans le ciel »[2].

Telles sont les circonstances atténuantes qui invitent à condamner moins durement l'incohérence d'Isidore en matière d'astrologie. Et pourtant, plus d'une remarque, plus d'un détail de la théorie astrologique complaisamment exposé laissent l'impression que l'auteur garde encore beaucoup d'intérêt pour cet art défendu. La caractérologie planétaire est « une fiction ridicule des païens », mais il la présente en détail[3]. Les signes du zodiaque sont le produit d'une « vanité superstitieuse »; ils n'en sont pas moins l'objet d'un exposé complet[4]. Des passages de ce genre laissent nettement l'impression qu'en la personne d'Isidore l'évêque de Séville a grand'peine à refréner la curiosité intellectuelle de « l'homme au savoir incomparable »[5] pour une croyance dont l'appareil scientifique avait conquis tant d'esprits distingués de l'Antiquité. On se sent fort loin de la critique impitoyable à laquelle Augustin soumet, dans le *De doctrina christiana*, toutes les sciences profanes, en ne retenant — et avec quelles réserves —

futura demonstrare. Quam rationem secutus uates etiam Homerus ortum caniculae canem Orionis appellat... Et quoque alia sanctior et uenerabilior historia quae perhibet ortu stellae cuiusdam non... mortes denuntiatas, sed ortum Dei... quam stellam cum nocturno itinere suspexerint Chaldaeorum profecto sapientes uiri, et consideratione caelestium rerum satis exercitati... »

1. R. Bonnaud, *art. cit.*, p. 575, a entrevu ce lien, mais forcé l'idée : « On croit encore que les astres ont un sens caché que l'on interprète conformément à la religion. »

2. Le Nouveau Testament, en dehors même de l'*Apocalypse*, est assez riche en allusions aux signes qui doivent annoncer « la fin des temps ». Grégoire de Tours lui-même, tout en rejetant la *mathesis*, reste attentif aux signes célestes.

3. Isidore, *Nat.*, p. 10, 10, Becker = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 968 b : « Talis quippe gentilibus extitit stultitia, qui sibi finxerunt tam ridiculosa figmenta. »

4. Isidore, *Orig.* 3, 71, 22 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 181 b : « (Gentiles) superstitiosa uanitate permoti. » Ensuite, exposé des douze signes, conclu, *Ibid.*, 32, c. 182 b, sur la « miranda dementia gentilium ».

5. « Incomparabilis scientiae uir Isidorus », écrit Braulion dans une lettre à Fructuosus, *Epist.* 44, dans Madoz, *op. cit.*, p. 198, l. 180 = *P. L.*, t. LXXX, c. 696 a.

que celles dont la connaissance peut être profitable au lecteur de l'Écriture. L'astronomie y est écartée pour son inutilité « à peu près totale »[1]. Que dire d'un savoir à la fois inutile et dangereux comme l'astrologie, maintes fois condamnée dans l'œuvre augustinienne[2]? Tout se passe donc comme si Isidore avait subi la tentation et, en quelque sorte, l'envoûtement de l'antique foi astrologique. Son goût des « positions-limites », qu'il s'agisse de l'animation des astres ou de la reconnaissance explicite de l'iatromantique à la fin de sa médecine, ne saurait s'expliquer simplement par cette sorte de déviation de la curiosité intellectuelle en *curiositas* pour l'étrange et le monstrueux — le *mirabile* — qui est propre à la culture antique tardive[3].

Mais tout cela s'éclaire beaucoup plus naturellement dans ce qu'on pourrait appeler le « contexte bétique ». Car l'évêché de Séville se trouve dans la région de l'Espagne (et même de l'Occident) où les relations maritimes, commerciales et culturelles avec l'Orient ont été les plus anciennes et les plus suivies à travers toute l'Antiquité. Depuis les navigations phéniciennes vers les richesses du royaume de Tartessos, vers les comptoirs de Gadir et de Malacca, jusqu'à la reconquête byzantine, les navigateurs venus d'Orient ont toujours connu et fréquenté la route qui menait aux colonnes d'Hercule. Sous le ciel pur de la vallée du Bétis, Phéniciens, Carthaginois, Syriens se trouvaient rappelés chaque soir à leur foi en la toute-puissance des astres ; l'épigraphie nous atteste que ces Orientaux continuaient à pratiquer leurs religions en Bétique[4] — et la croyance astrologique faisait partie de la plupart d'entre elles[5]. A Séville même, on sait que Juste et Rufine furent marty-

1. Augustin, *Doctr.* 2, 29, 46, dans *Bibl. augustinienne*, t. II, 1949, p. 310 = *P. L.*, t. XXXIV, c. 57 : « ... non multum tamen ac prope nihil adiuuat tractationem diuinarum scripturarum ».

2. Utile groupement des textes dans L. de Vreese, *Augustinus en de Astrologie*, Maastricht, 1933, en particulier dans les trois premiers chapitres. Les pages de Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 618-623, sur Augustin restent pertinentes, en dépit de certaines généralisations contestables vers la fin.

3. Cf. les analyses classiques de H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2e éd., 1949, t. I, p. 148 sq. en particulier.

4. Sur les religions orientales en Espagne à l'époque païenne, cf. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, dans *B. E. H. E. Sc. relig.*, t. XXV, 1911, 1 : *Les provinces latines*, 3 : *Les cultes orientaux*, p. 195 et 197 ; R. Lantier, *Les dieux orientaux dans la péninsule ibérique*, dans *Homenagem a Martins Sarmento*, Guimarães, 1933, p. 186-190 ; St. Mac Kenna, *op. cit.*, p. 20-24. Enfin, pour la seule Bétique, R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, Paris, 1940, dans *B. É. F. R.*, t. 149, p. 280-285.

5. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4e éd., 1929,

risées, au IIIe siècle, pendant une procession de la fête syrienne des Adonies[1]. Les colonies de Syriens continuèrent à être nombreuses dans cette ville à l'époque musulmane ; et nous avons un très utile jalon de cette continuité dans la présence au second concile d'Hispalis de l'évêque syrien Grégoire, tenant de l'hérésie orientale dite « acéphale »[2].

Enfin, il faut d'autant moins négliger la présence en Bétique de nombreuses colonies juives issues de la Diaspora que, depuis longtemps, une partie du judaïsme helléniste avait plus ou moins concilié sa tradition religieuse avec certains aspects de la foi astrologique[3]. Or, le problème de la conversion des Juifs a fort préoccupé Isidore de Séville, et il importe de souligner qu'il comptait, pour cette conversion, beaucoup plus sur la persuasion que sur les décrets des souverains[4]. Il joignit l'exemple à la parole

p. 152 : « Son succès fut lié à celui des religions orientales, qui lui prêtèrent leur appui comme il leur accordait le sien. » Id., *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 274 : le dogme de l'éternité astrale a été propagé par « les cultes iraniens et sémitiques ».

1. Cf. F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, dans *Syria*, t. VIII, 1927, p. 330-341.

2. Cf. l'étude d'ensemble sur le deuxième concile de Séville (619), où se déroula cette controverse, dans P. Séjourné, *op. cit.*, p. 95 sq.

3. Tout un courant de la pensée juive après l'exil incline à l'astrologie, jusque dans l'exégèse de certains passages de la Bible : cf. Jos. Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum*, Diss. de Tübingen, Stuttgart, 1933, p. 49-59. Dans les premiers siècles de notre ère, ce courant est renforcé par les infiltrations gnostiques : cf. par exemple la cosmologie astrologique dans le Sefer Yeçira, étudiée par A. Epstein, *Recherches sur le Sefer Yeçira*, dans *R. É. J.*, t. XXIX, 1894, p. 66. On trouvera des détails sur ces influences astrologiques dans la pensée juive palestinienne du IIIe au Ve siècle dans W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, 3 vol., 1892-1899. Bon résumé des faits saillants sur l'astrologie dans le Talmud babylonien, dans D. Rosin, *Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. XLII, 1898, p. 249. Ni Abr. A. Neuman, *The Jews in Spain*, Philadelphia, 1944, t. II : *A social-cultural study*, ni Sol. Katz, *The Jews in the visigothic and frankish kingdoms of Spain and Gaul*, The Mediaeval Academy of America, 1937, ne traitent le problème que nous nous sommes posé. L'article d'A. L. Williams, *The Jews and the christian apologists in early Spain*, dans *Church Quarterly Review*, t. C, 1925-1926, p. 267-287, nous est malheureusement resté inaccessible.

4. Isidore reproche vivement à Sisebut d'avoir pratiqué une politique de conversion forcée envers les Juifs : cf. *Goth.* 60, dans *M. G. H. auct. antiq.*, t. 11 (chron. min. t. II), p. 291, 13 = *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1073 b : « Qui in initio regni Iudaeos ad christianam permouens aemulationem quidem (dei) habuit, sed non secundum scientiam ; potestate enim compulit quos prouocare fidei ratione oportuit. » S'il faut reconnaître avec B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, dans *R. É. J.*, t. XI (CXI), 1951-1952, p. 7, qu'Isidore, à travers les canons du quatrième concile de Tolède, paraît être « résolument entré dans la voie de l'intolérance », n'est-il pas inexact de ne voir dans l'attitude d'Isidore envers les Juifs que contradiction (Id., *Ibid.*)? Ne serait-il pas plus conforme à la vérité historique de parler d'évolution et de durcissement — peut-être à la suite de l'échec des tentatives de dialogue et de conversion par la persuasion?

en écrivant le *De fide catholica contra Iudaeos*[1]. Il est donc probable que l'Hispalis contemporaine fut le théâtre de controverses théologiques entre l'évêque de Séville et les docteurs juifs, analogues à celle qui eut lieu devant le roi Sisebut, à la suite de son décret ordonnant la conversion immédiate de tous les Juifs du royaume[2]. La problématique astrologique d'Isidore a pu s'en ressentir sur plusieurs points. Il nous paraît curieux qu'Isidore s'attarde sur la question de l'animation des astres et surtout qu'il se demande quel serait leur sort au Jugement dernier. Mais cette attitude surprend moins, quand on sait que le judaïsme des environs de notre ère voyait dans les astres des anges susceptibles d'être punis au jour du Jugement[3]. D'autre part, c'est justement dans le traité sur la foi catholique contre les Juifs que « le grand devin Balaam » est cité par Isidore comme le premier astrologue[4]. L'interprétation de l'étoile des mages peut n'être pas non plus sans rapports avec cette controverse : l'exégèse de Tertullien pouvait rester une « raison démonstrative » de poids dans cette province que les croyances astrologiques de l'Orient avaient si longtemps pénétrée.

Or les relations avec l'Orient ont repris plus activement en Bétique depuis la reconquête d'une grande partie de l'Espagne du Sud par les armées byzantines, appelées par Athanagilde en 584. Avec Récarède, premier prince wisigoth catholique, les influences byzantines se manifestent aussi bien dans les effigies monétaires et le costume du prince que dans la convocation royale des conciles nationaux à Tolède[5]. Et si, au v^e^ siècle, le philosophe

1. *P. L.*, t. LXXXIII, c. 489-537. R. Blumenkranz, *art. cit.*, p. 9, admet que H. L. Williams, *A birds-eye view of the christian apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935, p. 217, a exagéré en voulant déduire de ce traité qu'Isidore n'avait aucune connaissance directe des Juifs. Ces contacts sont d'autant plus vraisemblables que, jusqu'au quatrième concile de Tolède, les Juifs ont été admis à tous les emplois où ils n'avaient pas à juger des chrétiens (Katz, *op. cit.*, p. 118).

2. Controverse rapportée par l'historien Salomon Ibn Verga, dans son *Shebet Yehudah*, c. 9 (cf. Katz, *op. cit.*, p. 34-35). Il cite également (*Ibid.*, p. 37) une controverse célèbre, tenue à Nogent devant Chilpéric en 581, entre Grégoire de Tours et le Juif Priscus : *Franc.* 6, 5, *P. L.*, t. LXXI, c. 373 c = *M. G. H. script. rer. merou.*, t. I, p. 247-249.

3. Cf. Bietenhard, *op. cit.*, p. 17.

4. Isidore, *Fid. cath.*, 1, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 471 b.

5. Cf. P. Goubert, *Byzance et l'Espagne visigothique*, dans *Études byzantines*, t. II, 1944, Bucarest 1945, p. 49-53 : « Flavius Récarède, influences byzantines. » La civilisation wisigothique était alors « à mi-chemin de celle de Constantinople », admet Dom Séjourné, après avoir pourtant restreint de façon très stricte la part des influences byzantines sur la législation canonique de l'Espagne contemporaine (*op. cit.*, p. 131). La pénétration commer-

Jean Philopon a condamné l'astrologie, celle-ci connaît au contraire un regain de faveur dans la philosophie byzantine du VI^e siècle, à travers l'œuvre d'Étienne d'Alexandrie : sous le nom d'astronomie — toujours la confusion millénaire ! — il fait un éloge enthousiaste de la « science divine » qui est, en fait, l'astrologie. C'est ce fougueux défenseur de l'antique superstition que le Basileus Héraclius appelle à enseigner à l'École de Constantinople[1]. Ce n'était que la reconnaissance officielle de la conciliation entre le christianisme et l'astrologie à laquelle s'efforçait depuis longtemps la souplesse de l'esprit grec. Le premier témoignage important de cet effort avait été, au IV^e siècle, le *Traité des opportunités* d'Hephaestion de Thèbes[2]. Ainsi, le climat irénique dans lequel survivait officiellement (et survivrait dans tout le Moyen Age) l'astrologie byzantine n'a pu être inconnu de l'évêque de Séville. Sa participation aux affaires publiques du royaume et le rayonnement de sa personnalité dans toute la Bétique l'ont certainement tenu en contact avec les représentants du Basileus dans l'Espagne byzantine les plus haut placés et les plus cultivés. Son frère Léandre lui-même, comme Jean de Biclar et sans doute bien d'autres prélats de l'Église wisigothique, n'avait-il pas fait le voyage de Constantinople et séjourné plusieurs années dans la capitale de l'Empire[3]? L'influence reconnue de Byzance sur les

ciale des Orientaux dans les ports fluviaux du sud de l'Espagne nous est attestée par la présence de marchands grecs à Mérida, dans un texte des *Vitae patrum emeritensium*, 4, 3, 2, p. 168, 4 Garvin (*Studies in Renaissance and mediaeval latin*, vol. XIX, Washington 1946), avec bibliographie correspondante p. 377. Les faits peuvent être datés : troisième quart du VI^e siècle (*ibid.*, p. 375). Le texte est aussi dans *P. L.*, t. LXXX, c. 131 a.

1. Cf. B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, dans *Histoire de la philosophie* dirigée par É. Bréhier, tome supplémentaire, Paris, 1949, p. 242, et l'établissement des faits dans H. Usener, *De Stephano Alexandrino commentatio*, Bonn, 1880 (plus facilement accessible dans ses *Kleine Schriften*, t. III, p. 247-323).

2. L. Bréhier, *Le monde byzantin;* t. III : *La civilisation byzantine*, Paris, 1950, p. 284-288, montre comment le pouvoir impérial a progressivement admis un modus uiuendi, après avoir été très sévère pour l'astrologie. Confiant dans l'introduction de l'édition de Kroll (Leipzig, 1895), L. Bréhier (p. 285) s'appuie à tort sur l'astrologie christianisée du dialogue *Hermippos*, qu'il continue à dater des V^e-VI^e siècles. Malheureusement, Franz Boll paraît avoir solidement démontré, au début de ce siècle, que ce dialogue, directement inspiré de l'œuvre astronomique d'Abu Masar († 886), est, en fait, l'œuvre d'un humaniste byzantin du XIV^e siècle : cf. Fr. Boll, *Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, Abh. XVIII, 1912, p. 21-22.

3. Sur le séjour de Léandre à Constantinople, cf. le texte de Paul Diacre cité par Manitius, *op. cit.*, t. I, 1911, p. 95 ; sur le voyage de Jean de Biclar, cf. *Ibid.*, p. 216, et Isidore, *De uiris illustribus*, c. 44, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 1105 b : « Constantinopolim perrexit ibique graeca et latina eruditione nutritus, post decem et septem annos in Hispanias reuersus est. »

arts de l'Espagne wisigothique du VII^e siècle est un autre indice important qui renforce la probabilité de notre hypothèse[1]. La lecture d'ouvrages byzantins en traductions latines n'est même pas exclue de la part du Sévillan, depuis qu'on a montré que le traité isidorien *De ortu et obitu patrum* s'appuie sur une source grecque[2].

Bref, Isidore a dû avoir plus d'un moyen d'entrer en contact, volontaire ou involontaire, avec la civilisation byzantine. L'attitude du Sévillan envers l'astrologie, son esprit de tolérance et de curiosité, à côté de déclarations de principe très strictes, correspondent assez bien à la problématique de l'Orient byzantin contemporain.

* * *

Isidore de Séville ne s'est donc pas trouvé simplement en présence d'un dossier astrologique dont il n'aurait fait qu'insérer dans son œuvre des extraits assez indistinctement choisis. S'il condamne vigoureusement l'astrologie dans son œuvre littéraire et canonique, s'il est en mesure de donner encore une description relativement précise des pratiques de l'astrologie « superstitieuse », c'est qu'elle est encore bien vivante. Séquelles du priscillianisme, rémanences des croyances astrologiques dans les populations hispano-romaines de la Bétique encore imprégnée d'influences orientales, infiltration des pratiques astrologiques jusque dans la hiérarchie de l'Église wisigothique : autant de problèmes concrets et graves

1. Elle a été bien mise en lumière par Emilio Camps Cazorla, *El arte hispano-visigodo*, dans *Historia de España*, dirigée par R. Menendez Pidal, t. III : *España visigoda*, 1940, p. 453 : il caractérise les œuvres de l'école « levantine-andalouse » par une « évolution accentuée au contact des influences byzantines » (*Ibid.*, p. 459). Voir aussi H. Schlunk, *Arte visigodo*, dans *Ars Hispaniae*, t. II, s. d. (1947), p. 227-323 ; cf., en particulier, pour les influences byzantines, p. 227-247 sq., 252 sq. L'auteur avait déjà analysé ces influences sur l'ornementation visigothique du VI^e siècle dans les conclusions de son travail de doctorat : cf. H. Schlunk, *Die Ornamentik in Spanien zur Zeit der Herrschaft der Westgoten*, Diss. Berlin, 1936, p. 49. Il a repris plus largement le problème dans son article *Relaciones entre la península ibérica y Bizancio durante la época visigoda*, dans *Archivo español de Arqueología*, t. LX, 1945, p. 177-204.

2. Ce type de recherches a été heureusement amorcé par le R. P. Vaccari dans son article sur *Une source grecque du « De ortu et obitu patrum » d'Isidore de Séville*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Rome, 1936, p. 160-175. Le P. Goubert, en conclusion de son dernier article sur Byzance et l'Espagne, *Influences religieuses et politiques sur l'Espagne visigothique*, dans *Études byzantines*, t. IV, 1946, p. 131, annonçait une étude sur les influences littéraires et artistiques, qui n'a pas encore paru. P. Séjourné (*op. cit.*, p. 41) conjecture témérairement que la bibliothèque de Séville s'est formée à partir d'un « premier fonds rapporté de Constantinople ».

que l'homme d'Église et de gouvernement se devait de résoudre avec urgence. Il ne s'agissait plus de spéculer sur la possibilité de concilier la croyance à l'astrologie et l'exercice de la liberté intérieure[1], mais d'agir et de trancher : exigence de décisions immédiates dont Isidore n'a sans doute pas été sans ressentir douloureusement la hâte et l'injustice.

Car le savant reste impressionné par tous les détails de la doctrine astrologique qui lui sont encore accessibles. Il ne connaît plus tous les raffinements mathématiques de la *Tétrabible* de Ptolémée, mais il respire à travers toute son érudition profane une atmosphère encore saturée des principes mêmes de l'astrologie. Il peut encore avoir l'intuition de la beauté intellectuelle du système, de son unité harmonieuse, si satisfaisante pour l'esprit. Mais, en dissociant l'astrologie naturelle de l'astrologie superstitieuse, il lève avec pénétration l'équivoque fondamentale qui rend l'astrologie si séduisante pour l'intelligence : l'utilisation de la connaissance astronomique rationnelle, toujours vraie et souvent admirable en elle-même, à des fins totalement irrationnelles et dangereuses pour la dignité de la vie intérieure. C'est pourquoi, avec Cassiodore et plus amplement que lui, Isidore de Séville se tient dans une position beaucoup plus audacieuse que celle de ses contemporains — les deux Grégoires, par exemple. Si modeste que soit son « art astronomique » au troisième livre des *Étymologies*, il n'en reste pas moins fidèle à la conception antique de l'astronomie, entendue comme une connaissance rationnelle des phénomènes célestes[2]. Il dresse cette connaissance contre la confusion d'une astrologie appauvrie, où la plus grossière exploitation de la crédulité et des passions humaines prend le pas sur les raffinements de l'astrologie « classique ». Ainsi le titre du traité isidorien *De natura rerum* mérite-t-il d'évoquer moins paradoxalement qu'il ne semblerait d'abord celui du poème de Lucrèce.

Cette orientation ressort mieux encore, si l'on compare l'attitude

1. Dom Amand a bien défini cette problématique et montré comment l'argumentation antifataliste de Carnéade s'est transmise à travers toute la théologie ancienne du christianisme, avant tout préoccupé de réserver la possibilité théorique de l'exercice intérieur de la liberté.

2. L'astronomie apparaît comme une « ratio » aussi bien dans les *Differentiae* (cf. *supra*, p. 275 et n. 1) que dans les *Orig.*, 3, 24 = *P. L.*, t. LXXXII, c. 169 b : « Astronomia... cursus siderum... indagabili *ratione* percurrit », et 3, 28 = *ib.*, c. 170 b : « Astronomiae *ratio* modis plurimis constat. »