



HAL
open science

Orthodoxie et hétérodoxie dans le cantare XXV du Morgant de Luigi Pulci

Donatella Bisconti

► **To cite this version:**

Donatella Bisconti. Orthodoxie et hétérodoxie dans le cantare XXV du Morgant de Luigi Pulci. Seizième siècle, 2006, 2 (1), pp.21 - 42. 10.3406/xvi.2006.882 . hal-01898842

HAL Id: hal-01898842

<https://hal.science/hal-01898842>

Submitted on 18 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Orthodoxie et hétérodoxie dans le *cantare XXV* du *Morgant* de
Luigi Pulci

Donatella Bisconti

Citer ce document / Cite this document :

Bisconti Donatella. Orthodoxie et hétérodoxie dans le *cantare XXV* du *Morgant* de Luigi Pulci. In: Seizième Siècle, N°2, 2006. pp. 21-42;

doi : 10.3406/xvi.2006.882

http://www.persee.fr/doc/xvi_1774-4466_2006_num_2_1_882

Document généré le 24/05/2016

ORTHODOXIE ET HÉTÉRODOXIE DANS LE CANTARE XXV DU *MORGANT* DE LUIGI PULCI

Pour peu que l'on soit familier du Quattrocento (mais le même discours pourrait s'appliquer aux deux siècles précédents) en Toscane, on reconnaît aisément comme un de ses principaux caractères l'esprit burlesque, se manifestant par des blagues, des mauvais tours joués à des personnages plus ou moins célèbres ou à de simples habitants de Florence ou d'autres villes de la région devenant par la suite le canevas de récits ou de nouvelles, ou prenant la forme d'échange de sonnets polémiques, qui mettent en scène les pires défauts et vices de l'adversaire, ou qui se structurent comme la parodie de compositions sérieuses¹.

Luigi Pulci, auteur du *Morgant*², mais également d'une nouvelle et de nombre de sonnets et d'autres formes métriques³, a pratiqué les trois genres en déployant la palette fantasmagorique de ses possibilités linguistiques. Une certaine partie de cette production a fait l'objet d'études assez approfondies, surtout de la part de Paolo Orvieto et de Stefano Carrai.

Avant d'aborder le cours de théologie parodique que le diable Astaroth tient dans le *cantare* XXV du *Morgant*, il est essentiel de replacer dans son contexte la contribution de Luigi Pulci au débat culturel et littéraire du XV^e siècle. Comme on le sait, non seulement Luigi, mais en général les trois frères Pulci (Luca, l'aîné, et Bernardo, le cadet) montraient une attirance à l'égard de la magie, de l'évocation de démons, de pratiques plus ou moins douteuses, dont Luigi fait souvent état dans ses lettres à Laurent le Magnifique et qui est aussi attestée dans le *Morgant* et dans certains passages des œuvres de Luca. Il s'agissait d'attitudes d'une certaine façon tolérées en tant que praxis en dehors de toute implication théorique et

¹ Pour le ton et les implications de la blague dans la civilisation toscane, cf. Antonio Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Rinascimento (1375-1449)*, seconda ed. completamente rifatta, Roma, Bulzoni, 1989 ; pour un encadrement général de la parodie, cf. Massimo Bonafin, *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Torino, UTET Libreria, 2001.

² Luigi Pulci, *Morgante*, a cura di Franca Ageno, Milano – Napoli, Ricciardi, 1955.

³ Pour cette production, cf. Luigi Pulci, *Opere minori*, a cura di Paolo Orvieto, Milano, Mursia, 1986.

qu'en tout cas les Médicis admettaient comme faisant partie du cercle poétique, étroitement lié à l'humanisme en langue vulgaire que les frères Pulci représentaient⁴. En effet, l'ascendant (à la fois humain, culturel et poétique) notamment de Luigi sur le jeune Laurent perdure jusqu'en 1473 environ, date à laquelle Laurent adhère de manière enthousiaste, mais éphémère, au néoplatonisme promu par Marsile Ficin. En réalité, il semblerait que Laurent ait embrassé le syncrétisme de Ficin, alliant platonisme et christianisme ainsi que des éléments issus du zoroastrisme et d'autres formes philosophiques et religieuses, dans une perspective de modernisation de la culture littéraire et philosophique florentine et de promotion du leadership politique et culturel de Florence sur le reste de la péninsule italienne⁵. Les Muses inspiratrices des frères Pulci, notamment de Luigi (Luca étant mort en 1470 et Bernardo s'adaptant sans trop d'effort au nouveau cours de la poésie florentine), trop traditionnelles et domestiques, deviennent ainsi dépassées. Luigi est de plus en plus mis à l'écart de l'amitié et de la complicité poétique avec Laurent ; son caractère bizarre, inquiet, susceptible, ses propos matérialistes à l'égard de la religion ne font qu'accentuer son isolement.

Le scandale éclate très probablement en 1474 : l'année précédente Marsile Ficin avait terminé sa *Theologia platonica de immortalitate animorum*⁶, où non seulement il soutient l'immortalité de l'âme, mais configure un univers néoplatonicien où les différents degrés de l'être forment un tout qu'on peut parcourir de haut en bas et inversement, mettant la partie intellectuelle de l'âme humaine en communication avec les intelligences séparées (les anges) et lui conférant un caractère divin. Le sonnet *Costor che fan sì gran disputazione* (*Ceux qui font une discussion très sérieuse*) niant

⁴ L'humanisme en langue vulgaire italienne se distingue de l'humanisme latin parce qu'il reconnaît comme des classiques et donc comme des modèles les poètes du Trecento (Dante, Pétrarque, Boccace notamment) et par son engagement politique et civique. On parle plutôt d'humanisme civil pour le début du XV^e siècle (sur cet aspect l'ouvrage de référence est Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1966, deuxième édition) et d'humanisme vulgaire pour la fin du siècle, lorsqu'à la langue italienne sont désormais reconnues une dignité et une richesse qui la placent au même niveau que la langue latine.

⁵ Sur ce problème, cf. Sebastiano Gentile, « Le Epistole e l'opera di Marsilio Ficino », in Marsilio Ficino, *Lettere, Epistolarum familiarium liber I*, Firenze, Olschki, 1990, p. XIII-LXV, Idem, « Ficino e il platonismo di Lorenzo », in *Lorenzo de' Medici : New Perspectives*, éd. Bernard Toscani, New York, Peter Lang, 1993, p. 23-48 ; James Hankins, « The Invention of the Platonic Academy of Florence », *Rinascimento*, n° 41, 2001, p. 3-38.

⁶ Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte établi et traduit par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, tome I-II, 1964 ; tome III, 1970.

l'immortalité de l'âme est à l'origine de la querelle : comme l'a montré Paolo Orvieto, ce sonnet n'est pas de Luigi Pulci, ou, plus exactement, il a été rédigé par Benedetto Dei, fascinante figure de marchand, voyageur et écrivain⁷, avec la probable collaboration de Pulci⁸. Tous deux étaient amis et ce sonnet, avec ceux que Luigi composera peu après, leur coûtera l'éloignement de Florence.

Toutefois, à ce niveau, ce sonnet constitue plutôt une parodie comique des très sérieuses (et très ennuyeuses) discussions académiques à l'intérieur du cercle néoplatonicien qu'une véritable profession d'hétérodoxie. Le renversement comique du sacré obéit à un goût typiquement médiéval et carnavalesque que Pulci avait déjà expérimenté dans le *cantare* XVIII du *Morgant*, où le demi-géant Margutte expose sa foi en une parodie gastronomique du *Credo*, du *Confiteor*, des dogmes de la Trinité, de la Vierge et de la conception du Christ⁹. De manière analogue, l'allusion à la *Theologia platonica* dans le sonnet vient réduire la discussion métaphysique à des données concrètes issues de l'univers alimentaire :

Costor che fan sì gran disputazione
dell'anima ond'ell'entri o ond'ell'esca,
o come il nocciuol si stia nella pesca,
hanno studiato in su 'n gran mellone.
Aristotele allegano e Platone
e vogliono ch'ella in pace requiesca
fra suoni e canti, e fannoti una tresca
che t'empie il capo di confusione.
L'anima è sol, come si vede espresso,
in un pan bianco caldo un pinocchiato,
o una carbonata in un pan fesso.
Et chi crede altro ha 'l fodero in bucato:
e que' che per l'un cento hanno promesso
ci pagheran di succiole in mercato.
Mi dice un che v'è stato
nell'altra vita e più non può tornarvi,
che appena con la scala si può andarvi;
costor credon trovarvi
e beccafichi e gli ortolan' pelati
e buon' vin' dolci e letti sprimacciati;
e vanno drieto a' frati.

⁷ Sur ce personnage, cf. Paolo Orvieto, « Un esperto orientalista del '400 : Benedetto Dei », *Rinascimento*, n° 9, 1969, p. 205-275.

⁸ Cf. Paolo Orvieto, « A proposito del sonetto *Costor che fan sì gran disputazione* e dei sonetti risponsivi », *Interpres*, n° 4, p.400-441.

⁹ Cf. Paolo Orvieto, *Pulci medievale*, Roma, Salerno, 1978, p. 196-205.

Noi ce n'andrem, Pandolfo, in valle buia
senza sentir più cantare alleluia!¹⁰

Dans la composition, le lien étroit entre l'âme et le corps est nié: l'âme n'est pas comparable au noyau d'une pêche (v. 3), mais plutôt à la rencontre hasardeuse entre deux éléments compatibles, le pain et un met sucré ou salé (v. 9-11). Si on nie la nécessité de ce lien, il s'ensuit que l'âme n'est qu'un principe matériel de l'existence, et que dans l'au-delà aucune récompense n'attend les bons, contrairement à ce que les prêtres affirment (v. 12-21). Un destin unique attend tout homme, une nuit éternelle après la mort (v. 22-23). La cible est à la fois philosophique et religieuse : d'un côté, une attaque est menée contre les nouveaux philosophes qui en réalité semblent encore apprendre les rudiments de l'alphabet¹¹ et qui s'appuient sur Aristote et Platon pour démontrer de fausses théories¹². De l'autre, le conformisme religieux fait l'objet d'une satire cruelle : les bigots sont, eux, les vrais matérialistes, puisqu'ils s'attendent à des récompenses concrètes au Paradis, à une vie confortable, à des repas succulents, alors

¹⁰ Trad. : « Ceux qui font une discussion très sérieuse concernant d'où l'âme rentrerait ou d'où elle sortirait, ou comment le noyau se nicherait dans la pêche, ont étudié sur un gros melon. Ils évoquent l'autorité d'Aristote et de Platon : selon eux l'âme reposerait en paix parmi les sons et les chants, et ils font la sarabande si bien qu'on n'y comprend plus rien. L'âme n'est, comme on le voit aisément, qu'un macaron de pignons et de sucre à l'intérieur d'un pain blanc bien chaud, ou un morceau de petit salé dans un pain coupé. Ceux qui en croient autrement ont un trou dans leur fourreau et ceux qui nous ont promis le centuple pour un vous payeront en marrons bouillis. Quelqu'un qui a été là-bas et qui ne peut plus en revenir m'a dit qu'on peut à peine s'y rendre en montant un escalier. Ces crédules pensent y trouver des becfignes et des ortolans déjà cuisinés, des vins muscats et des lits de plumes, et se tiennent à la parole des frères. Par contre, Pandolfo, nous deux descendrons dans une vallée obscure et n'entendrons plus chanter Alléluia ! »

¹¹ Le vers 4 du sonnet fait référence à l'habitude des maîtres d'école d'apprendre les rudiments de l'alphabet aux enfant en gravant les lettres sur une pomme : si l'élève les reconnaissait, il avait droit de manger la pomme. « Etudier sur un gros melon » constitue donc une amplification du thème soulignant la stupidité des étudiants (être « gros » quant au cerveau en toscan signifie être peu intelligent).

¹² La remarque est ponctuelle : Marsile Ficin considérait l'étude de la philosophie aristotélicienne, notamment en ce qui concerne l'immortalité de l'âme, comme propédeutique à l'étude de Platon. En effet, selon Ficin, la fausse interprétation d'Aristote par les philosophes arabes, et plus particulièrement par Averroès, avait conduit au Moyen Age à la forme d'hérésie qu'on appelle averroïsme, et qui consiste surtout à démontrer la mortalité de l'âme individuelle. Il fallait réapprendre Aristote dans les textes d'origine. C'est à cette fin que Cosme de Médicis, autour de 1456, avait appelé au Studio fiorentino (l'université de Florence) le grec byzantin Jean Argyropoulos avec la tâche d'enseigner Aristote. Cf. Sebastiano Gentile, « *Le Epistole e l'opera di Marsilio Ficino* », *op. cit.*, p. XXVI-XXX.

que la voie qui mène à la béatitude devrait être une dure ascension. Ce sont les religieux qui alimentent ce bigotisme, parce qu'ils sont de toute évidence de mauvaise foi. Le dédicataire du sonnet, Pandolfo Rucellai, qui devrait suivre le(s) auteur(s) en *valle buia* (dans une vallée obscure, v. 22) après sa mort, offre un exemple de vie très pieuse (il était un frère augustin) destinée au néant cosmique.

Les sonnets suivants¹³ semblent se tourner davantage vers l'hérésie. Le premier, *In principio era buio, e buio fia* (*Au début c'était le noir, et que le noir soit*), adressé par Luigi à Benedetto Dei, non seulement est une caricature grotesque des pèlerins se rendant à Rome pour le Jubilé de 1475, mais son incipit remet en question la réalité même de la création divine et semble reprendre les deux derniers vers de *Costor che fan sì gran disputazione*. Pulci s'aligne entièrement sur les positions du sonnet sur l'immortalité de l'âme dont *In principio* constitue, pour ainsi dire, un corollaire. Les pèlerins, explicitation de la bigoterie dont il est question dans *Costoro*, seront bien surpris lorsqu'ils frapperont aux portes du Paradis : elles seront fermées et les dévots devront revenir sur leurs pas dans une obscurité absolue. En effet, ils seront engloutis par un dragon, Satan lui-même (v. 12-20). Le sonnet suivant, *Poich'io partii da voi, Bartolomeo* (*Depuis que je vous ai quitté, Bartolomeo*), écrit avec la probable collaboration de Benedetto Dei, remet en question les miracles de la Bible et de l'Évangile, en les réduisant à des simples phénomènes physiques : Saint Pierre ne marcha pas sur les eaux, mais sur la mer glacée ; Samson n'abattit pas les colonnes du temple de Gaza, mais une simple toiture en paille ; Moïse ne fut pas sauvé des eaux du Nil, mais sa mère l'abandonna dans un étang artificiel ; les troupes de Ramsès ne furent pas emportées par la mer Rouge, mais une petite vingtaine de soldats périrent dans un petit cours d'eau contrôlé par des vanes (v. 6-14). Pulci invoque une source fictive (le livre d'un juif) pour appuyer ses observations rationalistes (v. 5), ce qui lui permet le passage suivant : si la Bible « abbaia » (« aboie », autrement dit se sert d'hyperboles, v. 15), que penser de l'Évangile ? Il faut en conclure que les morts ressuscités, les infirmes guéris par le Christ n'étaient que des ivrognes ou des opiomanes endormis. Aussi faudrait-il comprendre comment cinq pains et deux poissons peuvent remplir une grande panetière¹⁴ (v. 15-20).

¹³ Toutefois, les dates précises de composition n'étant pas connues, l'ordre pourrait être inversé : d'abord *In principio*, ensuite *Costor che fan* et finalement (ou en même temps) *Poich'io partii* : pour toute la question, cf. Paolo Orvieto, « A proposito del sonnetto *Costor che fan sì gran disputazione* e dei sonetti risponsivi », art. cit., p. 409-412.

¹⁴ Cf. Mt. 14, 13-21.

Les réactions ne tardèrent pas : des lettres bien connues du prêtre Matteo Franco¹⁵ et surtout de Marsile Ficin adressées à Laurent pointent du doigt ce « semeur de scandales » qui vomit des propos intolérables contre Dieu¹⁶.

Cependant, Luigi Pulci dans son *Morgant* affirme à plusieurs reprises l'immortalité de l'âme, notamment dans les *cantari* XXV et XXVI. Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler les étapes de la composition du poème chevaleresque : à partir des indices internes et externes on peut établir que les *cantari* I-XVIII ont été rédigés entre 1461 et 1468, et que le *cantare* XIX était fini en 1472. La première preuve d'une édition imprimée du *Morgant* est une lettre du 11 novembre 1478 signée du duc Hercule d'Este, de Ferrare, à un de ses représentants à Florence lui demandant de lui procurer « un livre appelé Morgant ». La lettre semble se référer au XXIII premiers *cantari*, mais il n'existe aucune trace de cette édition. Si on admet que la première édition date de 1478, Luigi Pulci aurait mis six ans environ pour écrire les *cantari* XX-XXIII. Les derniers *cantari* constituant la *Rotta* (XXIV-XXVIII) auraient été rédigés entre 1478 et 1482, la première édition complète connue à ce jour du *Morgant* portant la date du 7 février 1483. On peut donc reconnaître *grosso modo* trois grands moments dans la composition du poème, correspondant à autant de phases de l'évolution poétique et culturelle de l'auteur. Les derniers *cantari*, ceux qui nous intéressent ici, axés sur la bataille de Roncevaux, montrent l'acmé de la maturité poétique de Pulci et sont en même temps le théâtre d'une discussion polémique que l'auteur pimente d'attaques contre ses détracteurs et agrémente d'excursus légendaires, historiques, théologiques : la parodie, largement employée dans cette section, autorise tout à la fois la réécriture des sources, réelles ou fictives, et la critique de l'actualité philosophique et religieuse de la Florence des années 1470¹⁷.

On peut superposer ce parcours à la datation des œuvres de Marsile Ficin, pour mieux comprendre les cibles polémiques du *cantare* XXV du *Morgant*. En 1463 Ficin termine la traduction du *Corpus Hermeticum*, qu'il intitule *Pimander*, du nom du protagoniste du premier traité¹⁸. En

¹⁵ *Lettere di Luigi Pulci a Lorenzo il Magnifico e ad altri*, nuova ed. accresciuta, Lucca, Tip. Giusti, 1886, p. 182-183.

¹⁶ Paolo Orvieto, *Pulci medievale*, op. cit., p. 235-237.

¹⁷ Pour la progression de la composition du *Morgant* et pour le traitement parodique des sources, je renvoie le lecteur à mon travail « Testo e pretesto nel *Morgante* di Luigi Pulci », Collection de l'ECRIT n° 10, *Le genre chevaleresque : réception et diffusion*, Toulouse, 2005, p. 7-22.

¹⁸ *Corpus Hermeticum*, Traités I (*Poimandrès*) -XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, les Belles Lettres, Tome I, 1972 ; Traités XIII-XVIII, *Asclepius*,

1473 il reçoit les ordres religieux et en 1474 termine sa *Theologia platonica*, publiée en 1482. Toujours en 1474 il publie le *De christiana religione*. La composition de la *Disputatio contra iudicium astrologorum* remonte probablement à ces années 1474-1478. Dans cet écrit, qui ne fut jamais publié, Ficin attaque le déterminisme des astrologues pour affirmer la réalité du libre arbitre, problème sur lequel je reviendrai plus loin. En 1479 il écrit en langue vulgaire le *Consiglio contro la pestilenza*, un traité de médecine – il ne faut pas oublier la formation de médecin que Ficin avait reçu (tout comme son père) qui semble jouer un rôle dans l’aspect parfois très concret de sa communication avec la divinité – conseillant entre autres le port de talismans contre la peste qui avait ravagé Florence en 1478. En 1489 il publie les trois livres du *De vita*, qui se divise en *De vita sana*, *De vita longa*, *De vita coelitus comparanda*¹⁹. Les deux premiers sont des traités de médecine faisant référence à la science de l’époque, notamment la théorie des humeurs et la configuration des astres qui déterminent la complexion de l’homme ; toutefois le premier traité s’ouvre sur la défense de l’humeur mélancolique, ou bile noire – l’humeur saturnine qui caractérisait Ficin lui-même –, la base physique pour la forme particulière de folie qui est le génie, une question qui est en rapport avec un passage du *Morgant* ; le troisième s’éloigne de la pratique médicale pour indiquer les moyens d’atteindre la vie des cieux, des moyens à la fois philosophiques et occultes qui permettent au magicien et à son patient de se mettre en communication avec leurs constellations personnelles et l’Ame du Monde d’origine néoplatonicienne²⁰.

Entre temps, Luigi Pulci est mort en 1484 sans pouvoir lire le *De vita*. Cependant, on peut affirmer que la traduction du *Corpus hermeticum* cons-

texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, les Belles Lettres, Tome II, 1973. La littérature hermétique hérite de la culture astronomique et mathématique égyptienne, ainsi que du travail de systématisation des mythes, des spéculations cosmogoniques, de la croyance dans la vie future avec les pratiques qui y sont associées à l’époque helléniste. D’autre part l’Égypte ancienne avait produit une littérature se rapprochant de l’Ancien Testament et des écrits gnomiques apocryphes. Les traités hermétiques, où Hermès est l’une des *dramatis personae*, à côté d’autres dieux grecs que le syncrétisme de l’hellénisme assimilait aux dieux de l’Égypte, prennent un aspect philosophique après l’apparition du christianisme et intègrent de nombreux éléments du gnosticisme, avec son goût pour la révélation aux initiés et pour l’ésotérisme. (cf. la préface d’Arthur Darby Nock, p. I-X).

¹⁹ Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes, by Carol V. Kaske and John R. Clark, Tempe (Arizona), Medieval & Renaissance Texts & Studies in conjunction with the Renaissance Society of America, 1989.

²⁰ Cf. *Three Books on Life*, *op. cit.*, p. 4.

titue l'inspiration originale pour le *De vita coelitus comparanda*, en présentant une vision du monde favorable à la magie et à l'astrologie et introduisant, contrairement à Plotin, le principal représentant du néoplatonisme ancien, la notion d'esprit cosmique grâce auquel Ficin finissait par légitimer ces deux pratiques²¹. On peut également affirmer – comme on le verra au cours de l'analyse – que certains passages de la *Theologia platonica*, malgré l'orthodoxie de laquelle elle voudrait s'inspirer, préfigurent déjà les thèses principales du *De vita coelitus comparanda* et en constituent, pour ainsi dire, l'arrière-pays philosophique et théorique.

Ainsi, lorsque Pulci écrit les *cantari* XXIV-XXVIII, ses cibles polémiques sont nettement délimitées : Ficin, le néoplatonisme et l'hypocrisie philosophique cachant une attirance vers des pratiques douteuses d'un côté, le dogmatisme intransigeant de Savonarole de l'autre²².

Le *cantare* XXV, notamment, grâce à son rôle de transition narrative vers les événements sanglants de Roncevaux, est le terrain idéal pour une discussion à la fois philosophique et théologique en deux moments. Dans ce *cantare*, on assiste d'abord à la trahison de Ganelon, qui s'accorde avec le roi Marsile (sans doute un nom qui n'est pas choisi par hasard) contre Charlemagne. Ensuite le magicien Maugis invoque le diable Astaroth pour lui demander des nouvelles de Renaud, absent de France au moment où le magicien sent que sa présence serait indispensable. Astaroth se charge avec son collègue Farferel de ramener Renaud et son cousin Richardet de leurs pérégrinations en Orient pour les conduire vite à Roncevaux. Les deux diables entrent dans les chevaux des deux paladins et les font voyager à une vitesse extraordinaire vers l'Occident.

Astaroth, diable théologien, sollicité par Maugis d'abord et par Renaud ensuite, fait un cours synthétique de théologie sur quelques points cruciaux. On peut s'interroger sur le choix des sujets théologiques qu'Astaroth discute et sur le bien fondé de l'argumentation du démon. Trois questions principales se dégagent : destin, prédestination, libre arbitre, prédiction ; connaissance, ignorance ; rôle des démons de l'enfer et de ceux de l'air. D'autres questions sont également amorcées : possibilité d'extension de la rédemption à toute l'humanité ; réalité et signification des miracles. L'illustration de l'épisode permettra d'éclairer l'ampleur des questions soulevées par le diable.

Lors de l'invocation du démon, Maugis essaie d'en savoir un peu plus sur ce qui se prépare, sur le départ de Charlemagne de France pour traiter

²¹ *Ibidem*, p. 28.

²² Pour la seconde polémique, cf. Stefano Carrai, *Le Muse dei Pulci*, Napoli, Guida, 1985, p. 173-187.

la paix avec Marsile, sur les vraies intentions de Ganelon, sur l'attente de Roland à Roncevaux qu'il sent obscurément très dangereuse. Malgré ses pouvoirs, Astaroth ne peut pas donner une réponse sûre. En effet :

A giudicare è scuro,
s'io non pensassi tutta questa notte,
e non sarebbe il giudicio sicuro,
ché le strade del Ciel son per noi rotte :
noi veggiam come astrolagi il futuro,
come tra voi molte persone dotte ;
ché non camperebbe uomo né animale,
se non che corte abbiam tarpate l'ale.²³

En réalité, continue Astaroth, seul Dieu voit tout, le présent, le futur et le passé, comme dans un miroir. Son Fils non plus ne sait pas tout (*Morg.* XXV, 136). Donc, Astaroth ne peut pas prédire exactement ce qui arrivera à Charlemagne. D'ailleurs, il faut savoir que tout l'air qui nous entoure

è denso
di spirti, ognun con l'astrolabio in mano
e 'l calcul tutto e 'l taccuïn remenso (137, 3-5).

est rempli d'esprits qui ne font que calculer sans arrêt le futur, un astrolabe et l'almanach à la main. Astaroth sait seulement qu'une trahison et une guerre sanglante se préparent, puisque la planète Mars est en conjonction avec Saturne, ce qui implique des massacres, des événements terribles, des changements d'Etats et de royaumes (XXV, 137-38). De plus, des comètes sont apparues, qui indiquent elles aussi trahison, guerres et morts de princes. Ces signes montrent clairement qu'il faut se préparer au pire (XXV, 139). Quant à Ganelon, Astaroth ne connaît pas exactement ses machinations, mais il sait qu'une place lui est préparée en enfer (XXV, 140).

Maugis demande des précisions sur les limites de la connaissance du Christ : Astaroth le renvoie à la lecture des textes bibliques (XXV, 141)²⁴.

²³ *Morg.*, XXV, 135 : « Le jugement est obscur : même si j'y réfléchissais toute la nuit le jugement ne serait pas sûr, puisque les chemins du Ciel pour nous sont tous coupés ; nous voyons le futur comme des astrologues, comme parmi vous beaucoup de gens cultivés. En effet, si nos ailes n'étaient pas rognées, ni les hommes ni les animaux ne pourraient échapper à notre pouvoir ».

²⁴ Cf. *Mc*, XIII, 32, *Ac*, 2, 33-36; 3, 13-26; 5, 31; 10, 38, où il est dit que seul Dieu connaît le jour du jugement dernier et que ni son Fils ni les anges ne le connaissent.

Tu non hai ben letto
 la Bibbia, e parmi con essa poco uso :
 che, interrogato del gran di, il Figliuolo
 disse che il padre lo sapeva solo.²⁵

Ce qui implique que la lecture préférée du démon est le texte biblique et que, probablement, il n'en existe pas de meilleur connaisseur et interprète que le diable. En tout cas, Astaroth fournit une définition orthodoxe de la Trinité et de la personne de Dieu et défie les théologiens de le contredire. Dieu, qui a tout créé, ne peut pas muer l'ordre qu'il a établi, tandis qu'Astaroth ne peut plus pénétrer le miroir où la pensée de Dieu se reflète, parce qu'il est un ange déchu, éloigné de l'amitié avec Dieu, bien qu'en réalité il n'ait jamais vraiment connu le futur (XXV, 142-44).

Ensuite, Astaroth aborde le problème de la prédestination et du libre arbitre : si Lucifer avait su les conséquences de sa rébellion, il n'aurait pas été précipité en enfer, entraînant avec lui les autres anges rebelles. Si les diables connaissaient ce qui va arriver, ils ne tenteraient pas tant de gens qui se sont révélés des saints, y compris le Fils de Dieu (XXV, 145-46). Dieu, puisqu'il fait tout parfaitement, ne se repentit jamais de ses décisions (XXV, 147). Mais alors, réplique Maugis, si Dieu savait qu'une partie des anges se révolteraient, comment a-t-il pu les damner ? Il savait au préalable quel serait leur péché et, malgré sa justice, il n'a pas prévu de possibilité de rédemption pour les rebelles. Il semblerait que Dieu ait été du côté des anges qui sont restés près de lui et qui ont su distinguer le vrai du faux (XXV, 149). Alors

Cruciossi come un diavolo Astarot,
 poi disse : « E' non amòe più Miccael
 che Lucifer, quel giusto Sabaòt,
 e non creò Cain peggior che Abel.
 Se l'un superbo è più che Nembròt,
 l'altro è tutto disforme a Gabriel,
 e non si pente e non esclama « Osanna »,
 libero arbitrio l'uno e l'altro dannà.²⁶

²⁵ *Morg.* XXV, 141, 5-8 : « Tu n'as pas lu attentivement la Bible et il me semble que tu n'as pas beaucoup de familiarité avec ce texte. De toute façon, lorsqu'il fut questionné sur le jour du jugement dernier, le Fils répondit que seul le Père le connaissait ».

²⁶ *Morg.* XXV, 150, 1-8 : « Astaroth se courrouça tout comme un diable, puis il dit : « Dieu dans sa justice n'aima pas plus Michel que Lucifer, et ne créa pas Caïn plus méchant qu'Abel. Mais après, si quelqu'un est plus fier que Nembrot, un autre est l'envers de Gabriel, et ne se repentit ni exclame « hosanna », c'est le libre arbitre qui damne l'un et l'autre ».

La « stanza » (strophe) souligne la distance entre Dieu et ceux qui ne se conforment pas à sa loi par les rimes « tronche » (v. 1-6), avec accent sur la dernière syllabe, un expédient rare dans la poésie italienne, qui crée un rythme syncopé. Astaroth peut à juste titre monter en colère « tout comme un diable » peut le faire, lorsque Maugis évoque le mauvais usage du libre arbitre, qui a décidé de sa damnation. Dieu toléra longtemps l'arrogance des rebelles et reporta leur châtement : c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent plus jouir de la grâce divine (XXV, 140-51). Dieu fut juste, tandis que le péché de Satan fut l'ingratitude et l'arrogance, ce qui ne peut pas être pardonné, puisqu'il connaissait la vérité et qu'il ne fut pas soumis à la tentation, contrairement à Adam, qui fut effectivement pardonné puisque le serpent l'avait tenté (XXV, 152-53). Par contre, la nature des anges, une fois corrompue, ne peut pas revenir à son intégrité, puisqu'elle pèche en tant que nature consciente. Cette conscience du mal explique également la damnation de Pilate et de Judas (XXV 154-55). Finalement, Dieu a tout fait avec justice et vérité, il connaît tout par avance. Si Maugis voulait savoir pourquoi Dieu s'est donné la peine de créer les anges, s'il savait qu'ils se rebelleraient, il ne recevrait aucune réponse, puisque le livre qui la contient est scellé. Les gens sont en général très curieux de tout et ne comprennent pas les limites de la connaissance. De la même manière

E poeti e filosofi e morali
 queste cose ch'io dico anco non sanno;
 ma la prosunzion vuol de' mortali
 saper le gerarchie come elle stanno.
 Io era serafin de' principali,
 e non sapea quel che quaggiù detto hanno
 Dionisio e Gregorio, ch'ognun erra
 a voler giudicare il Ciel di terra.²⁷

Non seulement la connaissance des savants est limitée, elle n'est pas comparable à celle des anges (même lorsqu'ils deviennent des démons). Lorsqu'Astaroth était un démon, il n'avait aucune notion des traités de Pseudo-Dionysos ou de Grégoire le Grand. Ces derniers étaient deux autorités reconnues au Moyen Age en matière de hiérarchies angéliques et

²⁷ *Morg.* XXV, 159, 1-8 : « Ni les poètes ni les philosophes ni les moralistes ne connaissent ce que j'affirme, mais la présomption des mortels veut savoir comment sont constituées les hiérarchies des anges. J'étais un des principaux Séraphins et ne savais pas ce que sur terre avaient dit [sur ce sujet] le Pseudo-Dionysos [Aréopagite] et Grégoire [le Grand], car tout homme se trompe s'il veut juger le Ciel de la terre ».

pourtant, qui parmi eux est-il le mieux placé pour juger ce qui se passe dans les Cieux ?

Surtout, il ne faut pas faire confiance aux esprits des follets, mensongers et honteux, qui ne sont pas invoqués comme tout démon « normal » au moyen du miroir ou de l'eau, mais qui habitent l'air et trompent tout le temps les hommes. Ils se réjouissent des farces qu'ils leur ont faites, en les manipulant en matière de philosophie, de vaticination, de découverte de trésors. Astaroth a révélé ce qu'il savait et a montré que la gentillesse existe aussi en enfer (XXV, 156-61).

Un peu plus tard, Astaroth, ayant retrouvé Renaud, l'informe qu'il est suivi par une cohorte de mille diables, auxquels il ne faut pas faire confiance, ni d'ailleurs à Astaroth lui-même, puisque la nature de l'homme et celle du démon sont depuis toujours ennemies. Mais Astaroth rassure Renaud sur la bonne organisation du voyage qu'ils s'appêtent à accomplir :

Ognun fia buon compagno,
o buon briccon, tu il vedrai per la via ;
ed ogni dì qualche convito magno
vedrai sempre, e parata l'osteria,
e chiederai tu stesso le vivande,
ch'io ti darò mangiare altro che ghiande.²⁸

Renaud, enfant prodigue, qui s'était éloigné de la cour de Charlemaigne dégoûté des magouilles de Ganelon et de la mollesse du roi, mais aussi pour aller au secours de son cousin Roland, rentre en France avec tous les honneurs dus à son rang. L'évocation des glands fait certainement référence à la parabole évangélique du fils prodigue qui se serait contenté de la nourriture des porcs qu'il gardait, sauf que personne ne lui en donnait²⁹. Si ces repas qu'Astaroth promet proviennent d'un vol, ceci ne semble pas trop préoccuper ni le diable, bien évidemment, ni Renaud, héros encanaillé qui dans sa carrière a été aussi un brigand (*Morg.* XI, XIII). Une autre référence est possible : lorsque Dante parle de l'âge d'or dans la *Comédie* il décrit ainsi la vie de nos ancêtres :

Lo secol primo quant'oro fu bello,
fé savorose con fame le ghiande
e nettare con sete ogni ruscello ;
mele e locuste furon le vivande

²⁸ *Morg.* XXV, 206, 3-8 : « Chacun [de nous] sera [pour vous] un bon compagnon, ou une bonne crapule, comme tu le verras au cours du voyage : chaque jour tu auras un repas somptueux, et du vin à ta disposition, tu pourras à ton gré commander les plats, car je te donnerai à manger bien autre chose que des glands ».

²⁹ *Cf.* *Lc.* 15, 11-32.

che nodriro il Batista nel diserto ;
per ch'elli è glorioso e tanto grande
quanto per l'Evangelio v'è aperto.³⁰

La sainteté rime pour Dante avec pauvreté, mortification, renoncement au monde : l'ascèse spirituelle s'accompagne toujours d'un exercice d'abstinence. Par contre, pour les deux paladins, accepter les dons du diable n'est pas un mal, parce que ces cadeaux sont soutirés aux ennemis du christianisme et que Renaud et Richardet sont, il est vrai, appelés à une mission (Roncevaux d'abord et ensuite, pour Renaud, la conversion de peuples lointains), mais ce ne sont pas des ascètes : la notion de miracle pour Renaud, comme on le verra un peu plus loin, ne correspond pas à un renversement de l'ordre de la nature, mais à une appropriation des éléments qu'elle met à notre disposition.

Astaroth a accepté de sortir Renaud de l'Égypte et de le conduire à Roncevaux uniquement parce qu'il sait que là-bas un massacre se prépare et parce que pour les malheureux le spectacle de ceux qui sont également affligés est un soulagement (XXV, 205-210). Lors du voyage, Astaroth prend soin de corriger la croyance selon laquelle on ne peut pas aller au delà des Colonnes d'Hercule. En réalité, il est possible de naviguer au delà ; en outre l'autre hémisphère est habité par les Antipodes, des populations païennes, dont Dieu admet l'idolâtrie car elles ne connaissent pas la révélation (XXV, 227-32). Cette précision permet à Astaroth de revenir sur la question de la connaissance et de l'ignorance. Dieu n'aime pas davantage les habitants de l'hémisphère boréal par rapport aux autres, puisque la croix est la garantie du salut pour toute l'humanité et la porte du Ciel est ouverte à jamais, pourvu que l'offrande à Dieu soit faite d'un cœur juste et obéissant. La foi des Romains était chère à Dieu avant la révélation et les Antipodes croient aujourd'hui bien faire en adorant leurs idoles. Mais il y a une autre sorte d'ignorance qui ne sait pas ou ne veut pas reconnaître la vérité tout en la voyant et qui ne peut pas être pardonnée. D'autre part, l'autre hémisphère n'a pas été fait sans raison, puisque les anges déchus ont été précipités en enfer de ce côté-là (XXV, 233-39).

Ensuite, Astaroth proclame la vérité de la religion chrétienne, en condamnant les Juifs, qui n'ont pas reconnu le Christ. Pour ce qui est de la connaissance du Christ, rappelée plus haut, il précise que le Fils ne sait

³⁰ *Purg.* XXII, 148-154 : « Pendant l'âge premier, qui fut beau comme l'or, les glands étaient savoureux à cause de la faim, et l'eau des ruisseaux était comme du nectar. Les pommes et les sauterelles furent les mets dont Jean Baptiste se nourrit dans le désert, et c'est pour cela qu'il est glorieux et grand tel que l'Évangile le révèle ».

pas tout ayant égard à sa nature humaine, mais ses deux natures unies, la divine et l'humaine, connaissent tout *ab initio* (XXV, 240-45). Le discours d'Astaroth est si persuasif que Renaud manifeste la volonté, après Roncevaux, de visiter les Antipodes et passer le reste de sa vie en apprenant (XXV, 246)³¹.

Au cours du voyage, Astaroth accomplit deux miracles : il apprête un banquet somptueux pour Renaud et Richardet aux dépens du roi Marsile (XXV, 214-22). Renaud souligne l'événement par des mots où l'allusion aux mots prononcés par l'apôtre Pierre au moment de la transfiguration du Christ est patente (Mt, XVII, IV ; Mc, IX, IV ; LC, IX, 33) :

« Questi mi paion miracoli !
Facciam qui sei, non che tre, tabernacoli ! »³²

En fait, rien n'est transfiguré, rien n'est différent de la façon dont il apparaîtrait. Aucune « magie » ne s'est produite, aucune transformation de la matière, aucun rapprochement du surnaturel n'a eu lieu.

Au moment du passage du groupe près de Tolède, un magicien est averti de leur présence grâce à un démon qu'il a invoqué. Le démon propose de prendre au piège Renaud et Richardet lorsqu'ils s'arrêteront près d'une source pour boire. La source, en effet, était autrefois habitée par des esprits méchants mais elle en fut délivrée par Saint Jacques. Depuis, tous ceux qui sont habités par des démons, lorsqu'ils boivent à la source, en sont immédiatement délivrés. Si les chevaux de Renaud et Richardet y boivent, Astaroth et Farferel devront les quitter et les deux paladins ne pourront plus arriver à temps à Roncevaux. Toutefois, Astaroth dévoile le piège, bien qu'il n'y soit pas obligé, si bien que Renaud, ému, le remercie et exprime l'espérance que le Ciel annule la damnation qui l'a frappé avec ses compagnons. Au passage, Renaud rappelle l'immortalité de l'âme (XXV, 256-86).

Les miracles offrent un bon point de départ pour la discussion³³ puisqu'ils constituent le renversement parodique des miracles « officiels » que

³¹ Renaud institue ici une comparaison implicite avec l'Ulysse de Dante, qui passe Gibraltar pour être englouti par l'océan. Déjà auparavant (XXV, 130), Renaud avait songé à réaliser le voyage où Ulysse avait échoué.

³² *Morg.* XXV, 218, 7-8 : « Ceux-ci me semblent de vrais miracles ! Apprêtons ici non trois mais six tabernacles ! ».

³³ Pour la possibilité de conversion des Antipodes, je renvoie le lecteur à mon travail, « Testo e pretesto nel *Morgante* di Luigi Pulci », art. cit., et à l'article de Jean-Pierre Garrido, « Au delà des Colonnes d'Hercule: Luigi Pulci et l'esprit renaissant de découverte », *Chroniques italiennes*, 36, n° 4, 1993, p. 101-125.

l'Évangile narre et que l'Église admet, d'abord parce qu'ils sont réalisés par un démon et deuxièmement parce qu'ils consistent à voler des biens à un roi païen dans le premier cas, et à éviter que des êtres possédés par les démons en soient délivrés dans le second, sans compter que ces êtres sont des animaux. Toutefois, ces miracles rentrent dans un plan providentiel – permettre l'arrivée des deux héros sur le lieu de la bataille – et mettent en valeur le rôle des démons dans le plan divin. Il s'agit pourtant de démons traditionnels, provenant de l'enfer, inclinés vers le mal, mais se soumettant aux ordres du magicien qui les invoque. Tout compte fait, même le mal – et parfois le bien – qu'ils font n'est pas un choix autonome, il rentre dans un projet dont les contours échappent à l'homme et qui bâtit la signification de l'histoire.

Par contre, Astaroth, comme on l'a vu, met en garde à plusieurs reprises ses interlocuteurs contre les démons dangereux, fils non de la terre, mais de l'air, et contre leurs mensonges. Or, ces démons de l'air ressemblent de très près à d'autres démons dont le *De Vita*, mais également la *Theologia platonica* de Ficin, le *Corpus hermeticum* et *Picatrix*³⁴ fourmillent. Il faut partir de l'idée, que Ficin trouvait chez Plotin, dans le *Corpus hermeticum*, dans *Picatrix* et d'autres sources arabes, que tout l'univers est une créature vivante. Ainsi, il peut croire à la fois aux dogmes chrétiens ; aux hypostases du néoplatonisme ancien, l'Un, l'Intellect, l'Ame du Monde issue du stoïcisme, les intelligences des sphères entourant la terre et toute une série d'entités intermédiaires entre les sphères et la terre, des démons bons ou mauvais ou indifférents³⁵ ; aux entités astronomiques, vivantes et parfois personnelles (les dieux de la religion olympique). Tous ces degrés de l'univers se tiennent, en d'autres termes ils sont reliés par un principe d'analogie qui fait du microcosme l'image du macrocosme et inversement. Une bonne partie de l'œuvre originale de Ficin est consacrée à la recherche de ces analogies, qu'il appelle *congruitates* (*De vita*, 3, 1) et qui peuvent opérer comme des causes : un objet inférieur attire un objet supérieur étant analogue à ce dernier, en l'alléchant avec le principe de l'amour pour ce qui est semblable. *Picatrix* désigne l'air comme véhicule ou moyen qui transporte les *pneumata* (les esprits) des

³⁴ *Picatrix* est une compilation arabe de magie helléniste assemblée en Espagne au XI^e siècle, traduite en espagnol sous l'égide d'Alphonse le Sage entre 1256 et 1258, puis en latin par des auteurs inconnus à une époque indéterminée. L'influence de *Picatrix* fut importante mais difficile à délimiter, puisque ce fut toujours un livre jugé subversif, même démoniaque, qu'il fallait dissimuler lorsqu'on le citait.

³⁵ Cf. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, op. cit., IV, 1, tome I, p. 165.

objets magiques – qui sont à leur tour imprégnées des influences des planètes – au *pneuma* (l'esprit) de l'homme, et décrit un talisman avec des figures pour capturer le *pneuma* cosmique. Dans le *De vita* on retrouve la même idée dans un cadre théorique plus complet, qui prévoit l'esprit cosmique, absorbé par notre esprit à travers les rayons du Soleil et de Jupiter, grâce à des moyens termes, le corps et l'âme du monde, les étoiles et les démons (*De vita* 3,5).

Comme on le sait, l'Eglise condamnait et condamne toujours toute invocation de démon, qui est à l'origine de la magie noire. L'effort de Ficin consiste donc à convertir les agents démoniaques en des esprits corporels et impersonnels et à fonder sa magie sur ce principe³⁶. Si Ficin refuse tout pacte explicite avec les démons, sa magie est tout de même démoniaque car ses agents ne sont que de démons camouflés³⁷. D'autre part, il peut affirmer que ce furent ses chers démons néoplatoniciens qui composèrent le *De vita* (3,1 ; 3,26).

Déjà dans la *Theologia platonica*, Ficin introduit les démons par le biais d'autorités philosophiques et théologiques, tels Plotin, Origène ou Saint Augustin :

Hos [daemones] autem prisci thologi, quod Origenes Augustinusque confirmant, aereo corpore indutos, motu agiles, perspicaces sensu, mirabili rerum scientia praeditos arbitrantur, aereisque corporibus suis aereo spiritui nostro penitus illabi, atque sicut quilibet homines per indicia externa quodammodo, ac peritissimi quique praecipue intrinsecos augurantur affectus, ita sagacissimos daemones non per externa solum inditia, sed etiam per ipsos nostrorum spirituum motus, qui a phantasia saepius incitantur, attentiores quotidie notiones acrioresque affectus, unde proprie spiritus ipsi moventur, acupari.³⁸

Aux démons aériens sont donc attribuées une science profonde et une sensibilité subtile. Bien que très attentif à ne pas franchir les limites de

³⁶ Cf. Daniel Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, the Warburg Institute, 1958, p. 82 et suiv.

³⁷ *Three Books on Life*, op. cit., p. 52.

³⁸ *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, op. cit., XVI, VII, tome III, p. 140-41. « Or les théologiens de l'Antiquité (Origène et Augustin le confirment) pensent que les démons ont un corps aérien, qu'ils sont agiles, clairvoyants, doués d'une science étonnante, que, grâce à leurs corps aériens, ils s'insinuent profondément dans notre « esprit » aérien et que, de même que tous les hommes, surtout les plus habiles, deviennent les sentiments intérieurs par des indices en quelque sorte extérieurs, de même les démons les plus subtils devinent chaque jour, non seulement par des indices extérieurs, mais aussi par les mouvements mêmes de nos « esprits », trop souvent excités par la fantaisie, nos pensées les plus secrètes et nos sentiments les plus vifs, qui sont, à proprement parler, nos « esprits » eux-mêmes ». (Trad. de R. Marcel.)

l'orthodoxie, Ficin affirme, sur la base de ses sources néoplatoniciennes, notamment de Proclus, que l'harmonie du monde comporte des êtres rationnels et immortels, irrationnels et mortels, mais encore des êtres rationnels et mortels, non seulement sur la terre, mais même dans les autres éléments : il s'agit de démons, plus ou moins proches de nous, ce qui permet une transition entre les êtres célestes et les êtres terrestres³⁹. Il distingue entre bons et mauvais démons, les premiers appelés également génies, guides de notre tempérament, les seconds adversaires, que les Platoniciens essaient d'écarter par la philosophie et les sacrifices⁴⁰. Il souligne que les esprits mélancoliques, dominés par la bile noire et par Saturne (tel Ficin lui-même et nombre d'autres philosophes, comme Socrate, auquel son démon vaticinait le futur), possédés par la divinité, ont le don de la prophétie⁴¹. Dans le *De vita coelitus comparanda*, en suivant Jamblique, il définit les démons « gradus quosdam ad superiores deos investigandos » (des degrés permettant d'enquêter sur les dieux supérieurs), bien qu'il mette en garde contre l'adoration de ces êtres⁴².

D'autre part, à la décharge partielle de Ficin, il faut dire que la croyance dans les démons obéit à deux motivations, d'une part élargir, dans son élan syncrétiste, aux démons ou aux héros démonisés néoplatoniciens la vénération (non l'adoration qui n'appartient qu'à Dieu) que l'Eglise réserve aux anges et aux saints ; préserver le libre arbitre de l'homme dont le destin n'est pas, pour lui, entièrement soumis aux mouvements des astres et à un déterminisme rigide, d'autre part. C'est une préoccupation qui suit Ficin tout au long de sa vie et qui s'exprime à plusieurs reprises déjà dans la *Theologia platonica*. C'est l'âme qui permet de soustraire l'homme à la chaîne des causes et des effets qui emprisonne le corps et en général les animaux. L'âme peut prévoir par la science les événements à venir, les éviter par sa prudence ou n'en faire aucun cas grâce à sa magnanimité, comme s'ils concernaient non pas l'âme mais le corps⁴³. L'âme humaine n'est pas soumise au ciel ni aux autres corps, ce qui est vrai aussi pour l'intellect et la volonté. Le destin n'est pas prédéterminé, chaque événement ne résulte pas de causes déterminées de façon nécessaire, soit parce que la cause est éloignée soit parce qu'une cause peut être entravée par l'in-

³⁹ *Ibidem*, X, II, tome II, p. 58.

⁴⁰ *Ibidem*, XVIII, X, tome III, p. 228, Cf. aussi, XIV, X, tome II, p. 295 ; XVIII, VI, tome III, p. 199.

⁴¹ *Ibidem*, XIII, II, tome II, p. 219-20.

⁴² *Three Books on Life*, *op. cit.*, 3, 26, l. 93-94, p. 388.

⁴³ *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, *op. cit.*, IX, IV, tome II, p. 18-24.

tervention d'une autre cause. Enfin, nous ne pouvons indiquer les causes déterminées de toute chose. Ceci est vrai pour le corps et d'autant plus vrai pour les âmes. Le ciel n'est ni l'instrument ni le moyen qui meut les intelligences humaines qui sont plutôt en rapport avec d'autres intelligences qu'avec des corps. Si les intelligences humaines sont mues par les intelligences divines, on peut dire qu'elles sont à leur tour divines, ce qui amène à penser qu'elles sont également éternelles. L'influence qui passe des intelligences supérieures et angéliques aux intelligences inférieures n'est pas à proprement parler un mouvement, elle est une illumination, une lumière intellectuelle, vers laquelle l'âme se tourne, bien qu'elle choisisse toujours librement et parfois même le mauvais parti. Le mouvement naturel des intelligences divines l'entraînerait toujours vers le meilleur, puisque cette inspiration descend immuablement. Notre âme la rend variable, puisqu'elle est elle-même variable et agit partant de façon variable. L'acte de l'âme est libre, puisqu'il ne dépend d'aucun moteur particulier⁴⁴. Ainsi Plotin (*Enn.* II, 3,7), Proclus (*In Tim.* III, 328) et Avicenne (*Métaph.* X, 1) expliquent les connaissances des devins par les dispositions, les figures et les mouvements des astres, qui sont comme des signes, non des causes, dévoilant des sens qui se produisent ailleurs. Les astrologues révèlent donc non pas les causes astrales des événements nous concernant, mais les signes orientant notre conduite et nos activités⁴⁵.

Ficin essaie de cette façon de concilier libre arbitre et prévoyance de Dieu :

Sicut enim [Deus] praevidet te id facturum, ita praevidet te ita, id est voluntarie libereque facturum⁴⁶.

Mais il est vrai que le désir de reconnaître les signes que les cieux nous envoient, de rechercher les causes et la façon de s'y soustraire, d'entrer en contact direct avec la divinité passent forcément pour Ficin par la magie, spirituelle, certes, mais dont les limites avec la magie noire restent incertaines, et par l'invocation des démons. En même temps, alors que Pic de la Mirandole attaque directement l'astrologie et ses praticiens, la croyance de Ficin dans la possibilité théorique d'une prédiction astrologique précise dans le domaine des affaires mondaines reste intacte malgré ses dou-

⁴⁴ *Ibidem*, IX, IV, tome II, p. 26-28.

⁴⁵ *Ibidem*, IX, IV, tome II, p. 24-28.

⁴⁶ *Ibidem*, II, XIII, tome I, p. 126. « De même qu'il prévoit que tu feras telle action, de même il prévoit que tu l'accompliras volontairement et librement ». (Trad. de R. Marcel.)

tes sur sa praticabilité⁴⁷. Il est significatif qu'il ne termina ni ne publia jamais sa *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Dans une lettre à Francesco Marescalchi, auquel il dédia le *De christiana religione*, il affirme la valeur positive de sa propre astrologie, car celui qui examine les sphères célestes semble déjà les transcender pour se rapprocher de Dieu et du libre usage de la volonté⁴⁸.

Ficin eut à s'expliquer sur sa justification de la magie et de l'astrologie et probablement il ébaucha la *Disputatio* lorsque les positions de l'Eglise sur le libre arbitre et la providence se firent plus rigides après 1473⁴⁹. Dans le *De vita coelitus comparanda* (3, 25) un religieux très sévère (Savonarole, probablement) se plaint que l'œuvre déroge à la fois sur la question du libre arbitre et sur celle de l'adoration du Dieu unique. La publication du *De vita* fut à son tour à l'origine d'une dénonciation à Innocent VIII que Ficin mit neuf mois à démanteler. Mais, malgré tout, la suspicion de pratiques démoniaques illicites continua de peser sur lui dans les années suivantes.

On comprend mieux, maintenant, les visées de Pulci dans le *cantare* XXV. Lorsque Astaroth insiste sur la séparation totale entre les démons et Dieu, il nie en même temps la possibilité de communication entre l'homme et la divinité par l'intermédiaire d'entités démoniaques qui est au centre de la construction théorique de Ficin. Lorsqu'il discute du libre arbitre et conclut que ce mystère reste incompréhensible, il invite les philosophes à ne pas trop avancer sur un chemin de connaissances dangereuses. L'allusion à la connaissance du Fils, limitée quant à la nature humaine, pousse le lecteur à la réflexion sur l'arrogance de ceux qui prétendent pénétrer les secrets de la divinité. Cependant, à un moment donné, comme on l'a dit, Astaroth croit pouvoir interpréter certains signes célestes – les comètes, la position des planètes – comme une annonce de guerre et de subversion. Il se comporte en tout comme un astrologue, non sans ironie, puisqu'au début de son discours il avait affirmé à Maugis que les diables voient le futur de la même façon que les astrologues, c'est à dire qu'ils ne voient pas grande chose. De plus, les signes qu'Astaroth indique sont ceux que Ficin et les astrologues indiquaient pour prospecter des événements révolutionnaires

⁴⁷ Cf. Remo Catani, « The Danger of Demons : the Astrology of Marsilio Ficino », *Italian Studies*, n° LV, 2000, p. 45.

⁴⁸ Cf. *The Letters of Marsilio Ficino*, translated by members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1985, tome III, 64.

⁴⁹ Cf. Remo Catani, « The Danger of Demons : the Astrology of Marsilio Ficino », art. cit., p. 44.

et, pour ce qui est de Ficin, la mission, à son avis providentielle, qu'il s'était donné de fonder sur des nouvelles bases la religion chrétienne en la réconciliant avec la philosophie⁵⁰. En réalité, il n'est nullement besoin de comètes ou de planètes pour prévoir que Ganelon machine une trahison et que les paladins seront pris au piège à Roncevaux.

Contrairement à ces présomptueux qui tentent de pénétrer la volonté de Dieu, Pulci proclame ne pas vouloir juger les mystères « di sopra », au-dessus de nous, lorsqu'il affirme que Charlemagne et Roland sont au paradis : sa source est la vision de Dante dans le chant XVIII du *Paradis*, mais il ne veut pas juger les mérites de chacun à la place de Dieu, ce qui serait indice de vanité et d'arrogance (*Morg.*, XXVIII, 40-41). De façon plus générale, dans le dernier *cantare* du *Morgant*⁵¹ Pulci refuse de discuter davantage sur la foi pour ne pas encourir dans les critiques des religieux et affirme que si autrefois il a écrit des vers vains, notamment le sonnet *In principio era buio*, ils étaient dirigés contre les hypocrites (XXVIII, 42-46).

Les accusations d'hypocrisie que Pulci lance à ses détracteurs se justifient pleinement : ils essaient de voiler leurs propos, de tromper l'Église, d'échapper à une juste condamnation de leurs thèses, tandis qu'ils n'ont pas hésité à charger Pulci de l'accusation d'hérésie, de mauvaise foi, de dérision de la religion.

Cependant, est-ce qu'un cours de théologie tenu par un diable menteur par définition, comme Astaroth lui-même l'admet, peut être fiable ? N'est-il pas le travestissement parodique d'un cours officiel tenu par un véritable théologien ? Probablement oui, mais pas plus qu'un cours de théologie sur l'immortalité de l'âme tenu par un médecin qui est devenu prêtre pour réconcilier le christianisme avec le paganisme. Astaroth est un dia-

⁵⁰ La naissance de Ficin, le 19 octobre 1433, est marquée par le passage d'une comète, étudiée par l'astronome Paolo dal Pozzo Toscanelli. Les comètes, selon la croyance générale, pouvaient annoncer des événements néfastes, tels que la mort de rois, des tempêtes, des tremblements de terre, mais également des événements positifs, dont le meilleur exemple est la naissance du Christ. Parmi les effets attribués aux comètes, il y avait celui d'apporter des « novae sectae », des nouveaux courants religieux. Ce changement était également attribué aux grandes conjonctions de planètes, notamment celle de Saturne et de Jupiter. Ficin interprétait son horoscope comme indiquant la naissance d'un innovateur de choses anciennes. Cf. Sebastiano Gentile, « Le *Epistole* e l'opera di Marsilio Ficino », *op. cit.*, p. XXXVI-XLII, qui détaille les significations que Ficin attribuait à son horoscope et aux signes célestes qui accompagnèrent sa vie.

⁵¹ Dans le *cantare* XXVIII la tentative de Pulci de se disculper des accusations d'hérésie semble surtout s'adresser à Savonarole, mais le souvenir du sonnet *In principio era buio* ramène le lecteur à l'époque de la polémique avec Marsile Ficin.

ble théologien comme celui qui chez Dante, par ses argumentations tout à fait logiques, soustrait l'âme pécheresse de Guido da Montefeltro à Saint François⁵² : tous les deux sont au service de la justice divine, bien que les voies de celle-ci puissent apparaître parfois tordues. Le prêtre-magicien Marsile avec son cortège de démons, semble, aux yeux de Pulci, plutôt au service des ennemis du christianisme.

Mais alors, Pulci repousse-t-il intégralement l'enseignement de Ficin ? Un passage du *Morgant* nous renvoie peut-être à une idée de la poésie, d'inspiration platonicienne, que Ficin développe dans la *Theologia platonica* et ensuite dans le *De vita*. Dans le *cantare* XXV, Pulci, avant de raconter le voyage de Renaud vers Roncevaux, réaffirme sa fidélité à ses sources et la véracité de sa narration :

E so che andar diritto mi bisogna,
 ch'io non ci mescolassi una bugia,
 ché questa non è istoria da menzogna ;
 ché, come io esco un passo dalla via,
 chi gracchia, chi riprende e chi rampogna ;
 ognun poi mi riesce la pazzia ;
 tanto che eletto ho solitaria vita,
 ché la turba di questi è infinita⁵³.

Le vers 6 de cette *ottava*, « ognun poi mi riesce la pazzia », est en général paraphrasé par les commentateurs : « chacun me montre à quel point il est fou », mais je crois que ce verbe *riuscire* peut être pris au sens factitif qu'il avait dans l'italien ancien : « chacun fait ressortir ma folie ». S'il en est ainsi, la folie de Pulci, qui le pousse à se retirer dans la paix de la campagne, est en même temps sa source d'inspiration : indigné des attaques de ses dénigreur, il choisit une vie solitaire dans laquelle prend forme sa nouvelle poétique, s'exprimant dans la *Rotta*. Cette folie bénéfique serait alors la même dont Ficin tisse la louange dans la *Theologia platonica*, lorsqu'il exalte les occupations intellectuelles qui, en s'opposant et même nuisant au corps, montrent qu'un jour l'homme pourra vivre sans ce fardeau et qu'il possède presque le même génie que l'auteur des cioux. Quelles sont ces occupations ?

⁵² *Enfer*, XXVII, 112-123.

⁵³ *Morg.*, XXV, 116 : « Je sais que je dois suivre le droit chemin, sans y mélanger quelques mensonges, puisque ce n'est pas une histoire au sujet de laquelle on peut mentir ; en effet, dès que je m'éloigne d'un pas de ce chemin, certains jacassent, d'autres me réprimandent, d'autres encore me blâment. Finalement, chacun d'eux fait ressortir ma folie, si bien que j'ai choisi une vie solitaire, car la troupe de ceux-ci est infinie ».

Subtilis computatio numerorum, figurarum curiosa descriptio, linearum obscurissimi motus, superstitiosa musicae consonantia, astrorum observatio diuturna, naturalium inquisitio causarum, diuturnorum investigatio, oratorum facundia poetarumque furores⁵⁴.

Les « poetarum furores », la folie des poètes, et plus en général des intellectuels, viennent, selon Ficin, de la complexion mélancolique. Pour Carol Kaske il s'agit d'une sorte de proclamation de liberté, qui brise la hiérarchie des facultés intellectuelles emphasissant la contribution de l'irrationnel. Ficin établit la notion du tempérament du génie qui conduit à notre appréciation de la sensibilité artistique. La mélancolie deviendra à la Renaissance un état exaspéré de la sensibilité ouvrant ainsi de nouveaux territoires à l'exploration lyrique⁵⁵.

Si Pulci sent le besoin de s'excuser auprès du lecteur pour avoir parfois exagéré l'hyperbole narrative (*Morg.* XXVIII, 142) et s'il affirme qu'il se sent attiré par la lyre de Politien, le nouvel Orphée de la poésie italienne possédé par la divinité, comme le poète de l'Antiquité, (XXVIII, 146-47), c'est peut-être parce qu'il a éprouvé les effets de la folie inspiratrice, bien avant l'Arioste et Milton.

Université de Clermont II

Donatella Bisconti

⁵⁴ *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, op. cit., XIII, III, tome II, p. 226. « Calcul précis des nombres, description minutieuse des figures, mouvements très compliqués de lignes, harmonie scrupuleuse de la musique, observation prolongée des astres, recherche des causes naturelles, étude des constantes de la nature, éloquence des orateurs, délire des poètes ». (Trad. de R. Marcel).

⁵⁵ Cf. *Three Books on Life*, op. cit., p. 23, et *De vita*, 1, 6.