

DU MÊME AUTEUR  
AUX ÉDITIONS ALLIA

*Fragments autobiographiques*

FRANCES A. YATES

*Science et tradition hermétique*

Traduit de l'anglais par  
BORIS DONNÉ



ÉDITIONS ALLIA  
16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV<sup>e</sup>  
2018

LA TRADITION HERMÉTIQUE  
DANS LA SCIENCE DE LA RENAISSANCE

“S’IL EST un trait susceptible de caractériser la Renaissance, c’est, me semble-t-il, le changement qui intervient dans la façon de concevoir la relation de l’homme au cosmos<sup>1</sup>.” Cette citation est tirée d’un livre assez récent intitulé *Science et Renaissance*. Où chercher, se demande alors son auteur, les origines du changement de climat intellectuel en Europe occidentale dont procède cette nouvelle relation au cosmos? Il commence naturellement par regarder du côté du mouvement que l’on appelle “le néo-platonisme de la Renaissance”, mouvement issu d’un regain d’intérêt pour Platon et les philosophes platoniciens, à Florence, dans le cercle de Marsile Ficin; mais c’est pour l’écarter, le jugeant dépourvu d’intérêt pour sa recherche. Rien ne lui paraît établir que les académiciens florentins aient manifesté, sauf de façon incidente, un quelconque intérêt pour le problème de la connaissance du monde extérieur ou de la

Sous le titre *Science et tradition hermétique* sont ici rassemblés trois essais de Frances Yates inédits en français, recueillis dans le volume III de ses *Collected Essays: Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984. “The Hermetic Tradition in Renaissance Science” a d’abord été publié dans le volume *Art, Science and History in the Renaissance* coordonné par Charles S. Singleton, Baltimore, 1967; “Copernic” est le texte d’une conférence radiophonique pour la BBC publié dans *The Listener* le 15 mars 1973; “Did Newton connect his Maths and Alchemy?” a paru dans le *Times Higher Education Supplement* du 18 mars 1977 pour commémorer le 250<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Newton.

© The Estate of Dame Frances Yates pour le texte original.  
© Éditions Allia, Paris, 2009, 2018, pour la traduction.

1. Le diligent lecteur se reportera aux notes, p. 75 sq.

structure du cosmos<sup>2</sup>. Pourtant, c'est bien ce mouvement baptisé sans grande rigueur "néo-platonisme de la Renaissance", survenu entre le Moyen Âge et le XVII<sup>e</sup> siècle, qui devait être à l'origine d'un climat intellectuel nouveau, et de ce changement dans l'attitude de l'homme par rapport au cosmos qui allait être si lourd de conséquences. Peut-être la difficulté vient-elle de ce que les historiens de la philosophie nous ont en partie induits en erreur sur la nature même de ce mouvement. Envisagé sous un angle purement philosophique, le néo-platonisme renaissant peut se résumer à une sorte d'éclectisme assez vague. Mais les travaux réalisés ces dernières années sur Marsile Ficin et ses sources ont démontré que le fond du mouvement était de nature hermétique, et reposait sur une vision du cosmos comme un réseau de forces magiques avec lesquelles l'homme peut opérer. La figure du mage de la Renaissance est enracinée dans le fond hermétique du néo-platonisme renaissant ; et c'est le mage de la Renaissance, incarnation de cette attitude nouvelle de l'homme par rapport au cosmos, qui fut à mon sens le préalable nécessaire à l'essor de la science.

Diverses connotations sont attachées au mot "hermétique". On peut l'employer dans un

sens vague et très général, à propos de toutes sortes de pratiques occultes ; on peut aussi l'employer dans une acception plus restreinte pour évoquer l'alchimie, considérée généralement comme la science hermétique par excellence. Cet usage imprécis du mot a eu tendance à en obscurcir la signification historique – et c'est dans cette seule signification historique que je l'emploie ici. Je ne suis pas une occultiste, ni une alchimiste, ni une quelconque sorcière. Je ne suis qu'une humble historienne, dont l'activité favorite est la lecture. Et à force de lectures et de lectures, j'ai été très frappée par un phénomène sur lequel des chercheurs – en Italie, aux États-Unis, et autour de moi à l'Institut Warburg – ont attiré l'attention : la diffusion des textes hermétiques à la Renaissance<sup>3</sup>.

Il me faut, brièvement, rappeler quelques faits. La première œuvre que Marsile Ficin traduisit en latin sur l'injonction de Cosme de Médicis ne fut pas un ouvrage de Platon, mais le *Corpus Hermeticum*, une collection de traités qui circulaient sous le nom d'"Hermès Trismégiste". Ficin et ses contemporains étaient persuadés que cet "Hermès Trismégiste" avait réellement existé : ils pensaient qu'il s'agissait d'un prêtre égyptien quasi contemporain de Moïse, un

prophète païen annonciateur du christianisme, qu'ils tenaient pour la source – ou l'une des sources, avec d'autres *prisci theologi* – du courant de sagesse très ancienne qui avait ensuite influencé Platon et les philosophes platoniciens. C'est, à mon sens, essentiellement des *Hermetica* qu'est issue la conception nouvelle – à la fois nouvelle et ancienne – de la relation de l'homme au cosmos propre à la Renaissance. Je vais l'illustrer brièvement à partir de deux de ces écrits hermétiques.

Le *Pimandre*<sup>4</sup>, premier traité du *Corpus Hermeticum*, fait le récit de la Création; et si ce récit semble rappeler la Genèse, à laquelle Ficin le compare évidemment<sup>5</sup>, il en diffère radicalement par la façon dont il raconte la création de l'homme. Le second acte de création accompli par le Verbe selon le *Pimandre*, après la création de la lumière et des éléments de la nature, est la création des cieux, plus précisément des Sept Gouverneurs, ou sept planètes, dont on croyait que dépendait le monde inférieur et élémentaire. Vient ensuite la création de l'homme, qui, "lorsqu'il eut remarqué la création que le démiurge avait façonnée ... voulut lui aussi produire une œuvre, et permission lui en fut donnée par le Père. Étant donc entré dans la sphère

démiurgique, où il devait avoir plein pouvoir, les Gouverneurs s'éprirent de lui, et chacun lui donna part à sa propre magistrature."

Que l'on compare cet Adam hermétique à l'Adam biblique, façonné avec le limon de la terre. Celui-ci a certes reçu de Dieu pouvoir sur toutes les créatures; mais lorsqu'il cherche à pénétrer les secrets de la puissance divine, et goûte au fruit de l'arbre de la Science, il commet le péché de désobéissance qui lui vaut d'être chassé du Jardin d'Éden. Dans le *Pimandre*, l'Homme hermétique connaît aussi une Chute, et lui aussi peut être régénéré. Mais lorsqu'il est régénéré, cet Homme hermétique reconquiert le pouvoir sur la nature qu'il possédait de par son origine divine; par une communion magico-religieuse avec le cosmos, il se retrouve en communion avec le maître du "Tout": c'est la régénération d'un être qui reconquiert sa divinité. On pourrait dire que le *Pimandre* décrit la création, la chute et la rédemption non point d'un homme, mais d'un mage – d'un être qui porte en lui les pouvoirs des Sept Gouverneurs, et qui par là entretient avec la nature élémentaire une relation immédiate, et d'une extrême puissance.

Il y avait certes là, dans le fond hermétique du néo-platonisme ficinien, un très grand

changement dans la façon de concevoir la relation de l'homme au cosmos. Un autre traité hermétique, l'*Asclepius*<sup>6</sup> – connu tout au long du Moyen Âge, mais dont l'influence s'est plus fortement exercée à la Renaissance, à la faveur du respect qu'inspiraient Hermès Trismégiste l'Égyptien et tous ses écrits – présente l'homme-mage en train d'opérer. Les héros de l'*Asclepius* sont des prêtres égyptiens sachant, nous dit-on, comment capter les influences célestes, et capables, par cette connaissance magique, d'animer les statues de leurs dieux. Quelque étranges que puissent nous paraître les opérations qu'il accomplit, c'est en tant qu'opérateur que l'homme est glorifié dans l'*Asclepius*. Il est désormais bien établi que Ficin s'est inspiré des passages magiques de l'*Asclepius* pour les pratiques magiques qu'il décrit dans son *De vita cœlitus comparanda*<sup>7</sup>. Et c'est par une citation de l'*Asclepius* qui présente l'homme comme “une grande merveille” que Pic de la Mirandole ouvre son *Discours de la dignité de l'homme*. Ce discours marque l'avènement de l'homme-mage, l'homme doué de pouvoirs qui lui permettent d'opérer sur le cosmos grâce à la magie et aux conjurations par les nombres de la Cabale<sup>8</sup>.

Je crois que le lieu commun selon lequel le *Discours* et les neuf cents *Conclusions* de Pic de la Mirandole marquent un grand tournant dans l'histoire européenne n'est pas faux, mais qu'il est parfois mal interprété. C'est moins un champion de l'“humanisme”, au sens de renouveau de l'étude de l'Antiquité classique, qu'il faut voir en Pic, qu'un porte-parole de la façon nouvelle d'envisager l'homme dans sa relation au cosmos – l'homme admiré comme une “grande merveille” parce qu'il possède des pouvoirs pour agir sur le cosmos. Cette nouvelle approche fait apparaître Ficin et Pic sous un jour nouveau : non point d'abord comme des “humanistes”, ni même, à mon sens, comme des philosophes, mais comme des mages. Les opérations magiques de Ficin étaient timides et prudentes ; Pic a formulé avec plus d'audace son idéal de l'homme-mage. Et si, comme je le crois, le mage de la Renaissance est l'ancêtre immédiat du savant du XVII<sup>e</sup> siècle, alors il s'avère que le “néo-platonisme”, tel que l'ont interprété Ficin et Pic, a bel et bien été le système de pensée qui, survenu entre le Moyen Âge et le XVII<sup>e</sup> siècle, a ouvert la voie à l'émergence de la science.

Peut-être commence-t-on à voir se dessiner les linéaments d'une approche nouvelle de

l'histoire des sciences, qui passe par la magie de la Renaissance ; mais il faut tout de suite souligner que cette histoire présente encore d'énormes lacunes, qu'il appartiendra à une recherche méthodique de combler. L'un des besoins les plus urgents serait une édition moderne des œuvres de Pic de la Mirandole, une édition qui ne se limiterait pas à en reproduire le texte, mais qui identifierait par exemple les sources des neuf cents *Conclusions*. Si l'entreprise promet d'être ardue, elle n'a rien d'impossible ; et tant qu'elle ne sera pas accomplie, il manquera aux historiens des idées une base indispensable pour analyser l'un des tournants essentiels de cette histoire.

Il est commode de consulter le manuel pratique de l'apprenti mage compilé par Henri Cornelius Agrippa comme un guide des différentes catégories de magie à la Renaissance<sup>9</sup>. S'appuyant sur Ficin et sur l'*Asclepius*, recourant aussi à l'une des sources manuscrites de Ficin, le *Picatrix*<sup>10</sup>, et à Pic de la Mirandole et Reuchlin pour la magie cabalistique, Agrippa classe les différents types de magie selon les trois mondes distingués par les cabalistes. Le monde inférieur ou élémentaire est le royaume de la magie naturelle, c'est-à-dire du maniement des forces du monde élémentaire

par le maniement des sympathies occultes qui le traversent. Au monde intermédiaire ou céleste correspond ce qu'Agrippa nomme la magie mathématique. Lorsqu'un magicien suit la philosophie naturelle et les mathématiques, et qu'il connaît les sciences intermédiaires qui en procèdent – l'arithmétique, la musique, la géométrie, l'optique, l'astronomie, la mécanique –, il est capable d'accomplir des prodiges. Suivent des chapitres consacrés à la numérologie pythagoricienne, à l'harmonie du monde, et à la confection des talismans. Au monde supérieur ou supra-céleste correspond enfin la magie religieuse : Agrippa traite ici des rituels magiques et de l'évocation des anges.

Cette vision magique du monde inclut un usage opératif du nombre, et fait de la mécanique une branche de la magie mathématique. Le mouvement hermétique a ainsi favorisé les véritables sciences appliquées, notamment la mécanique, que Campanella allait un peu plus tard qualifier de "vraie magie artificielle"<sup>11</sup>. On pourrait donner de nombreux exemples de la confusion entre magie et mécanique qui prévalait alors dans les esprits. John Dee, par exemple, qualifié de "grand sorcier" parce qu'il s'adonnait à la magie évocatoire