

Sylvain Piron

RECHERCHES D'HISTOIRE INTELLECTUELLE
DES SOCIÉTÉS MÉDIÉVALES

Deuxième volume

Volume 1 : Présentation et synthèse

Volume 2 : Questions scolastiques

Volume 3 : Questions franciscaines

Volume 4 : Poésie et prophétie

Volume 5 : Économie et politique

Table des matières

I. Autour de Pierre de Jean Olivi	5
1. Pierre de Jean Olivi. Esquisse	7
2. Autour d'un autographe (Borgh. 85, fol. 1-11)	13
3. Olivi et les averroïstes	21
I.	23
1.	24
2.	28
3.	32
II.	39
1.	40
2.	43
3.	48
4.	53
5.	55
6.	58
4. L'expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi	65
5. Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius	75
6. Petri Johannis Olivi <i>quaestio de locutionibus angelorum</i>	91
<i>Petri Ioannis Olivi, Lectura super librum De angelica</i> <i>hierarchia, cap. 7, q. 7-8</i>	93
II. Averroïstes et magiciens	103
7. Le plan de l'évêque. Retour sur la condamnation du 7 mars 1277	105
8. Thomas l'Apostat	123
9. (avec Emanuele Coccia), Notule sur Cecco d'Ascoli	131

III. Université, <i>studia</i> et cour papale	141
10. Franciscains et Victorins : tableau d'une réception	143
<i>Alexandre de Hales et Thomas de Saint-Victor</i>	146
<i>Les élèves de Bonaventure</i>	149
<i>Olivi, ou l'abandon de Hugues</i>	152
<i>Duns Scot et les Victorins</i>	156
<i>Conclusion</i>	169
11. Nicholas of Bar's Collection	163
12. Franciscan <i>Quodlibeta</i> in Southern <i>Studia</i> and at Paris (1280-1300)	173
<i>Dissemination of Quodlibeta</i>	174
<i>Three Franciscans Disputing without a Licence</i>	176
<i>Contemporary Parisian Masters</i>	183
<i>Nine Difficult Cases</i>	187
<i>Debates on the Olivi Case</i>	191
<i>The Interest of Being away from Paris</i>	195
13. Les <i>studia</i> franciscains d'Aquitaine et de Languedoc (1275- 1335)	199
1. <i>Les écoles languedociennes</i>	201
2. <i>La filière toulousaine</i>	213
3. <i>L'enseignement dans les studia du Midi</i>	223
<i>Exégèse et théologie</i>	226
<i>Lectures des Décrétales</i>	230
<i>Enseignement de la philosophie</i>	234
<i>Conclusion</i>	237
14. Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens	241
15. Le journal d'Opicino de Canistris	263

PRÉSENTATION

La disposition des articles réunis dans ce volume reproduit une polarité entre des travaux de nature plus philosophique à d'autres ayant pour souci principal une sociologie historique des intellectuels. Dans un premier temps, l'attention se concentrera sur Pierre de Jean Olivi. On abordera ensuite, le monde des philosophes et astronomes. Enfin, la troisième section visera davantage à situer les cadres d'actions des théologiens.

I.

AUTOUR DE PIERRE DE JEAN OLIVI

Le portrait d'Olivi qui sert d'introduction a été rédigé pour le catalogue d'une exposition de manuscrits et livres anciens franciscains à la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg organisée en 2009 pour marquer simultanément le 8^e centenaire de l'approbation de l'ordre des frères mineurs et accompagner le dernier épisode d'une série de colloque commémorant du 7^e centenaire de la mort de Jean Duns Scot. Ce texte a été publié ; j'y ai inséré des renvois aux articles ultérieurs du dossier où les différents thèmes sont développés.

L'article suivant a été composé en réponse à une suggestion de Fabio Troncarelli qui remettait en cause l'identification, autrefois proposée par Anneliese Maier, d'un cahier autographe d'Olivi dans un manuscrit du Vatican. En confirmant le jugement de cette dernière, j'ai mis en évidence le travail de préparation que mène l'auteur en vue de l'édition de ces œuvres complètes. Ce texte a été placé en ce lieu afin de rappeler l'importance de l'approche codicologique, comme préliminaire à toute recherche d'histoire des textes.

Les choses sérieuses, pour ainsi dire, débutent avec la troisième pièce qui est assurément l'un de mes travaux les plus importants. L'enjeu était simple. Il s'agissait d'examiner les cinq passages dans lesquels Olivi fait expressément référence à ceux qu'il appelle les *averroistae*. Ces références, négligées et jamais étudiées auparavant, constituent l'emploi abondant le plus précoce du terme¹. Une première section rappelle ce que je pensais savoir à cette date des débuts de la

¹ Une étude d'ensemble de l'usage du mot, qui ignore ces emplois, a été publiée au même moment par Dag Nikolaus Hasse, « *Averroica secta. Notes on the Formation of the Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy* », in Jean-Baptiste Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque intentionnel (Paris, 16-18 juin 2005)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 307-332.

carrière d'Olivi. J'envisageais depuis longtemps de mener à bien une telle étude. Je n'aurais pas franchi le pas sans l'aide et les encouragements de Dragos Calma et Emanuele Coccia, éditeurs du dossier sur l'averroïsme latin pour la *Freiburger Zeitschrift*. Il m'a fallu, pour identifier la source des citations, parcourir l'ensemble des écrits issus de la faculté des arts, mais aussi ceux d'Albert le Grand ou Roger Bacon, en remontant bien entendu aux passages d'Aristote et d'Averroès sous-jacents à ces discussions. J'ai déjà insisté sur l'effort qu'a représenté la rédaction de cet article qui m'a occupé à temps plein et sans interruption pendant plus de trois mois. Malgré le temps pris pour venir à bout du dossier, l'article souffre de certains manques. J'aurais dû accorder davantage d'attention aux travaux de Jeremiah Hackett sur Bacon et signaler de quelle façon nos perspectives s'accordent, en dépit de divergences apparentes². Quelques passages de Matthieu d'Aquasparta auraient pu être davantage exploités et feront l'objet d'un petite notule complémentaire.

L'article a été dédié à Louis Jacques Bataillon, non seulement au titre de mon admiration et de mon affection pour lui. Il s'agissait plus simplement de le remercier publiquement de m'avoir mis sur la piste explorée ici. Au moment où j'arrivais à la conclusion perturbante qu'Olivi avait débuté sa carrière en commentateur d'Aristote, comme je lui demandais s'il lui semblait possible de placer un tel enseignement dans un *studium* comme celui de Montpellier, il me répondit qu'il fallait bien évidemment situer ces cours à Paris, dans l'environnement immédiat des maîtres ès arts. La relation d'Olivi à ces philosophes est ici présentée de façon négative. Un complément important, qui montrera sans doute des relations moins négatives, viendra de l'étude complète des quelques fragments subsistants de ses cours sur la *Physique*.

Le quatrième article a été rédigé dans la foulée du précédent, plus rapidement, en faisant la synthèse de dossiers présentés lors de deux journées d'études sur l'histoire de la subjectivité organisées par Olivier Boulnois. En dépit de son caractère très synthétique, cet article va droit à ce qui est, selon moi, le cœur de la démarche olivienne. Il n'est donc pas surprenant que le même thème ait fait l'objet de publications parallèles, notamment de la part de Theo Kobusch, dont je n'avais pas connaissance au moment de la rédaction de ce texte³.

La contribution suivante, présentée lors d'un important colloque d'Oxford sur l'angéologie philosophique, constitue une réélaboration de la présentation que je faisais dans ma thèse du commentaire d'Olivi sur la *Hiérarchie céleste*. Elle est suivie de l'édition d'un passage de ce commentaire consacré au langage angélique. Cette édition a été initialement préparée pour servir de support à une intervention au séminaire de Ruedi Imbach et Irène Rosier sur le *De vulgari eloquentia* en mars 2003.

² Jeremiah Hackett, « Roger Bacon and the Parisian Condemnations », *Vivarium*, 35-2, 1997, p. 283-314 et Id., « Roger Bacon and the reception of Aristotle in the Thirteenth Century: An introduction to his criticism of Averroes », in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris (ed.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster, Aschendorff, 2005, p. 219-247.

³ Theo Kobusch, « Person – die verkörperte Selbstreflexivität. Grundstrukturen der Personenlehre des Petrus Johannis Olivi », in G. Mensching (ed.), *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter: Symposium des Philosophischen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005, p. 67-79, qui commente pour partie les mêmes textes.

I

Pierre de Jean Olivi : esquisse*

(octobre 2008)

Dans la génération des intellectuels franciscains qui sépare Bonaventure de Duns Scot, le penseur qui a produit l'œuvre la plus riche et la plus stimulante est sans conteste *Petrus Johannis Olivi*. Son nom, uniquement attesté en latin, peut se traduire de différentes façons : Peire Joan Oliù dans son occitan maternel, Pierre Déjean-Olieu si l'on cherche à en donner une transposition française, ou Pierre de Jean Olivi pour se conformer à une tradition ancienne.

En dépit des controverses qu'il a suscitées de son vivant et des condamnations que son œuvre et ses disciples ont subies après sa mort, Olivi est une figure centrale de l'histoire franciscaine. Son importance tient à ce qu'il occupe une position charnière entre deux époques et entre deux mondes. Cette situation peut se comprendre par le simple exposé des données concernant sa formation. Avant lui, la plupart des universitaires franciscains avaient rejoint les frères mineurs au cours ou au terme d'un passage par la faculté des arts de l'université parisienne. C'est encore le cas de Bonaventure ou de Jean Pecham. Pour sa part, Olivi est l'un des premiers théologiens issu du système éducatif mis en place dans les centres d'études (*studia*) franciscains. Entré dans l'ordre en 1260 au couvent de Béziers, à l'âge de 12 ou 13 ans, certains de ses premiers enseignants, tel le vieux Raymond Baral qui fut son maître durant son noviciat à Béziers, avaient été les témoins de l'arrivée des compagnons de François en Languedoc. S'il a été exposé par ce biais à l'idéal franciscain primitif, sa formation intellectuelle est en même temps marquée par l'événement majeur qu'a été, pour l'Occident latin, la réception de la philosophie naturelle d'Aristote¹.

* [Paru in « Pierre de Jean Olivi (1248-1298) », dans Claude Coulot, Franck Storne (dir.), *Ens infinitum. A l'école de saint François d'Assise*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg-BNUS, 2009, p. 77-81].

1 Sur les études parisiennes : « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53-1, 2006, p. 251-309 (vol. 1, n° 3).

Olivi a en effet poursuivi ses études supérieures au *studium* parisien au moment où Bonaventure et d'autres maîtres franciscains engageaient une polémique contre les maîtres de la faculté des arts, coupables de diffuser des thèses philosophiques contraires à la foi chrétienne. En outre, ses années d'études parisiennes (1266-1271) correspondent exactement à la période durant laquelle Thomas d'Aquin publia sa *Somme de théologie*. Cette conjoncture l'a placé dans une situation très particulière qui l'a conduit à lire de près, mais d'un œil critique, Thomas et les philosophes. Ses plus anciens écrits conservés sont des fragments d'un cours sur la *Physique* d'Aristote, vraisemblablement donné au couvent parisien au début des années 1270 et destiné aux jeunes étudiants franciscains. Il est possible que cet enseignement corresponde à une mission personnelle que lui aurait confiée Bonaventure ; Olivi, qui le considère comme son seul maître, donne plusieurs témoignages de ses liens personnels avec le ministre général durant ses années passées à Paris². Dans ses questions inédites sur la *Physique*, comme dans des questions disputées de peu postérieures qui reviennent sur les mêmes sujets, il met en œuvre les leçons de méthode des maîtres ès arts tout en les retournant contre leur propre projet. Lisant et discutant Aristote en philosophe, il refuse de le prendre pour une autorité infaillible et cherche au contraire à le mettre face à ses contradictions. L'une de ses cibles privilégiées est la liste des dix catégories, dont il répète souvent qu'elle n'a jamais été démontrée. Dans ses écrits de jeunesse, Olivi apporte également l'une des premières solutions à la question de l'accélération d'un mobile projeté, impossible à résoudre dans le cadre de la physique aristotélicienne. Cette posture, visant à une critique interne de l'autorité philosophique de référence, n'a pas d'équivalent au XIII^e siècle ; quelques décennies plus tard, Guillaume d'Ockham a repris et prolongé des pistes oliviennes, en les présentant cette fois comme une autre façon de lire Aristote.

Enseignant dans des centres d'études de Languedoc dans la seconde moitié des années 1270, Olivi a élaboré un projet théologique dont la principale motivation était de répondre à Thomas d'Aquin et aux clercs parisiens qu'il décrivait comme des « averroïstes ». Davantage qu'Aristote, sa principale cible est la conception néo-platonicienne d'un premier principe agissant par nécessité et d'un cosmos gouverné par un enchaînement de causalités nécessaires, auxquelles l'action humaine serait soumise. À ces déterminismes, Olivi oppose l'absolue liberté divine, et comprend la liberté humaine selon le même modèle³. Identifiant le libre-arbitre à l'auto-détermination instantanée de la volonté, il rejette différents modèles d'action qui soumettent le choix volontaire à une détermination antérieure. La thèse qu'il élabore, reprise et développée peu après par Duns Scot, est connue sous le nom de théorie de la contingence synchronique : à tout moment, la volonté libre peut choisir entre un acte ou son contraire, ou plutôt, choisir de l'accomplir ou non. Un acte contingent est ainsi défini par le fait que la branche opposée de l'alternative aurait été possible au même moment⁴. Poussant encore plus loin la

2 Cf. « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », à paraître dans, Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy ed., *Pierre de Jean Olivi, philosophie et théologie*, Berlin, De Gruyter, 2010 (non repris ici).

3 Cf. « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », in A. Boureau, S. Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, Paris, Vrin, 1999, p. 71-89 (non repris ici).

4 « Olivi et les averroïstes », p. 298-302.

thèse d'une activité des facultés humaines, le théologien franciscain en vient à définir la connaissance elle-même comme une activité du sujet connaissant qui se tourne vers ses objets, et non comme la réception passive d'impressions sensibles ou intelligibles. Ce projet l'amène à rompre avec des thèses centrales de la théologie bonaventurienne et notamment la doctrine d'une connaissance humaine qui serait rendue certaine par mise en contact avec les idées divines. De cette mise à jour philosophique de la théologie franciscaine, les générations ultérieures ont été largement tributaires, à commencer par Duns Scot. Cette influence a cependant été le plus souvent passée sous silence, en raison des condamnations répétées subies par le franciscain de Languedoc.

Avant sa disgrâce, Olivi bénéficia longtemps des faveurs de ses supérieurs. En 1279, il accompagna en Italie son ministre provincial Brémond d'Anduze, membre de la commission chargée de préparer une nouvelle explication officielle de la *Règle* qui donna lieu à l'importante bulle *Exiit qui seminat*, publiée par le pape Nicolas III en août 1279. C'est à titre personnel qu'il rédigea durant la même période un ensemble de questions sur la perfection évangélique⁵. L'importance de ces textes tient à ce qu'ils offrent la première explication complète des implications ecclésiologiques du projet de François d'Assise, tel que l'exprime son *Testament*. La *Règle* n'est autre chose qu'une mise en forme de l'ensemble des conseils évangéliques ; elle ne peut se résumer à l'observance d'une série déterminée de prescriptions mais impose d'agir à tout moment conformément aux injonctions évangéliques. De ce fait, par leurs vœux, les frères s'engagent directement auprès du Christ et non pas face à un supérieur humain. Dans ces conditions, le pape ne saurait ni les relever de leurs vœux, ni modifier la substance de la *Règle*. La pauvreté évangélique, qui est au centre de ce dispositif, ne peut se réduire à la fiction juridique d'une absence de droit de propriété sur les biens utilisés, dont le pape serait le propriétaire au nom des frères ; cet usage doit lui-même être maintenu dans certaines limites afin de pouvoir être décrit comme « pauvre ». Toutefois, cet « usage pauvre » (*usus pauper*) n'implique pas une austérité extrême. Il est défini comme marge de fluctuation, qui permet de s'adapter aux circonstances et à l'endurance de chacun, et faire ainsi coexister au sein du même ordre différents degrés de perfection. Point crucial de cette doctrine, les franciscains devenus évêques ne peuvent s'exonérer de cette obligation et doivent continuer à mener une vie conforme à leur vœu. La notion d'« usage pauvre » (*usus pauper*) n'apparaît pas dans *Exiit qui seminat* ; dans des textes complémentaires, rédigé à l'automne 1279, Olivi chercha à montrer qu'elle était pourtant sous-entendue par la bulle.

Nommé lecteur biblique au centre d'études supérieures de Montpellier à son retour d'Italie, Olivi produisit dans les années suivantes une importante série de commentaires bibliques⁶. Les leçons inaugurales de cet enseignement, ou *Principia in sacra scriptura*, explicitent les règles d'une herméneutique biblique que l'on peut décrire comme proprement franciscaine. Loin de se contenter d'une opposition entre la lettre et l'esprit qui conduirait à privilégier une lecture

5 Cf. « Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine », in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento : dall'Asteseano ad Angelo da Chivasso. Atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, B. Molina, G. Scarcia (éds.), Asti, Centro di studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo, 2001, p. 103-143 (non repris ici).

6 Cf. « Le métier de théologien ».

allégorique des écrits vétéro-testamentaires, Olivi attache au contraire une très grande attention à la littéralité et à l'historicité du texte biblique, afin de montrer de quelle façon l'esprit est toujours contenu dans la lettre, de même que les vérités les plus spirituelles du Christ sont enfermées dans l'opacité d'une vie pauvre et misérable. Un texte central rédigé dans ces mêmes années est son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys. Lieu majeur d'exposition de son herméneutique, ce commentaire lui fournit un terrain paradoxal pour s'opposer aux courants néo-platonisants. À l'encontre d'une tradition surtout représentée chez les dominicains qui cherche à faire du modèle de circulation du « rayon divin » dont parle Denys celui d'une connaissance noétique, Olivi oppose une règle d'interprétation radicale. Dans ce texte strictement théologique, écrit par un disciple direct de saint Paul, il n'est question que de la circulation de la grâce. Rien de ce qui est dit dans ce livre ne peut s'entendre comme réflexion philosophique sur la nature angélique ou sur la jonction de l'intellect humain avec les intelligences séparées⁷.

Cette période montpelliéraine (1279-1282), particulièrement fertile, s'acheva par une polémique qui l'opposa à un autre jeune théologien franciscain local, Arnaud Gaillard. D'abord limité à la notion d'usage pauvre, le conflit s'élargit à l'ensemble de leurs positions philosophico-théologiques. Arnaud Gaillard, dont on ne connaît par ailleurs que trois sermons, semble avoir été encore plus marqué qu'Olivi par la lecture de Thomas d'Aquin, ce qui n'empêcha pas les deux jeunes franciscains de s'accuser mutuellement de soutenir des thèses thomistes. Dénoncé par son rival, suspendu d'enseignement, Olivi fut incarcéré quelque temps à partir du printemps 1283, tandis que ses positions étaient censurées en deux temps par une commission de théologiens franciscains.

Sa réhabilitation intervint en 1287, lorsque le ministre général Matthieu d'Acquasparta le nomma au *studium* de Florence. Les deux années passées en Italie lui permirent de nouer des contacts avec des frères soucieux comme lui de maintenir une observance de la *Règle* conforme au *Testament* de François d'Assise, notamment Ubertain de Casale qui fut par la suite, durant un quart de siècle, le principal défenseur posthume d'Olivi. De retour en Languedoc, la dernière période de son activité fut dominée par des préoccupations pastorales. Les sessions de *Quodlibets* tenues aux *studia* de Montpellier (1289-1292) et de Narbonne (1292-1298) lui donnèrent l'occasion de traiter divers problèmes de morale pratique. Dans le prolongement de ces questions, son *Traité des contrats* consacré à l'éthique des relations marchandes constitue la contribution la plus marquante de la réflexion économique des scolastiques⁸. Dans la même période, il composa également une série de brefs traités spirituels, rapidement traduits en occitan, peut-être par l'auteur lui-même. Ces ouvrages étaient destinés aux cercles de laïcs qui vivaient dans l'entourage des franciscains, dont certains, membres du tiers ordre, étaient communément désignés comme « béguins ». Lorsque les fils du roi de Naples, Charles d'Anjou, retenus comme otages en Catalogne, s'adressèrent à Olivi pour

7 Cf. « Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius », dans Isabel Iribarren, Martin Lenz (éds.), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 29-44 (vol. 1, n. 5).

8 Cf. « Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », in *L'Argent au Moyen Age. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 289-308 (non repris ici).

lui demander une consolation spirituelle, ce dernier préféra s'abstenir de leur rendre visite, pour ne pas être soupçonné de vouloir les « embéguiner ». Néanmoins, l'aîné des frères, Louis d'Anjou, devint peu après franciscain, suivant une ligne clairement inspirée d'Olivi ; nommé évêque de Toulouse, mettant en oeuvre la doctrine de l'usage pauvre, il mourut rapidement d'un excès d'ascèse.

Après avoir mis au propre l'ensemble de son œuvre théologique, peu avant son décès, le 14 mars 1298 à Narbonne, Olivi acheva un commentaire de l'Apocalypse, mûri de longue date. Développant une vision de l'histoire inspirée de Joachim de Fiore, il annonçait l'exacerbation d'un conflit entre les tendances « charnelles » de l'Église romaine et la défense de la très haute pauvreté. Portée à son comble avec la venue d'un double antéchrist, qui se reconnaîtrait à son hostilité à l'égard des vrais observateurs de la perfection évangélique, cette crise se résorberait, après la chute de l'antéchrist, dans une rénovation spirituelle de l'Église, inaugurant une longue période de paix destinée à durer plusieurs siècles, jusqu'à l'ultime crise apocalyptique⁹.

Au cours de la dernière décennie de sa carrière, Olivi fut à plusieurs reprises sommé de justifier ses positions sur la doctrine de l'usage pauvre¹⁰. Respecté, quoique tenu en suspicion, il échappa au sort de certains frères, condamnés pour des prises de position jugées excessives. La situation s'aggrava dès l'année qui suivit son décès. La lecture de l'ensemble de ses œuvres fut prohibée par un chapitre général. En dépit d'une répression que l'on devine sévère – Ange Clareno et Ubertain de Casale parlent de frères morts en prison pour avoir voulu conserver les livres qu'ils détenaient – la tombe d'Olivi à Narbonne devint un lieu de pèlerinage et le jour de son décès était fêté. En 1309, avec l'appui du médecin catalan Arnaud de Villeneuve et de bourgeois de Narbonne, ses partisans demandèrent au pape Clément V de faire cesser les persécutions. En dépit de longs débats qui s'achevèrent lors du concile de Vienne (1312) et qui donnèrent raison sur le fond aux frères zélés de Languedoc, la « communauté de l'ordre », telle qu'elle se définissait face à eux, repris le dessus à partir de 1316, avec l'élection de Michel de Césène à la tête de l'ordre et celle du pape Jean XXII. Les frères que l'on appelait désormais « spirituels », considérés comme rebelles, furent convoqués par le pape à Avignon. Emprisonnés et interrogés par l'inquisiteur franciscain de Provence, Michel Lemoine, quatre d'entre eux furent finalement condamnés comme hérétiques et exécutés à Marseille en mai 1318. Jusqu'au bout, ils avaient entendu maintenir les principes de l'ecclésiologie olivienne, refusant d'obéir aux ordres du pape qu'ils jugeaient contraire à leur vœu. Ils refusaient d'autant plus fermement qu'il voyaient dans la persécution qu'ils subissaient la confirmation d'une venue prochaine de l'antéchrist, dont Jean XXII était l'annonciateur. Si la plupart des frères parvinrent à s'enfuir dans différentes régions, la répression s'abattit plus durement encore sur les laïcs qui les avaient soutenus. Plus d'une centaine d'entre eux périrent sur des bûchers, à partir de 1318. Finalement, en 1326 seulement, au terme d'une longue procédure, le commentaire de l'Apocalypse fut déclaré hérétique, par une décision de Jean XXII dont le texte n'a pas été conservé. En raison de ces persécutions, peu de théologiens contemporains se réclamèrent

9 David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993)

10 Cf. « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Age*, 118/2, 2006, p. 313-373 (vol. 2, n° 15).

QUESTIONS SCOLASTIQUES

d'Olivi, bien qu'ils l'aient parfois lu et médité. Il fut néanmoins, au XV^e siècle, un auteur de référence pour les principaux théologiens de l'observance franciscaine, tel Bernardin de Sienna. Parmi les rares éditions dont il bénéficia, un volume contenant notamment ses *Quodlibet* fut publié à Venise par Lazzaro de' Soardi en 1505. Mais ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que son oeuvre commença à être découverte par les historiens. Encore inédite pour une grande part, elle est désormais reconnue comme l'une des plus intéressantes de la seconde partie du XIII^e siècle.

II

Autour d'un autographe (Borgh. 85, fol. 1-11) *

(novembre 2005)

Dans l'un de ses nombreux articles publiés alors qu'elle préparait le catalogue du fonds Borghese de la Bibliothèque Vaticane, Anneliese Maier avait signalé la présence, dans le premier cahier du codex 85, de nombreuses traces de corrections d'auteur qui témoignaient, à ses yeux, du caractère autographe de ce fragment des questions *De vitiis* d'Olivi¹. Très récemment, Fabio Troncarelli a mis en doute ce résultat². Pensant avoir identifié la main du même auteur dans les marges d'un manuscrit pseudo-joachimite copié en Languedoc à la fin du XIII^e siècle (Roma, Biblioteca Nazionale, V. E. 1502), la confirmation de son hypothèse lui rendait nécessaire de réfuter la précédente identification. L'acuité de son regard paléographique lui a permis de repérer l'intervention d'une seconde main, utilisant la même encre, et présentant des traits si proches de la première main qu'Anneliese Maier n'en avait pas remarqué la présence. Cette collaboration entre deux scribes tendrait, selon lui, à invalider l'hypothèse d'un manuscrit d'auteur. Mais son argument majeur tient à la datation de ces deux écritures méridionales. La main du scribe principal lui semble en effet impliquer une période de formation graphique trop tardive pour être celle d'Olivi, puisqu'elle relève d'une cursive standardisée formée dans le dernier quart du XIII^e siècle. La seconde main, très proche par bien des aspects, présente toutefois quelques traits plus « archaïques » qui suggèrent un apprentissage antérieur. Il faudrait donc voir dans ce cahier à deux mains un travail réalisé par des assistants d'Olivi, travaillant sous sa dictée, et non une intervention de l'auteur sur son propre texte. Sans chercher à discuter l'ensemble du raisonnement tenu dans cet article, je voudrais reprendre ici un examen méthodique

* [Initialement paru in *Oliviana*, 2, 2006 - <http://oliviana.revues.org/index40.html>]

1 Anneliese Maier, « Notizie storiche del XIII e XIV secolo da codice borghesiani », *Rivista di Storia della chiesa in Italia*, 4 (1950), p. 163-185, repris in Ead., *Ausgehendes Mittelalter*, Roma, 1967, t. 2, p. 35-58.

2 Fabio Troncarelli, « La chiave di David. Profezia e ragione in un manoscritto pseudogiochimita della Biblioteca Nazionale di Roma », *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, 69-1, 2003, p. 5-55.

de ce cahier qui permettra de confirmer le jugement initial d'Anneliese Maier et d'en préciser le sens.

Fabio Troncarelli ne prend pas en considération l'un des points les plus intéressants relevés par Anneliese Maier. Dans la marge inférieure de la première page de ce cahier, une main contemporaine a inscrit les mots *suis in Christo filiis* (« à ses fils en Christ »). Cette expression semble devoir être interprétée comme une forme de dédicace. Cet élément matériel permet alors de fonder une hypothèse quant à la conservation de ce cahier de papier sans filigrane. Il serait resté entre les mains d'un groupe de frères mineurs proches d'Olivi, après le décès (14 mars 1298) de leur « père »³. Ce cahier aurait aussi bien pu leur être transmis du vivant même de leur maître. Le fait qu'il ait échappé aux confiscations et destructions de manuscrits oliviens opérés dans la première décennie du XIV^e siècle⁴ signale en outre le soin avec lequel il a été gardé en lieu sûr.

Un examen de la composition de ce volume permet de conforter cette hypothèse. Le premier cahier a été relié avec un ensemble d'autres documents à une date très tardive, puisque l'on ne trouve aucune trace de ce codex dans les anciens inventaires de la bibliothèque pontificale⁵. Ce recueil présente toutefois une relative unité thématique. Il ne contient, pour l'essentiel, que des pièces liées à divers moments des crises franciscaines du XIV^e siècle. Outre une lettre de Michel de Césène dénonçant les hérésies de Jean XXII (*Christianae fidei fundamentum*) et deux réponses de la « communauté » aux accusations d'Ubertain de Casale, dans les années 1310-1311⁶, plusieurs pièces sont relatives au conflit opposant, dans les années 1316-1317, les frères réfugiés au couvent de Narbonne à leurs adversaires, menés par Guillaume Astre et Bonagrazia de Bergame⁷. Ces documents, présentant les « réponses » des Spirituels, pourraient avoir été trouvés dans les archives du couvent franciscain de Narbonne, au moment où le tombeau d'Olivi fut détruit et les offrandes apportés par les fidèles furent brûlées en public⁸. On trouve

3 C'est ainsi qu'il est désigné dans le récit de son décès qui circulait parmi ses admirateurs, transmis par Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. et trad. Guillaume Mollat, Paris, Belles-Lettres, 1926, p. 190-192. Une autre version est publiée par Albanus Heysse, « Descriptio codicis Bibliothecae Laurentianae Florentinae S. Crucis plut. 31 sin. cod. 3 », *Archivum Franciscanum Historicum*, 11, 1918, p. 269.

4 La plupart des manuscrits d'Olivi parvenus à la bibliothèque pontificale par le biais de confiscations sont à relier à la première censure de 1282. Aucun codex conservé ne peut être associé avec certitude à des saisies effectuées après le chapitre général de Lyon (1299) qui interdisait de posséder des ouvrages du défunt.

5 Le volume est décrit pour la première fois en 1594, dans le dernier inventaire réalisé à Avignon. Je dois cette information à Étienne Anheim qui prépare une étude de l'histoire des manuscrits du fonds Borghese. L'hypothèse développée ici sur l'histoire du manuscrit est inspirée par ce travail en cours.

6 Documents édités par Aniceto Chiappini, *Archivum Franciscanum Historicum*, 7, 1914, p. 654-675 ; 8, 1915, p. 56-80.

7 Ces documents, partiellement édités par Franz Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3, 1887, p. 449-50 et 4, 1888, p. 52-57, ont été récemment étudiés par Eva L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Brill, Leiden-Boston, 2003.

8 « Papa Ioannes fecit exhumari ossa dicti fratris Petri Ioannis et omnia tam cereas imagines quam pannos per manus simplicium ad eius tumultum deducta Narbonae fecit publice concremari », in Nicolaus Eymerich, *Directorium inquisitorum, cum commentariis Francisci Pegne sacre theologie ac iuris vtriusque doctoris*, Venetiis, Apud Marcum Antonium Zalterium, 1607, p. 313. Cette précision figure dans un passage, présent dans une famille de manuscrits du *Directorium*,

également, répartis entre ces documents, plusieurs statuts franciscains, une question disputée d'Olivi et un autre cahier de papier contenant diverses questions théologiques de la fin du XIII^e siècle, dont certaines sont de Richard de Mediavilla. Cette unité thématique lâche permet d'avancer une autre hypothèse destinée à rendre compte de la conservation de cet ensemble passablement hétéroclite dans la bibliothèque pontificale. Chacune de ces pièces aurait pu être ajoutée, tour à tour, dans un même dossier concernant les Spirituels. Ouvert sous Clément V au moment de la longue discussion sur l'observance de la *Règle* franciscaine (1309-1311), il aurait ensuite naturellement accueilli les documents liés à la confrontation suivante. Il est alors instructif de noter que les lettres émises après 1328 par Michel de Césène contre Jean XXII y auraient également trouvé place, confirmant ainsi qu'aux yeux de l'administration pontificale, cette nouvelle dissidence continuait les précédentes⁹. Le cod. Borgh. 85, relié tardivement, aurait ainsi permis de rassembler le rebut de ce dossier, dont d'autres pièces auraient été soit reliées à une date antérieure, soit détruites ou soustraites des archives avignonaises, et dont un certain nombre sont encore conservées au Vatican, non pas à la Biblioteca Apostolica, mais à l'Archivio Segreto¹⁰. On peut dès lors présumer que les quelques textes non polémiques qui figurent dans ce volume proviennent de saisies effectuées dans les couvents tenus par les Spirituels en 1318. Cette hypothèse, concernant la confection du volume, s'accorde pleinement avec l'indice précédent : la valeur dévotionnelle attribuée à ce cahier implique en effet qu'il ait été conservé par des disciples fidèles, probablement dans l'une des deux villes où la mémoire d'Olivi fut le plus longtemps révérencée (Narbonne ou Béziers).

De façon inespérée, l'ensemble de cette déduction peut être confirmée par un document avignonnais retrouvé récemment. Dans le cadre de sa thèse de doctorat, Valérie Theis a découvert et édité un répertoire des fonds de la chambre apostolique datant du règne d'Innocent VI. L'une de ses sections présente les contenus d'une douzaine de boîtes (*techae*) remplies de documents concernant les pontificats de Jean XXII et Benoît XII. Or cette liste coïncide relativement bien avec la série d'archives que le cod. Borgh. 85 laisse entrevoir¹¹. Le deuxième item de cette liste, intitulé *Hereticorum et rebellium scripture*, désigne probablement les

qui n'est pas dû à Eymerich lui-même mais provient d'une source plus proche des événements que l'inquisiteur catalan. Cf. « Censures et condamnation », p. 352-353 (vol. 2, n° 15).

9 J'ai souligné à quel point Bonagrazia de Bergame cherchait au contraire à se dissocier des Spirituels, dans « Bonagrazia de Bergame » (vol. 2, n° 17).

10 Différentes pièces concernant la répression des Spirituels, dont la liste n'a jamais été dressées, sont conservées à l'Archivio Segreto Vaticano.

11 Vatican, ASV, Instr. Misc. 5833, f. 19v, transcrit in Valérie Theis, *Le gouvernement pontifical du Comtat Venaissin (1270-1350)*, Université Lyon II, 2005, p. 999-1035. La section qui nous intéresse figure p. 1004 : *Techarum contenta / i. theologie scripture parvi valore lxxix / ii. Hereticorum et rebellium scripture lxxx / iii. Multiplices littere bullate et bullande lxxxii / iv. Iidem (sic) ut proxime lxxxii / v. recepte et expense Johannis et Benedicti lxxxiii / vi. Sacculi designati de scripturis lxxxiiii / vii. Scripture quedam inutiles de Narbona lxxxv / viii. Varie scripture modice utilitate lxxxvi / ix. recepte et expense Johannis lxxxvii / x. Vetustes et inutiles scripture lxxxviii / xi. Contra Bavarum Mediolanum et antipapam lxxxix / xii. Bulle multe Nicholai Johannis et Benedicti xc / xiii. Bulle multe Johannis xci. Les *thecae* ne sont pas des coffres, mais il est difficile de saisir la forme exacte de ces contenants (casiers, boîtes ou étagères). La double numérotation indique un effort de reclassement des fonds qui s'est avéré fort complexe et au terme duquel le contenu d'un certain nombre de *thecae* ont visiblement été rassemblées. Je suis infiniment reconnaissant à Valérie Theis et Étienne Anheim de m'avoir signalé ce document passionnant.*

QUESTIONS SCOLASTIQUES

documents produits dans les années 1316-1317 par les Spirituels qui étaient alors techniquement qualifiés de rebelles et accusés d'hérésie. Il faut en outre souligner que leurs écrits conservés dans le cod. Borgh. 85 étaient destinés à « informer de leur innocence » les auditeurs de la chambre et qu'ils étaient donc destinés à être conservés dans les archives de la chambre apostolique. La neuvième boîte a pour libellé *Contra Bavarum, Mediolanum et antipapam*. Elle confirme que c'est dans la continuité du premier dossier qu'ont été conservées des archives relatives aux luttes de Jean XXII contre Louis de Bavière, Matthieu Visconti et l'antipape Pietro da Corvara. La boîte suivante, *Bulle multe Nicholai Johannis et Benedicti*, devait rassembler les bulles sur la question franciscaine, d'*Exiit qui seminat* de Nicolas IV aux différents textes émis par Jean XXII et Benoît XII. Dans les années 1350, les archivistes avignonnais regardaient avec dédain le contenu des autres dossiers qui avaient en effet perdu toute actualité judiciaire. Parmi ces documents inutiles, l'origine d'un ensemble est au moins précisément située : *Scripture quedam inutilis de Narbona*. La désignation vise assurément la provenance des pièces contenues dans la boîte ; il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec l'hypothèse d'une saisie judiciaire de tous les documents trouvés dans les archives du couvent de Narbonne au moment où s'est effectuée la prise de possession des lieux. Il y a donc de très fortes chances pour que le cahier autographe ait fait partie de cette confiscation. Une conjecture plus fragile pourrait permettre de voir dans le premier item, intitulé *theologie scripture parvi valore*, la trace des documents produits lors des débats des années 1309-1312 sur l'observance de la règle et l'orthodoxie d'Olivi¹². Les indications trop sommaires données au sujet des autres ensembles, désormais dépourvus de valeur, doivent inciter à la prudence. Toujours est-il que rien, dans cet inventaire, n'interdit de penser que l'ensemble du contenu du cod. Borgh. 85 puisse provenir de cette série d'archives. Lors d'un ultime reclassement, au cours du XVI^e siècle, quelques unes de ces pièces disparates auraient reliées ensemble et auraient alors gagné la bibliothèque pontificale.

Le recoupement de ces différentes pistes suggère que la confection de l'autographe, conservé comme relique au couvent de Narbonne, remonte aux dernières années de la vie de son auteur. C'est un résultat que confirme par ailleurs l'examen de la fonction qu'a tenue ce manuscrit. Il convient en effet de l'associer au moment où Olivi effectuait lui-même la mise au propre et l'édition de l'ensemble de ses travaux¹³. Cette opération semble s'être déroulée au cours des années 1294-1296. On en voit notamment la trace dans la production d'une seconde version, revue et augmentée, du *De contractibus*, produite peu après mars 1295. Les lettres et documents apologétiques et polémiques ont également fait l'objet d'une révision¹⁴, de même que les commentaires bibliques auxquels ont notamment été ajoutées des tables récapitulant les diverses questions soulevées au

12 Une hypothèse plus fragile encore inciterait à voir la trace des écrits d'Olivi qu'Ubertain de Casale dit avoir remis au maître du sacré palais à la demande de Clément V : « Dicta fratris P. de predicti articulis de quibus supra fit mentio tradidimus complete magistro sacri palatii pro se et pro aliis duobus magistris ut videant et examinent, sicut vestra sanctitatis ordinaverit », Ubertain de Casale, *Sanctitati apostolice*, Franz Ehrle ed., *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), p. 416

13 Cf. Sylvain Piron, « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 359-361.

14 Voir mes remarques à propos des deux versions dans lesquelles est transmise la fameuse « Lettre à R. », *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 38 et 44.

cours des commentaires. La partie la plus visible de cette activité a concerné le rassemblement des questions disputées de nature théologique au sein d'une *Summa* composée de quatre livres. Nous ne disposons d'un manuscrit reflétant exactement cette édition que pour le seul deuxième livre, transmis par le codex Vatican latin 1116 (V)¹⁵. C'est ce manuscrit que Bernhard Jansen a pris comme témoin de base pour son édition critique des cent dix-huit questions composant ce deuxième livre, mettant à contribution sept autres manuscrits du fonds Borghese contenant tel ou tel ensemble de questions¹⁶. Malheureusement, le contenu du premier cahier du cod. Borgh. 85 (B) n'avait pas encore été identifié à l'époque de son travail et n'a donc pas été pris en compte lors de cette édition.

Une confrontation avec le texte transmis par le témoin B pour les questions 103-108 apporte un résultat saisissant¹⁷. Ce cahier, fortement raturé, corrigé, augmenté par des ajouts interlinéaires ou marginaux, offre un texte qui est au final rigoureusement identique, jusque dans l'ordre des mots, à celui du témoin V. Ce dernier présente, dans l'ensemble, des leçons très satisfaisantes et des traces de corrections attentives ; quelques omissions par homéotéleute signalent toutefois son statut de copie. Si V a donc sans doute été directement copié sur un *exemplar* de l'édition finale des œuvres d'Olivi, il est légitime de supposer que B représente l'autographe à partir duquel cet *exemplar* aurait été réalisé.

Un relevé de l'ensemble des ratures et corrections permet d'appuyer cette solution. L'auteur ne s'est pas contenté de modifier son expression au fil de la plume, en préférant un mot à un autre, en infléchissant en cours de route la construction d'une phrase ou en insérant des développements complémentaires. Dans une dizaine de cas, on peut l'observer en train de rayer un mot pour le réécrire ensuite. Il peut certes s'agir d'une forme bien connue d'hésitation qui, après la rature, conduit à revenir au terme initialement choisi. Mais, la plupart du temps, il semble s'agir d'une opération différente. Le mot réécrit est presque toujours moins abrégé et plus lisible que ne l'était le mot rayé¹⁸. Cet effort vise donc plutôt à prévenir des erreurs de copie dues à des ambiguïtés de lecture. Ce trait suffit à caractériser précisément la nature de ce cahier. Il témoigne de la version « mise au propre » par l'auteur, destinée à être utilisée par le scribe chargé de copier l'*exemplar* du deuxième livre de la *Summa*.

Dans ce processus, l'intervention de la seconde main repérée par F. Troncarelli remplit une tâche précise. Elle n'apparaît que deux fois, pour insérer dans les marges inférieures des folios 4r^o et 5r^o des ajouts de plusieurs phrases. Il s'agit,

15 Victorin Doucet a montré que le quatrième livre se retrouvait très largement dans le manuscrit B.A.V. vat. lat. 4986, in « De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), p. 410-415. Cet examen a été poursuivi, avec des avancées mais aussi quelques lacunes, par Pietro Maranesi, « Il IV libro della *Summa quaestionum* di Pietro di Giovanni Olivi. Un'ipotesi di soluzione », *Archivum Franciscanum Historicum*, 95 (2002) p. 53-92.

16 Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Bernhard Jansen ed., Quaracchi (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, IV-VI), 1922-1926 3 vols. Les questions 103-108 figurent dans le t. 3, p. 232-256.

17 Je n'ai effectué qu'une unique collation en un temps limité ; il est possible que certaines discordances de détail m'aient échappé. On peut noter quelques variantes orthographiques : *capud*, *peccunia*, *subpositum*.

18 B, fol. 1r (Jansen ed., p. 233, lin. 28) : *concupisc<ent>ie* réécrit *concupiscentie* ; fol. 1v (p. 234, lin. 36) *p<o>t<esta>tem* réécrit *potestatem* ; (p. 235, lin. 5) *s<u>bi<e>c<it>* réécrit *s<u>biccit* ; fol. 4r (p. 240, lin. 8) *s<um>i* réécrit *sumi*, etc.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

dans l'un et l'autre cas, d'apporter des précisions dans les réponses aux arguments initiaux de la question 103¹⁹. Aucune trace de correction n'apparaît ici, ce qui signale bien la différence de statut entre les deux scripteurs. En dépit d'une période de formation graphique apparemment plus ancienne, cette main est assurément celle d'un secrétaire qui transcrit dans les marges du manuscrit, en vue de la copie finale, des ajouts substantiels que l'auteur avait dû rédiger à part, sans doute sur une feuille volante.

Un autre élément matériel doit encore être relevé. On sait que l'usage du papier se répand dans les régions méridionales de France au cours de la seconde moitié du treizième siècle, notamment en raison de l'essor de la pratique notariale²⁰. Mais l'utilisation de ce support dans les pratiques d'écriture savante dès cette époque est bien moins documentée. Un autre indice montre qu'Olivi avait depuis longtemps l'habitude de travailler de la sorte. Dans la lettre qu'il adresse à un frère Raymond (Raymond Geoffroy ou Raymond de Gignac) pour se justifier des accusations portées contre lui, au printemps 1283, il mentionne l'existence de certaines questions que son correspondant ne connaît pas mais dont il lui assure qu'elles se trouvent « dans mes papiers » (*in papiris meis*)²¹. L'expression désigne un ensemble de documents personnels, et principalement les versions de ses propres textes sur lesquels le lecteur travaillait encore. La même lettre montre aussi que d'autres « papiers », contenant des notes prises durant les cours et les disputes, circulaient parmi les étudiants du *studium* franciscain de Montpellier²². Au vu des manuscrits oliviens datant de cette époque, on comprend que le parchemin servait à transmettre, dans un état plus ou moins corrigé, des collections de textes destinées à l'usage de collègues actifs dans d'autres *studia* de la région.

Le dernier aspect que cet autographe permet d'éclairer concerne les textes qu'il transmet. La série *De vitiis* se compose de vingt questions, souvent fort brèves, la quatorzième étant de loin la plus longue. Le témoin B contient les questions 14 à 19. Un premier cahier d'une taille équivalente aurait suffi à transmettre les treize premières questions, tandis que la dernière aurait pu être transcrite sur une simple feuille volante. Il n'existe pas d'autre témoin de l'ensemble que le manuscrit V, signe que ces textes n'ont pas connu de diffusion précoce avant la mise en ordre de la *Summa*. N'étant jamais citée par d'autres textes, et n'en citant aucun, cette série est l'une des très rares dans la production olivienne qui n'offre pas le moindre élément de datation assuré. En outre, il est difficile de déterminer si cet autographe représente une rédaction qui se serait appuyée sur des notes de cours, ou s'il s'agit au contraire d'une élaboration au fil de la plume qui n'aurait pas de lien immédiat avec un enseignement. Dans cette dernière hypothèse, la première rédaction aurait en même temps été la dernière et serait donc contemporaine de la mise en ordre de

19 Ces ajouts concernent les réponses au deuxième argument (p. 240, lin. 18-30 ; la version initiale s'achevait sur une référence à la citation d'Augustin ; cette référence est reformulée, et suivie d'une nouvelle explication) et au huitième (p. 242, lin. 12-18 ; il s'agit cette fois d'insérer une distinction préliminaire)

20 Franck Bréchon, « Autour du notariat et des nouvelles pratiques de l'écrit dans les régions méridionales aux XII^e et XIII^e siècles », in Danièle Alexandre-Bidon et Pierre Guichard ed., *Comprendre le XIII^e siècle : études offertes à Marie-Thérèse Lorcin*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995, p. 161-172.

21 *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 60, lin. 298.

22 *Ibid.*, p. 51, lin. 118 : « Et credo quod adhuc inveniretur in papiris aut scedulis », à propos d'une reportation de questions disputées.

la *Summa*. La série *De vitiis* aurait alors été destinée à combler une lacune dans l'organisation d'ensemble du deuxième livre.

À défaut d'une preuve décisive, un élément supplémentaire peut donner du poids à cette solution. L'intitulé initial de la dix-huitième question a été rayé, pour être remplacé par un nouvel énoncé. La formulation primitive se retrouve plus loin, puisqu'elle fournit l'intitulé de la question suivante. Il pourrait bien entendu s'agir d'un simple oubli de la part de l'auteur-copiste, travaillant à partir d'une reportation prise par ses assistants ou ses élèves, qui serait passé par distraction de la q. 17 à la q. 19, avant de se reprendre pour insérer à sa place la q. 18. Une telle hypothèse se heurte à un fait qui suffit à l'invalider. En effet, la nouvelle formulation de la question 19 n'est pas strictement identique à celle qui avait été initialement proposée ; elle se trouve en outre redoublée d'une seconde interrogation. De plus, au moment d'écrire cet énoncé, l'auteur a hésité sur le concept principal dont il allait traiter, écrivant d'abord « malum », avant de corriger par « peccatum ». Cette hésitation suggère qu'il a, un instant, envisagé de poursuivre la série dans une autre direction, avant de se raviser pour rédiger la question qu'il avait eu précédemment en tête²³. Cet indice ne suffit peut-être pas à conclure de façon définitive sur la nature de ces textes. Il confirme du moins, de façon indubitable, que ce premier cahier du codex Borgh. 85 nous permet bien d'observer le travail d'écriture d'Olivi. Et s'il est permis de tirer une conclusion paléographique de cette démonstration, on peut simplement suggérer que les habitudes graphiques de l'auteur ont évolué en même temps que se transformait la cursive dans les dernières décennies du XIII^e siècle.

23 B, fol. 10v « an omne peccatum sit pena sui ipsius vel alterius peccati. Et videtur quod sic », rayé, remplacé par « utrum peccatum in quantum malum possit ab aliquo intendi vel appeti » ; fol. 11r : « utrum ~~malum~~ peccatum sit pena sui ipsius et ultra hoc aliquando alterius peccati et an, in quantum habet rationem pene, sit a deo plus quam in quantum habet rationem culpe. Dicendum quod sic ... »

III

Olivi et les averroïstes*

(mai-août 2005)

À Louis-Jacques Bataillon

L'averroïsme latin du XIII^e siècle est un spectre qui ne cesse de revenir. Ceux qui cherchaient à le conjurer ont à chaque fois contribué à raviver l'étrangeté du phénomène. Voilà un courant de pensée, actif durant plusieurs siècles, qui a constamment incarné la revendication d'une autonomie de la philosophie et dont on apprend au bout du compte qu'il aurait été « inventé par des théologiens », dénonçant comme hérétique une thèse que nul maître ès arts ne professait encore¹. Les savantes recherches qui ont passé le mythe au crible d'un examen historique minutieux aboutissent à un paradoxe trop savoureux pour être totalement satisfaisant. Derrière toute cette agitation, ne se serait-il vraiment rien passé de sérieux à Paris entre 1265 et 1277 ? Comme l'écrit Ruedi Imbach au terme d'un parcours de l'historiographie de la question, le jugement final ne pourra venir que d'une étude serrée de tous les textes disponibles². Il faudra également prendre en considération l'ensemble des réactions qu'ils ont suscitées. L'un des arguments avancés pour abandonner l'appellation d'« averroïsme » est que celle-ci ne

* Je tiens à remercier Dragos Calma et Emanuele Coccia pour leur aide dans la préparation de cet article et Andrea Robiglio pour ses observations critiques. [Initialement paru in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53-1, 2006, p. 251-309].

¹ Pour s'en tenir à une synthèse des dernières présentations de René-Antoine Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 67, 1983, p. 201-232 ; 68, 1984, p. 3-49 ; Id., « Préface » in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima (Opera Omnia)*, ed. Leon., t. LXI, 1), Roma-Paris, 1984 ; Alain De Libera, « Introduction » in Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, Paris, GF, 1994, p. 9-73 ; Ruedi Imbach, François-Xavier Putallaz, *Profession philosophe : Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.

² Ruedi Imbach, « L'averroïsme latin du XIII^e siècle », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, cur. R. Imbach e A. Maierù, Roma, 1991, p. 191-208, cf. n. 103, p. 208.

correspondait pas « au jugement des contemporains » de Siger de Brabant.³ Cette affirmation est malheureusement inexacte. Elle ignore un témoignage de première main que la plupart des chercheurs ont négligé jusqu'à présent. Dans une série de questions disputées de la fin des années 1270, le théologien franciscain Pierre de Jean Olivi désigne à cinq reprises certains de ses adversaires du nom d'*averroistae*,⁴ reprenant le terme introduit quelques années plus tôt par Thomas d'Aquin dans son traité *De unitate intellectus*.⁵ Ces cinq occurrences font apparaître une critique bien informée qui vise un ensemble doctrinal plus large que la seule question de l'unicité de l'intellect possible. Cet usage est d'autant plus notable qu'aucun autre auteur, avant Raymond Lulle dans les années 1310-1311, n'utilise aussi fréquemment ce mot.⁶ L'objet de cet article sera de présenter ces cinq mentions et de tenter d'en comprendre le sens et la portée, en les resituant au sein d'une lignée de critiques franciscaines adressées aux maîtres de la faculté des arts parisienne.

Avant d'examiner ces textes, il faudra en passer par un certain nombre de préalables. Il peut en effet sembler paradoxal d'accorder un grand crédit, en ce domaine, aux paroles d'un théologien connu pour son hostilité de principe à l'égard des philosophes. En réalité, cette hostilité recouvre une attitude bien plus complexe qui prend appui sur une connaissance précise des textes critiqués. De fait, comme on le verra, Olivi a non seulement été aux premières loges du conflit opposant la faculté de théologie à la faculté des arts autour de 1270. Il a lui-même été partie prenante de ces débats. Les échos qu'il en retransmet, quelques années plus tard, sont donc particulièrement précieux, bien qu'il ne soit pas toujours aisé d'identifier les personnages visés par ses critiques. À cet égard, le travail mené ici présente un caractère tout à fait préliminaire. De nombreux problèmes ne seront qu'esquissés, sans pouvoir être traités avec toute la profondeur requise. Et l'optique choisie révélera elle-même ses limites. La fréquentation des philosophes ne se résume pas, pour Olivi, à une opposition frontale ; elle a aussi pu produire des effets moins visibles, mais tout aussi profonds, quant à l'orientation même de certains de ses travaux.

Quoi qu'il en soit, pour s'en tenir aux critiques explicites, son témoignage polémique a l'intérêt de redonner une certaine consistance à une catégorie souvent jugée inadéquate ou obsolète. Le fait qu'un contemporain ait employé le mot, en connaissance de cause, pour désigner toute une gamme de positions et d'argumentaires, ne peut pas être pris à la légère. Que la dénomination paraisse après coup mal choisie est une autre affaire. On peut débattre à l'infini de la pertinence philosophique du terme, se demander dans quelle mesure les averroïstes ont bien compris Averroès et quelle part ce dernier tient dans leurs propres

³ Fernand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, 1977, p. 397 ; *Id.*, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1991, p. 354.

⁴ De rares chercheurs ont signalé cet usage, Hadrianus a Krizovljan, « Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia », *Collectanea Franciscana*, (1957), p. 121-145, cf. p. 123, n. 2 ; Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, 1995, p. 43-44.

⁵ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, (*Opera omnia*, Ed. Leon., t. XLIII), Roma, 1976. Le terme *Averroystae* apparaît une seule fois dans le texte, p. 294 ; il n'appartient au titre primitif du traité.

⁶ Cf. Ruedi Imbach, « Lulle face aux averroïstes parisiens », in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (Cahiers de Fanjeaux, 22), Toulouse, Privat, 1987, p. 261-282.

élaborations. Le vocable appartient, dès l'origine, à l'histoire du courant qu'il désigne. Ce seul fait oblige à le prendre au sérieux. Dès lors, la question demande à être posée sous un nouvel angle. Plutôt que de se demander s'ils méritent ou non ce qualificatif, la recherche doit maintenant chercher à comprendre qui étaient, ce que pensaient et ce que voulaient faire ces philosophes latins que leurs adversaires théologiens qualifiaient d'« averroïstes ».

I.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques considérations historiographiques ne seront pas superflues. Les textes que nous allons examiner étaient disponibles de longue date. Ils auraient pu être allégués depuis longtemps dans l'étude des débats intellectuels des années 1270. Cet oubli est d'abord le signe de l'effacement qui a touché l'une des pensées les plus originales et puissantes de la fin du XIII^e siècle. En dépit d'un récent regain d'intérêt pour son œuvre,⁷ Pierre de Jean Olivi n'a toujours pas trouvé sa place dans l'histoire de la philosophie médiévale.⁸ Cette situation tient à une accumulation de raisons, plus ou moins mauvaises. Les censures qu'il a subies et la persécution de ses partisans au début du XIV^e siècle ont longtemps nourri des préjugés défavorables à son égard. Évidentes chez Étienne Gilson, ces préventions affleurent encore chez Paul Vignaux⁹. Outre cette mauvaise réputation, la singularité des options de cet auteur ne permettait guère de le classer dans l'un des grands courants en lesquels se réduisait le tableau de la pensée médiévale. Sa critique de thèmes centraux chez Bonaventure interdisait d'en faire un digne représentant de l'« augustinisme » franciscain tandis que son hostilité proclamée envers l'autorité des philosophes le laissait nécessairement à l'écart de toute histoire centrée sur la réception du corpus aristotélicien.¹⁰ À s'en tenir aux catégories qui ont dominé l'historiographie jusqu'à ces dernières

⁷ David Burr en a été le principal artisan depuis plus de trente ans, voir son *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, trad. F.-X. Putallaz, Fribourg, Editions Universitaires-Paris, Le Cerf (Vestigia, 22), 1996 (ed. originale, Philadelphie, 1976). Pour une vue d'ensemble des travaux récents, voir A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, Paris, Vrin (Etudes de philosophie médiévale, 79), 1999.

⁸ Il n'apparaît que trois fois, dans des notes de bas de page, dans *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg ed., Cambridge University Press, 1982. À ma connaissance, dans ses nombreux ouvrages, Alain De Libera n'a pas mentionné une seule fois le nom d'Olivi avant sa contribution au *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin dir. Paris, Robert-Le Seuil, 2004, art. « Sujet », p. 1239-1242. C'est pourtant lui, le « franciscain anonyme », auteur d'un *Compendium de humilitate*, qui apparaît in *Penser au Moyen Age*, Paris, Le Seuil (Chemins de pensée), 1991, p. 319-320 (à la suite de René-Antoine Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, p. 482-483). Le texte, publié dans les *Opera omnia* de Bonaventure (t. 8) est un extrait de sa *Lectura super Matthaem* qui a connu une importante circulation autonome.

⁹ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1944, p. 453-455 ; Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, ed. Ruedi Imbach, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2004 (1^e ed. 1958), p. 118, laisse de côté « le spirituel Pierre Olivi », mais présente, quelques pages plus loin, des thèses d'origine olivienne chez Pierre de Trabibus.

¹⁰ Encore très récemment, le beau livre de Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2005, fait malheureusement l'impasse sur Olivi.

décennies, Olivi faisait figure d'anomalie. La forme dans laquelle ses principaux écrits pouvaient se lire accentuait encore les difficultés à situer cette pensée dans son temps. Dans les années 1920, Bernhard Jansen a procuré une édition très correcte du deuxième livre de sa *Somme de questions disputées*.¹¹ Il n'a malheureusement pas cherché à identifier les nombreuses allusions à des auteurs contemporains qui scandent ces textes. Une importante monographie d'Efrem Bettoni et plusieurs études de Camille Bérubé, notamment, ont permis de mettre en place, sur différentes questions, le débat qu'entretient Olivi avec ses contemporains, principalement Thomas d'Aquin et Henri de Gand¹², mais l'étude de ses sources reste encore très largement à mener. Enfin, pour être en mesure d'inscrire plus finement ses interventions dans l'évolution rapide des controverses, il restait à établir une chronologie détaillée de ses écrits.¹³ En commençant à lever ces obstacles, on peut découvrir en Olivi un témoin précieux du paysage intellectuel complexe des années 1270.

1.

Sa *Summa*, dont nous possédons l'intégralité du deuxième livre et des fragments plus ou moins conséquents des trois autres, représente une mise en ordre effectuée par l'auteur, vers 1294-1295, de questions disputées et de traités produits au cours des deux décennies précédentes.¹⁴ Des centaines de références croisées lient ces textes entre eux et avec d'autres œuvres d'Olivi. Leur examen permet de dessiner une chronologie relative de sa production littéraire. Celle-ci peut à son tour s'appuyer sur quelques éléments de datation absolue. Cette opération permet ainsi de mettre en perspective un ensemble textuel qui avait été jusqu'à présent abordé comme un bloc homogène. L'un de ses résultats les plus frappants est de faire apparaître une série de questions disputées, fortement reliées entre elles, qui semblent faire écho aux événements parisiens de mars 1277. C'est dans cette série qu'apparaissent toutes les allusions aux *Averroistae* que nous tenterons d'élucider. Ces textes, produits alors qu'Olivi enseignait au *studium* franciscain de Narbonne, sont assurément antérieurs aux *Quaestiones de perfectione evangelica*, rédigées pour leur part avant le mois d'août 1279.¹⁵ Il convient sans doute de les placer plus

¹¹ Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Bernhard Jansen ed., Quaracchi (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, IV-VI), 1922-1926, 3 vols, qui sera désormais cité comme *Summa* (avec indication de la tomaisson et de la pagination entre parenthèses). La dénomination correcte de cet ouvrage a été établie par Victorin Doucet, « De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), p. 410-413. La numérotation des questions est évidemment celle de la mise en forme de 1294-95, qui ne correspond en rien à leur ordre de composition.

¹² Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio*, Milano, Vita e Pensiero, 1959 ; Camille Bérubé, « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », et « Olivi, interprète de saint Anselme », in Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto storico dei Cappucini, 1983, p. 19-79, 225-239.

¹³ Une première version de cette chronologie a été établie dans ma thèse de doctorat inédite, *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale : l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Paris, EHESS, 1999, p. 125-197 et annexes p. 7-198.

¹⁴ À ce propos, je me permets de renvoyer à mon article, « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *Archivum Franciscanum Historicum*, 91-3/4 (1998), p. 357-394.

¹⁵ Leur chronologie a été établie par David Burr in Petri Joannis Olivi, *De usu paupere*, Firenze-Perth, Olschki-University of Western Australia Press, 1992, p. xx-xxv.

près du premier terme que du second, si l'on en juge par le nombre important d'écrits postérieurs à cette série qui ont été produits avant l'été 1279. Les thèmes abordés concernent, successivement, la nature des anges (qq. 16, 33-34), la constitution de la personne humaine (qq. 50-51), le libre-arbitre et la volonté humaine (qq. 57-58), la science et la volonté divine (sixième question du premier livre) et la connaissance angélique (qq. 35-37). Cet ensemble peut être rapproché d'autres questions produites au cours de la même période, portant sur les raisons séminales (q. 31), la vérité de la nature humaine (q. 53) et, peu après, sur l'éternité du monde (qq. 4-6) ou la localisation des anges (q. 32). Les condamnations parisiennes de mars 1277 forment la toile de fond de tous ces textes. Elles ne sont pourtant jamais citées. Le détail des 219 propositions n'importe guère, pas plus que l'acte d'autorité de l'évêque de Paris. L'attaque est lancée contre un enchaînement de positions néfastes, impliquées les unes par les autres, que partagent le plus souvent Thomas d'Aquin et les philosophes parisiens. L'utilisation d'une autre source permet de dater formellement cette série. Olivi y fait en effet usage à trois reprises du *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, que ce soit pour lui reprendre des citations de Jean Damascène, des arguments contre la forme substantielle unique ou pour le critiquer assez vertement au sujet de la co-présence de l'éternité divine à chaque instant du temps.¹⁶ Les recherches les plus récentes tendent à revenir à une datation précoce du *Correctoire*.¹⁷ Sa composition semble devoir être située durant l'hiver ou le printemps 1277, à l'époque où l'évêque de Paris et les maîtres franciscains tentèrent de mettre en route, parallèlement à la condamnation des maîtres ès arts, une procédure de condamnation posthume contre Thomas d'Aquin qui fut vite arrêtée par les prélats dominicains.¹⁸ L'usage très rapide de cet ouvrage en Languedoc, bien avant que le chapitre général franciscain de 1282 en impose l'utilisation, vient ajouter un nouvel argument en faveur de cette datation.

À première vue, cet ensemble de questions disputées paraît avoir été suscité à distance par la situation parisienne. Il est pourtant probable qu'elles aient été conçues en fonction d'un débat languedocien dont nous ne percevons que les

¹⁶ Guillelmus de Mara, *Correctorium fratris Thomae*, in Palémon Glorieux, *Les premières polémiques thomistes : I. Le correctorium corruptorii «Quare»*, Le Saulchoir, Kain (Bibliothèque thomiste, 9), 1927, article 11 p. 60-61 et art. 29, p. 122-123, utilisé par Olivi, *Summa* q. 33, t. 2, p. 605 ; *Correctorium*, article 31-32, p. 129-130, 144, utilisé par Olivi, *Summa*, q. 50, t. 2, p. 32-33 ; *Correctorium*, art. 3, p. 18-19, critiqué par Olivi dans sa question inédite sur la science et la liberté divine, comme je l'ai déjà signalé in « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », in *Pierre de Jean Olivi... Colloque de Narbonne*, p. 84-85. Comme l'a noté David Burr, *De usu paupere*, p. xxvi, la huitième question *De perfectione evangelica* utilise également le *Correctoire*. La question 17, rédigée à l'automne 1279, connaît pour sa part la réplique de Richard Knapwell et lui répond déjà, cf. Ferdinand Delorme, « Fr. P. J. Olivi questio de voto regulam aliquam profitentis », *Antonianum*, 16 (1941), p. 134-139.

¹⁷ Cette datation avait été initialement proposée par Franz Ehrle, « Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 37 (1913), p. 271-278, 306-309. La découverte d'une prétendue « première rédaction » du *Correctoire* avait incité à reculer la date de composition de la version longue ; il est maintenant avéré que cette version courte est en réalité un abrégé plus tardif. Alain Boureau propose d'autres arguments pour une datation précoce in *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles-Lettres, 1999, p. 85-86.

¹⁸ Sur ces épisodes, voir en dernier lieu la mise au point de Robert Wielockx, « Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 83 (1999), p. 293-313.

ombres lointaines. En ces années, Montpellier semble avoir été un centre actif de lecture des œuvres de Thomas d'Aquin. C'est ainsi le lecteur de ce couvent, Jean Vigouroux, que le chapitre général dominicain de 1278 chargea de mener une enquête sur les détracteurs dominicains de frère Thomas en Angleterre.¹⁹ Étonnamment, le lecteur actif à cette date dans le *studium* franciscain était lui aussi fortement marqué par la même empreinte. Arnaud Gaillard n'est connu, à peu de choses près, qu'en raison du long conflit qui l'opposa à Olivi. Deux sermons qui lui sont attribués dans un recueil de prédication universitaire, aujourd'hui conservé à Merton College, suggèrent qu'il a dû être, à un certain moment autour de 1280, bachelier à Paris, mais rien n'indique qu'il ait jamais accédé à la maîtrise.²⁰ C'est sans doute peu de temps après son retour en Languedoc qu'il dénonça, en 1282, une série de thèses suspectes professées par Olivi.²¹ Ce dernier répliqua en pointant à son tour une trentaine de propositions douteuses dans les écrits de son adversaire.²² Les quelques citations qui figurent dans cette *Impugnatio* correspondent aux points sur lesquels Arnaud s'écartait le plus des positions communes aux maîtres franciscains. Elles ne suffisent sans doute pas à obtenir une vue globale et sincère de ses positions mais elles en révèlent au moins un aspect marquant. Dans ces brefs extraits, on perçoit une attitude très favorable à Thomas que Pierre ne manque pas de souligner.²³ Arnaud fait notamment siennes les doctrines de l'unité de la forme substantielle en l'être humain et de la connaissance angélique au moyen d'espèces innées. Or ce sont précisément des thèmes sur lesquels Pierre insiste dans ses disputes immédiatement postérieures à mars 1277. En examinant ces textes, il faut donc garder présent à l'esprit qu'ils sont tournés au premier chef contre un auteur dont nous ne connaissons presque rien, à qui Olivi semble vouloir reprocher une trop grande proximité avec le maître dominicain et d'autres *philosophantes*. Quant aux enjeux locaux de politique franciscaine qui étaient sans doute présents à l'esprit des deux jeunes rivaux, il faut avouer qu'à cette date, ils nous échappent largement.²⁴

Le caractère polémique de cette série de questions se révèle également à travers un trait stylistique. C'est en effet là qu'apparaît la dénonciation la plus virulente des erreurs d'Aristote et de ses disciples. On a généralement considéré les invectives

¹⁹ *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, vol. 1, ab anno 1220 usque ad annum 1303*, B. M. Reichert ed., Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, t. 3, Roma, 1898, p. 199.

²⁰ Oxford, Merton College 237 fol. 35ra-vb, fol. 66va-67v. Une étude d'ensemble sur ce personnage est en préparation.

²¹ Ces critiques sont connues à travers les explications que donne à leur sujet Olivi, dans une lettre adressée à un ami prénommé Raymond, « Epistola ad fratrem R. », S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn ed., *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 33-64.

²² *Impugnatio XXXVIII articulorum*, in *Quodlibeta Petri Joannes Provenzalii*, s.l.n.d. [Venetiis, Lazzaro Soardi, 1505], fol. 41-54.

²³ « Thomas, quem in hoc sequi videtur ... », *Ibid.*, fol. 44ra ; « Istud autem dictum, prout est Thome ... », fol. 44rb ; « voluit in hoc sequi Thomam, cuius est positio ... », fol. 46rb ; « ... sicut Thomas ponit, quam iste in hoc sequitur », fol. 46va ; « Quamvis in hoc dicto Thomam et philosophantes sequatur... », *ibid.* ; « ... Thomam quem iste in hoc sequi videtur », fol. 47ra ; « iste cum Thomam Aristoteli in hoc innitit », fol. 47va. En outre, le *Correctoire* de Guillaume de la Mare est plusieurs fois cité.

²⁴ C'est avec la polémique sur l'*usus pauper* qui éclate en 1281, entre Pierre et Arnaud, que cristallise pour la première fois une polarisation des franciscains de Languedoc en deux camps opposés, dont le conflit persistera jusqu'à la répression finale des Spirituels à partir de 1318.

cinglantes qu'Olivi adresse aux philosophes grecs et arabes comme un trait constant de son attitude. En réalité, ces attaques sont la marque presque exclusive de cette série de textes. Dans des écrits antérieurs ou plus tardifs, son expression est nettement plus mesurée. Au cours des années précédentes, des thèmes aristotéliens pouvaient être étudiés sans la moindre animosité à l'égard de leur auteur²⁵ ; à Montpellier, vers 1281-82, des questions sur les puissances sensitives donnent lieu à une discussion paisible de l'opinion de certains *philosophantes*.²⁶ Plus frappante encore est la façon dont la question sur les raisons séminales prend appui sur Aristote et son Commentateur, sans toutefois prononcer le nom propre de ce dernier. L'enjeu est de prouver que les *rationes seminales* ne peuvent être comprises comme l'essence des formes à venir, telle une puissance active logée dans la matière, capable de parvenir d'elle-même à l'existence actuelle. En cherchant à montrer que saint Augustin ne les comprenait pas ainsi, Olivi abandonne une thèse forte de Bonaventure qui est pourtant décrit ici comme l'un des « plus puissants de mes maîtres ».²⁷ Le cœur de l'argumentation souligne qu'une forme ne peut être présente dans une matière autrement qu'en étant son acte. Bien qu'il n'invoque Aristote et Averroès qu'à contrecœur, tant « leurs autorités » lui déplaisent et lui font « horreur »²⁸, la position que défend Olivi s'inscrit clairement dans un cadre conceptuel aristotélien. L'expression de ses réticences à reconnaître cette dépendance suffirait à confirmer que ce texte est contemporain de la série qui nous intéresse ici. La question semble en effet avoir été traitée dans le prolongement des disputes sur la composition de la personne humaine (qq. 50-51)²⁹. Elle vise à conforter l'élaboration d'une doctrine de la pluralité des formes substantielles en l'être humain qui resterait compatible avec un hylémorphisme rigoureux. La discordance entre les allégeances proclamées et la démarche effectivement engagée est particulièrement frappante. Ce contraste permet de mieux faire ressortir le point de méthode qui est ici mis en œuvre. Il ne tient évidemment pas à un rejet global de l'aristotélisme ou de la philosophie en

²⁵ Par exemple, *Summa*, t. 1, q. 20-21, p. 370-388, ou q. 23-26, p. 422-464.

²⁶ *Summa*, q. 63, (II, 596) ; q. 64, (II, 602) ; q. 65, (II, 607). L'opinion rapportée dans ces textes conduit notamment à localiser le sens commun dans le cerveau, à la suite d'Avicenne ; cet indice suggère que cette opinion est plutôt celles de médecins, si l'on en croit la façon dont le commentaire anonyme du *De anima* édité par B. C. Bazán présente le débat, soulignant que, contrairement aux médecins qui suivent Avicenne, tous les philosophes logent le sens commun dans le cœur, in *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme*, Louvain-Paris, 1971, p. 464-465. La localisation de cette série à Montpellier rend l'hypothèse d'un débat avec des médecins très vraisemblable.

²⁷ *Summa*, q. 31, (I, 516) : « Licet autem huic viae ... non solum sit magnorum sed etiam potissimorum magistrorum meorum... ». Comme le note E. Bettoni, *Le dottrine*, p. 326, l'interprétation d'Augustin que propose Olivi coïncide très largement avec celle de Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 115, art. 2.

²⁸ *Summa*, q. 31, (I, 548-550) : « Quod etiam Aristoteles hoc non senserit videtur, licet eius auctoritas mihi valde displiceat ... Multae etiam aliae viae sunt quibus ex Aristotele et eius Commentatore posset trahi propositum ; sed omitto tam ratione brevitatis quam horrore suae auctoritatis ». Voir aussi, « Epistola ad fratrem R. », p. 53 : « Rationes seminales nunquam negavi, sed bene nixus sum probare quod non sint essentia forme producende, et quod hoc non est de mente Augustini nec Aristotelis nec Commentatoris eius ».

²⁹ Sans entrer dans les détails de la chronologie relative de ces questions, il suffit de signaler que la q. 31 se réfère explicitement à la q. 16 (I, 539), et qu'elle est à son tour signalée dans les dernières pages de la q. 51 (II, 131). D'autres similitudes incitent à retenir l'hypothèse d'une rédaction parallèle des qq. 50-51 et 31.

tant que telle, ni même à un refus de son autonomie vis-à-vis de la théologie. Seule l'invocation des philosophes comme autorité est refusée. Ce fait n'interdit aucunement d'accepter, le cas échéant, leurs argumentations.

2.

David Burr et François-Xavier Putallaz ont plusieurs fois exposé le sens de cette critique.³⁰ Le danger pointé est celui de l'idolâtrie d'opinions humaines qui consisterait à « vénérer comme des idoles les paroles des hommes » en adhérant à des dogmes philosophiques aussi inconditionnellement qu'aux articles de foi. Paraphrasant l'exclamation de la première Épître aux Corinthiens, Olivi poursuit en donnant en exemple les deux maîtres à penser les plus susceptibles de captiver les esprits de son temps : « Comme si certains disaient, moi, j'appartiens à Paul, moi à Aristote, moi à Thomas ».³¹ La même critique vise aussi bien les franciscains anglais qui élaborent une science de l'optique entièrement fondée sur la *Perspectiva* d'Alhazen, en la prenant comme « source infaillible » de cette science.³² Le fait que ces auteurs soient païens ou musulmans ne constitue qu'une circonstance aggravante. Les opinions des théologiens chrétiens, anciens ou modernes, demandent certes à être traitées avec davantage de révérence ; elles non plus ne doivent pas faire l'objet d'une soumission aveugle et peuvent, à l'occasion, être contestées de fond en comble.³³ Le refus de l'autorité des philosophes n'exprime donc pas simplement un dédain de théologien à l'égard de savoirs inutiles. Il constitue un critère épistémologique qui impose de discriminer entre l'acceptation indiscutable de la vérité révélée, les certitudes que peut procurer la raison naturelle et les domaines qui restent ouverts à l'enquête contradictoire. Cette hiérarchisation ordonnée du savoir débouche sur un programme original. C'est celui que l'on trouve exposé dans le bref traité *De perlegendis philosophorum libris*, qui recommande de lire les philosophes *dominative, non serviliter*, pour s'en faire les juges davantage que les disciples, en apprenant à reconnaître ce faisant la part de vérité que peuvent contenir ces œuvres.³⁴

³⁰ David Burr, « Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers », *Franciscan Studies*, 31 (1971), p. 41-71; Id., « Olivi and the limits of intellectual freedom », *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in honor of Ray C. Petry*, ed. G. H. Shriver, Duke University Press, Durham (NC), 1974, p. 185-199; François-Xavier Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg, Editions Universitaires -Paris, Le Cerf (Vestigia, 15), 1995, p. 132-135.

³¹ Petrus Johannes Olivi, « Epistola ad fratrem R. », p. 61 : « Hoc est enim dicta hominum quasi idola venerari, ex quo pericula sectarum et scismata oriuntur, ita ut quidam dicant : *Ego quidem sum Pauli*, ego autem Aristotelis, ego vero Thome ».

³² *Summa*, q. 58, (II, 499) : « Verum est quod positio destruens unam scientiam est insana, sed non minus verum est quod dicere librum seu inquisitionem unius Saraceni talem esse quod debeat sic firmiter censi esse ipsa scientia perspectiva, acsi ipse esset fons inerrabilis illius scientiae est idolatrare ».

³³ Voir par exemple la *Quaestio de influentiis angelicis*, ed. F. Delorme in Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventura, 1934, p. 366 : « Licet enim cum reverentia sit tractandus, pro eo quod est omnium doctorum huius temporis, nisi tamen prius indubitabili fide claresceret quod est de mente et substantia catholicae fidei, non est ei tamquam catholicae fidei adhaerendum, sed solum tamquam humanae opinioni modernorum doctorum ».

³⁴ Ferdinand Delorme, « Fr. Petri Joannis Olivi tractatus *De perlegendis Philosophorum libris* », *Antonianum*, 16 (1941), p. 31-44.

Cette démarche procède de considérations théologiques qui n'accordent au savoir profane qu'une place subordonnée, conformément à l'enseignement de Bonaventure.³⁵ Elle tient en même temps à une reconnaissance de la légitimité intrinsèque de l'enquête philosophique. L'argument d'autorité n'a pas sa place dans un domaine qui doit être entièrement régi par la démonstration rationnelle. Olivi y revient à plusieurs reprises, en formulant une règle de conduite pour ses élèves :

« Dire 'Aristote ou son Commentateur l'a dit, donc c'est ainsi' n'est pas un argument probant, car il n'existe aucune relation nécessaire entre la conclusion et les prémisses ; mais s'ils ont formé un argument en vue de cette conclusion, que l'on dise la raison ; si elle est bonne, on la concèdera, mais si elle est fausse, on s'efforcera de la réfuter »³⁶.

C'est une règle à laquelle il est demeuré fidèle jusque dans des écrits de la fin de sa carrière, faisant suivre chaque citation d'Aristote d'une formule soulignant que ce dernier n'a fait qu'exprimer la raison naturelle.³⁷ En refusant d'être convaincu sans démonstration, Pierre se conforme à un principe énoncé plusieurs fois par Siger. Pris dans un sens absolu, ce refus de toute autorité a d'ailleurs été épinglé par Étienne Tempier dans la condamnation de mars 1277.³⁸ Avec une certaine dose d'ironie, le franciscain retourne contre les maîtres ès arts leurs propres règles de méthode. Si la philosophie entend être coextensive au domaine que peut découvrir par elle-même la raison naturelle, sa visée ultime ne peut se contenter d'être une exposition des textes anciens. L'enquête philosophique ne peut faire l'économie de reprendre toutes les questions à nouveaux frais, en exploitant toutes les ressources de la connaissance humaine. L'inflexion est notable, en regard des quelques passages où Siger reconnaît qu'« Aristote était un homme, qui a pu se tromper ».³⁹ Aux yeux d'Olivi, il ne s'est pas seulement trompé, souvent, et sur des points décisifs ; en bien des passages, il n'a pas prouvé ses postulats ou s'est contredit lui-même.⁴⁰ La mise en question des opinions communes, à commencer

³⁵ Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus sancti*, 4, 13, *Opera omnia*, t. 5, p. 476 : « Philosophica scientia via est ad alias scientias ; sed qui vult stare cadit in tenebras ».

³⁶ *Summa*, q. 27, (I, 479) : « Est que periculosus modus arguendi in fide dicere 'Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita', aut hec 'Aristoteles hoc dixit, ergo est ita' ; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis », ; *Summa*, q. 53, (II, 225) : « Et breviter hic et ubique habe pro regula quod dicere 'Aristoteles et eius Commentator ita dixit, ergo ita est' non habet vim argumenti, quia nullo habitu necessaria est inter conclusionem et premissas ; sed si rationem pro illa conclusione fecerunt, dicatur ratio, et si bona est concedatur, si vero falsa pro viribus dissolvetur »,

³⁷ *De Contractibus*, ed. Giacomo Todeschini, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1980, p. 72 : « ... Constat autem quod Aristoteles sequutus est in hoc solum rationem naturalis equitatis ».

³⁸ Luca Bianchi, Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg-Paris, Editions universitaires, Le Cerf (Vestigia, 11), 1993 (ed. ital. 1990), p. 36. Voir également les textes cités par Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, p. 22-23.

³⁹ Luca Bianchi, « 'Aristotele fu un uomo e poté errare' ; sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità' » in *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordi di Eugenio Randi*, L. Bianchi ed., Louvain-la-Neuve, 1994, repris in, Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 5), p. 101-124. Olivi est brièvement mentionné dans cette étude, p. 115-116.

⁴⁰ *Summa*, q. 57 (II, 356) : « nihil horum Aristoteles unquam probat, quod si hoc facit, eius probationem audire desidero et tunc respondebo ad eam » ; q. 55, (II, 286) : « videtur enim quibusdam quod de hac materia contraria dixit sibi ipsi » ; q. 58, (II, 447) ; q. 72 (III, 14), etc.

par celles propagées par Aristote et ses interprètes, devient ainsi le but même de cette entreprise philosophique paradoxale. La critique des catégories aristotéliennes est l'un des axes les mieux connus de cette démarche.⁴¹ Elle ne se propose pas de remplacer une classification par une autre mais plutôt d'apprendre à douter de principes communément admis, en montrant que leurs fondements sont mal assurés.⁴² C'est précisément en ces termes qu'Olivi répond au reproche que lui font ses adversaires, d'exposer des opinions inédites en laissant les problèmes ouverts⁴³. À l'aune des différentes postures intellectuelles des années 1260-70, on comprend mieux ce que ce programme a d'inédit. Il invite à philosopher à contre courant.

Dans le même temps, il se présente avec un fort relief dramatique. Celui-ci tient à la signification eschatologique de la séduction qu'exerce la philosophie païenne sur les meilleurs esprits de la chrétienté latine. Ceux qui considèrent Aristote comme « le Dieu de notre intellect que nous sommes tenus de croire comme une règle infaillible [...] sont de la semence de l'Antéchrist »⁴⁴. La formule, chez un auteur pour qui la théologie de l'histoire tient une place centrale, n'est pas une simple image. Elle exprime un danger imminent. Le crédit accordé à des doctrines païennes erronées est un signe de la corruption qui gagne l'Église latine, jusque dans le lieu qui devrait être le temple de la sagesse. La source de cette inquiétude est explicitement indiquée par Olivi lui-même. En deux occasions différentes, il rapporte les paroles tenues par Bonaventure dans les *Collations sur les sept dons de l'Esprit Saint*, tenues à Paris au printemps 1268, à propos du nombre apocalyptique 666. Le ministre général franciscain avait alors associé les trois principales erreurs des philosophes à la circularité du nombre six : l'éternité du monde, le déterminisme astral et l'unicité de l'intellect pour tous les hommes décrivent, chacun à sa façon, un cercle mauvais, fermé sur lui-même.⁴⁵ Jeune étudiant, Olivi a certainement été marqué par ces conférences. Trente ans plus tard, il répétait encore la même dénonciation, en y ajoutant après coup un diagnostic historique qui mérite d'être lu de près.

La *Lectura super Apocalypsim*, achevée en 1297, range au nombre des tentations annonciatrices de la secte du grand Antéchrist « la chute de certains des plus hauts et des plus sages, membres des plus récents ordres religieux, attirés par les cupidités terrestres et les sciences des philosophes de ce monde, curieuses, erronées à bien des égards et dangereuses ». Cette séduction mondaine associe

⁴¹ David Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi*, p. 156-179.

⁴² *Summa*, q. 58, (II, 447) : « Hoc autem non approbando recito, sicut nec multa alia predicta, sed ut doceam dubitare de multis quae de praedicamentis Aristoteles posuit absque omni probatione »,

⁴³ Cf. *Impugnatio in Quodlibeta*, fol. 39vb ; *Responsio fratris Petri Ioannis ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses de suis quaestionibus excerpta*, ed. D. Laberge in « Fr. Petri Iohannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285 », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), p. 405.

⁴⁴ *Summa*, q. 22, (I, 410) : « ... et posito quod ipse hoc sensisset, non est ipse Deus intellectus nostri cui credere tanquam regulae inerrabili teneamur, sicut faciunt illi qui sunt de semine Antichristi ». L'importance de ce thème a été relevée par David Burr, « The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle », *Church History*, 40 (1971), p. 15-29.

⁴⁵ Bonaventura, *Collationes de donis sancti spiritus*, VIII, 16, in *Opera Omnia*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1891, t. 5, p. 497. La référence a été identifiée par Ferdinand Delorme, « Saint Bonaventure et le nombre apocalyptique 666 », *France Franciscaine*, 8 (1925), p. 519-525, qui cite les deux passages où Olivi reprend cette explication, dans *Summa*, q. 5 (I, 98) et dans la *Lectura super Johannem*.

deux aspects. L'attrait des biens matériels se manifeste par le peu d'importance que ces religieux ont accordé à la pauvreté, en la comprenant comme un instrument et non comme une perfection en elle-même. D'autre part, leur connaissance des doctrines d'Aristote et d'Averroès les a conduit :

« à insérer des dogmes philosophiques ou païens dans leurs traités théologiques, à partir desquels de nombreux clercs parisiens philosophants ont rejeté tous les articles de foi, hormis la seule vertu divine, déclarant que la seule philosophie mondaine était vraie et suffisante au gouvernement humain. Ils ont en outre énoncé que le monde est éternel, que Dieu ne peut rien opérer de neuf par lui-même et immédiatement car il a fait nécessairement de toute éternité tout ce qu'il pouvait faire immédiatement, et en outre ils n'admettent qu'un seul intellect pour tous les hommes et nient presque le libre-arbitre ».⁴⁶

L'identité de ces religieux dont la sagesse est mal orientée ne fait aucun doute. Thomas d'Aquin est assurément le premier visé et, à travers lui, ses disciples dominicains voire, pire encore, des franciscains tels qu'Arnaud Gaillard. Thomas a en effet considéré la pauvreté comme un simple « instrument » en vue de la perfection⁴⁷, et a certainement accordé une grande importance aux « dogmes philosophiques », jusque dans ses traités théologiques. Certes, il n'a pas professé lui-même les erreurs qui sont ici pointées ; mais il est pourtant jugé responsable d'y avoir incité de nombreux « clercs parisiens ». L'accusation peut sembler injuste, si l'on pense aux efforts déployés par le maître dominicain pour s'opposer à la thèse de l'unicité de l'intellect. Il faut pourtant admettre que ce jugement correspond assez finement aux résultats des recherches les plus récentes. On connaît mieux à présent le rôle d'acculturation philosophique qu'ont joué Albert le Grand et Thomas d'Aquin pour les maîtres ès arts des années 1260. Olivi fait ainsi allusion à une forme de légitimation apportée par ces théologiens à l'entreprise philosophique qui aurait, dans un second temps, poussé les « clercs parisiens » à mener leur recherche sans se préoccuper des dogmes de la foi chrétienne. Les reproches qu'il leur adresse tiennent à l'affirmation de méthode d'une autosuffisance de la philosophie et en quatre erreurs doctrinales. Celles-ci, comme on va le voir, rassemblent les points saillants de la critique adressée, dès les années 1277-78, aux averroïstes.

⁴⁶ *Lectura super Apocalypsim*, cap. 9, Paris, BnF lat. 713, f. ed. Warren Lewis, *Peter John Olivi, Prophet of the Year 2000*, PhD, Tübingen, 1973, p. 515-516 : « ... quorundam altiorum et doctiorum et novissimorum religiosorum casus in terrenas cupiditates et in mundanorum philosophorum scientias curiosas et in multis erroneas et periculosas. Acceperunt enim ingenium et clavem ad aperiendam et exponendam doctrinam Aristotelis et Averrois, commentatoris eius [...] quodam etiam talia dogmata philosophica seu paganica suis theologice tractatibus inseruerunt, ut ex eis multi clerici Parisius philosophantes omnes articulos fidei reiecerint preter virtutem dei et solam philosophiam mundanam dixerunt esse verum et humano regimini sufficientem, dixeruntque mundum ab eterno fuisse et deum per se et immediate nihil posse operari de novo sed quidquid immediate potuit fecit necessario ab eterno, ponuntque unum solum intellectum in omnibus hominibus et fere negant arbitrii libertatem ». On notera, au passage, que cette citation suffit à montrer que les *philosophantes* sont définis, pour Olivi, par opposition aux *theologi*.

⁴⁷ La critique d'Olivi sur ce point a été étudiée par Marie-Thérèse d'Alverny, « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », in A. Maurer, E. Gilson et al. eds, *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, t. 2, p. 207-218.

3.

Les conférences de Bonaventure ne résument pas à elles seules la formation intellectuelle du jeune frère languedocien au *studium* parisien. Quotidiennement, il suivait les cours d'un maître franciscain, bien moins connu, qui a pourtant exercé sur lui une influence déterminante. Guillaume de Baglione, maître régent à Paris en 1266-67 a été tiré d'un oubli total par Ignatius Brady, dans trois articles parus entre 1968 et 1972.⁴⁸ De la cinquantaine de ses questions disputées qui ont été conservées, le Père Brady a choisi d'éditer les seuls textes polémiques qui lui semblaient être directement à l'origine de plusieurs articles de la condamnation de décembre 1270. Par la suite, ces documents importants ont malheureusement été négligés par les chercheurs. La faute en incombe notamment à Fernand van Steenberghen. Cherchant à préserver le premier rôle traditionnellement dévolu à Bonaventure, l'éminent historien de Siger déclarait en 1977 que Baglione « n'a joué aucun rôle dans la lutte contre les maîtres hétérodoxes de la faculté des arts » ; le maître franciscain se serait opposé à des thèses d'Averroès et non pas à ses disciples vivants, et son principal adversaire aurait été Thomas d'Aquin⁴⁹. Ces deux affirmations, qui prennent *sine argumentis* le contre-pied des résultats du Père Brady, sont aussi péremptoires qu'inexactes. Pour apporter une réponse plus circonstanciée, il faudrait prendre en compte l'ensemble du projet de Guillaume de Baglione. La série de questions disputées dont Ignatius Brady a donné une description détaillée porte un titre significatif : *De symbolo*. Il devait donc s'agir, peut-on deviner, d'apporter une défense et illustration des articles de foi. Le seul intitulé des questions suggère que les points abordés auraient été, aux yeux du franciscain, mis en danger par des positions adoptées par des auteurs contemporains. Dans certains cas, Thomas d'Aquin est indiscutablement visé, notamment par des textes qui constituent la salve initiale des attaques franciscaines contre la thèse de la forme substantielle unique. Baglione semble avoir associé pour la première fois à ce débat le problème de la subsistance de l'humanité du Christ durant les trois jours de sa mort, thème qui deviendra par la suite le principal angle d'attaque franciscain contre Thomas.⁵⁰ Mais, sur d'autres points, la critique

⁴⁸ Ignatius Brady, « Questions at Paris, c. 1260-1270 (cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. soppr. B. 6. 912) », *Archivum Franciscanum Historicum*, 61 (1968), p. 434-461 ; Id., «Background to the condemnation of 1270 : Master William de Baglione O.F.M.», *Franciscan Studies*, 30 (1970), p. 5-48 ; Id. «The Questions of Master William de Baglione O.F.M.», *De aeternitate mundi* (Paris, 1266-1267)», *Antonianum*, 47 (1972), p. 362-371, 576-616. Parmi les rares commentaires, voir Wiesław Michaś, « Pierwsze antyaverroistyczne krytyki franciszkańskie », *Studia Mediewistyczne*, 19, 2 (1978), p. 3-37 ; Luca Bianchi, « Guiglielmo de Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270 », *Rivista critica di storia della filosofia*, 39 (1984), p. 503-520 ; Antonio Petagine, *Aristotelismo difficile*, Milano, Vita e Pensiero, p. 279-288.

⁴⁹ Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977, p. 34. Luca Bianchi, « Guiglielmo », considère également que le franciscain ne vise que le seul Thomas, mais en se concentrant sur la seule question de l'éternité du monde. Alain de Libera accorde peu d'importance à Guillaume : cité dans *Contre Averroès*, p. 12, il n'apparaît même plus dans la bibliographie de *L'Unité de l'intellect. Commentaire du unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (Etudes et commentaires), 2004.

⁵⁰ La question 41 a pour intitulé : *utrum Christus in triduo vere fuerit homo mortuus, ita ut esset tantum homo equivoce*, Brady, « Questions », p. 447 ; la même question est posée à Thomas d'Aquin lors de son *Quodlibet* II (1269) ; Jean Pecham puis Guillaume de la Mare poursuivent la critique. Sur cet aspect de la polémique, voir Boureau, *Théologie, science et censure*, p. 115-136.

visé sans aucun doute en premier lieu des maîtres de la faculté des arts et n'atteint Thomas d'Aquin qu'à titre secondaire. La question disputée *utrum spiritus rationalis absolutus a corpore possit pati ab igne corporali* est la plus probante à cet égard. Wiesław Michaś a noté un premier parallèle textuel frappant entre cette question et celle que Siger de Brabant avait consacrée à ce problème peu avant dans ses *Quaestiones in III De anima*. Dans les deux cas, un argument initial fondé sur une citation d'Aristote mentionne comme principale difficulté l'impossibilité pour un agent d'agir sur un patient avec lequel il ne peut avoir aucun contact ou communication.⁵¹ La réponse de Baglione offre un second indice. Il réfute l'une après l'autre deux opinions de certains « philosophantes ». Les uns jugent que les esprits séparés ne peuvent éprouver de souffrance que par un trouble psychologique qui leur ferait craindre une douleur à laquelle ils sont en réalité inaccessibles. D'autres préfèrent dire que leur souffrance vient de ce que l'esprit se trouverait attaché (*alligatus*) à un feu matériel. Cette dernière solution correspond d'assez près à la conclusion que donne à ce problème Siger de Brabant : les âmes séparées ne souffriraient que du fait que le châtement divin imposerait le feu de l'enfer comme seul lieu de leur activité ; impassibles face à la douleur matérielle, ils s'affligeraient pourtant de ne pouvoir opérer ailleurs⁵². Les mêmes textes de Siger semblent également visés par les questions de Baglione sur l'unité de l'intellect ou l'éternité du monde.⁵³ Au vu des seuls documents publiés par le Père Brady, il faut en tout cas reconnaître à ce franciscain méconnu un rôle de pionnier dans la critique lancée par les maîtres en théologie à l'encontre de leurs jeunes collègues de la faculté des arts. Le maître, titulaire de la chaire franciscaine au cours de cette année 1266-67, réagissait à des oeuvres produites récemment, ce qui renforce encore la datation des *Quaestiones in III De anima* de Siger en 1265-66. Il peut donc y avoir des raisons de penser que c'est le maître régent en exercice qui aurait lui-même attiré l'attention de son ministre général sur ces développements, incitant de la sorte Bonaventure à revenir à Paris avant même la fin de l'année universitaire.

La critique adressée à Thomas d'Aquin dans les deux questions concernant l'unicité de l'intellect est particulièrement intéressante à considérer. Dénonçant des erreurs philosophiques, sur un ton d'autant plus virulent qu'elles ont récemment trouvé des défenseurs à Paris, le franciscain reproche au dominicain de les avoir encouragées en tenant des propos ambigus. La thèse de l'unicité de l'intellect possible repose, selon Guillaume de Baglione, sur un double fondement erroné. Averroès, dans son extravagance (*deliramentum*), refuse d'une part que l'âme soit

⁵¹ Wiesław Michaś, « Pour préciser la date de *In III De anima* de Siger de Brabant », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 26 (1982), p. 159-160.

⁵² Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazàn, Louvain-Paris, 1972, p. 32-34 : « ...ignis bene potest esse instrumentum divinae iustitiae quantum ad hoc quod ipse determinat locum suum ita quod ipsa non possit alibi esse operans, sed solum in ipso igne. Anima ergo ita detinetur ab igne, detenta tristatur, et in hoc patitur, cum ipsa desideret alibi operari, et non possit ». C'est cette position que retranscrit Guillaume de Baglione, ed. Brady, « Background », p. 47 : « propterea alii addunt et colligunt modum patiendi ex hoc quod spiritus est igni materiali inseparabiliter alligatus ». Etre « détenu » dans le feu est en effet la même chose qu'y être « inséparablement attaché ». Sur les sources thomasiennes de Siger dans cette question, cf. R.-A. Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant, I », 1983, p. 217-226, R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Profession philosophe*, p. 38-39.

⁵³ Cf. Cyrille Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, GF Flammarion, 2004, p. 98. *Contra*, Bianchi, « Baglione », p. 504-508.

quelque chose d'individuel (un *hoc aliquid*) et qu'elle soit d'autre part la perfection du corps humain. Ces deux erreurs s'impliquent mutuellement. Certains, voulant défendre l'une de ces thèses sans l'autre, se trouveraient ainsi dans le voisinage dangereux des sympathisants de l'erreur d'Averroès⁵⁴. C'est bien Thomas d'Aquin qui est ici visé, pour un passage précis du *Scriptum super II Sententiarum*. Établissant que l'âme humaine est dépourvue de toute matière, le maître dominicain en tirait alors la conclusion que le principe d'individuation de l'âme provient du corps auquel elle est associée ; elle peut toutefois être dite en un sens un *hoc aliquid*, en tant que subsistant par elle-même⁵⁵. Pour Baglione, la seule façon d'éviter une distinction aussi périlleuse est d'admettre une composition de l'âme en matière et forme.

Il est remarquable que, dans ses questions disputées *De anima*, Thomas ait clarifié et précisé ses positions sur ce point sensible. La question initiale de la série, consacrée précisément à ce problème, répond sans laisser planer le moindre doute. Bien qu'elle ne soit pas complète dans sa réalité spécifique, l'âme humaine est assurément individuée. Elle l'est en tant qu'elle est capable de subsister par elle-même et qu'elle parachève la réalité de l'espèce humaine comme forme du corps.⁵⁶ Dans le dernier état de ses réflexions sur la chronologie des œuvres de Thomas, René-Antoine Gauthier proposait de dater ces questions disputées de la fin du séjour à Rome, au cours de l'année 1267.⁵⁷ Si cette datation est correcte, elle impliquerait que ces disputes ont, pour partie au moins, cherché à répliquer à Guillaume de Baglione. L'intitulé même de la question initiale reproduit exactement la difficulté de la théorie thomasiennne de l'individuation pointée par le maître franciscain : l'âme humaine peut-elle être en même temps forme et *hoc aliquid*? De façon peut-être encore plus évidente, la dernière question de la série reprend le problème de l'action du feu de l'enfer sur les âmes séparées, dans des termes qui trahissent une connaissance de la question de Guillaume.⁵⁸ Rien n'interdit de penser que ces textes, recueillis à Paris par des sympathisants de Thomas, aient pu être rapidement transmis à Rome au maître qui s'y trouvait directement mis en cause et que celui-ci ait ensuite trouvé l'occasion de clarifier

⁵⁴ Brady, « Background », p. 33 : « Propter quod isti errores consequuntur se, quamvis velint unum defendere sine alio. Qui etiam ponunt quod anima rationalis non est ex se hoc aliquid, sed per corpus individuatur propinqui sunt illi favori ... ». La critique est plus sévère encore dans la question sur l'éternité du monde, Brady, « The questions », p. 602-603.

⁵⁵ Thomas d'Aquin, *In secundum librum Sententiarum.*, d. 17, q. 1, a. 2 ad 1 (Opera omnia, Fiaccadori, t. 6), Parma, 1856, p. 531.

⁵⁶ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae De anima*, Bernardo Carlos Bazán ed., Rome (*Opera Omnia ed. Leon.*, t. XXIV.1), 1996, p. 9 : « Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, set quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis. Et sic simul est forma et hoc aliquid ». On peut regretter que B. C. Bazán n'ait tenu aucun compte de Guillaume de Baglione, ni dans l'apparat critique de cette édition, ni dans un article précieux consacré à ce point, « The Human Soul : Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 64 (1997), p. 95-126.

⁵⁷ Thomas de Aquino, *Quaestiones de Quodlibet*, (Ed. Leon. XXV/1), Rome, 1996, p. 491. B. C. Bazán, in *Quaestiones disputatae De anima*, p. 7*-25* retient plus largement comme date l'année 1266-67. La seule certitude est que cette série de questions a été disputée à Rome, avant la *Quaestio de spiritualibus creaturis*, qui date pour sa part de l'année 1267-68.

⁵⁸ *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21. L'argument initial 15 est un écho de la position de Siger telle que la transmet Guillaume de Baglione : « Sed dicebat, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, in quantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam ».

ses positions en répondant à cette critique. Par l'intermédiaire de ces questions de Guillaume de Baglione, Thomas aurait ainsi été une première fois averti des récentes prises de positions des maîtres ès arts parisiens ; ce fait n'exclut aucunement la possibilité qu'il ait pris connaissance, dès cette date, des premiers textes de Siger de Brabant qui avaient suscités la critique du maître franciscain.⁵⁹

En toute rigueur, on ne dispose pas de preuves formelles que Pierre de Jean Olivi ait été l'élève de Guillaume de Baglione au cours de l'année universitaire 1266-67. Lui-même ne révèle avoir été présent à Paris, auditeur de Bonaventure, que l'année suivante.⁶⁰ Mais on sait que plusieurs maîtres étaient simultanément actifs sur l'unique chaire de la faculté de théologie assignée aux franciscains.⁶¹ Guillaume de Baglione aurait pu continuer à oeuvrer durant les régences de Gauthier de Bruges ou d'Eustache d'Arras. Inversement, Pierre de Jean Olivi aurait pu arriver à Paris, jeune étudiant, dès l'automne 1266. Une indication indirecte tient à certaines proximités entre Olivi et Matthieu d'Aquasparta qui pourraient s'expliquer par des relations nouées dès cette époque. Ce dernier, pour sa part, se souvient des questions de Guillaume de Baglione dans ses propres *Quaestiones de anima*⁶². Seule l'édition, indispensable, de l'ensemble des écrits attribuables à Baglione permettra de mesurer la part qu'il a tenue dans l'éducation des théologiens franciscains de cette génération.

À ce jour, les seules données incontestables concernant les études parisiennes d'Olivi tiennent à sa présence aux conférences données par Bonaventure. Outre celles de 1268, il est plus que probable qu'il ait assisté aux *Collationes in Hexamaeron* du printemps 1273. Bien qu'il ne les cite jamais explicitement, les détails qu'il en connaît suggèrent qu'il les a entendues lui-même.⁶³ Entre ces deux dates, une nouvelle indication peut être apportée grâce à un lien possible avec Pierre de Limoges. Les multiples intérêts de ce personnage remarquable se manifestent dans les nombreux manuscrits qu'il légua à sa mort, en 1303, au

⁵⁹ B. C. Bazán, *Ibid.*, p. 23*, considère que ces questions ne peuvent être une première intervention de Thomas d'Aquin contre Siger. L'argument psychologique, fondé sur la différence de ton entre ces questions et le *De unitate intellectus*, ne me paraît pas recevable. Il est parfaitement concevable que Thomas ait tenu compte, dans ses travaux de la période romaine, de textes récents d'origine parisienne et qu'il ait engagé une polémique ouverte quelques années plus tard, une fois revenu à Paris. Par ailleurs, on peut signaler un détail textuel qui rapproche Guillaume et Thomas. Le premier accuse ses adversaires de « dépraver » la philosophie (Brady, Background, p. 23) peu avant que Thomas qualifie Averroès lui-même de « depravator philosophiae peripateticae », *De unitate*, § 59.

⁶⁰ Plusieurs autres références à des paroles de Bonaventure entendues « in capitulo » ne se réfèrent pas nécessairement au chapitre général tenu à Paris en 1266, mais peuvent aussi bien viser des sermons prononcés par le ministre général devant l'assemblée des frères du couvent parisien.

⁶¹ Palémon Glorieux, « D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII^e siècle », *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), p. 275. Les recueils de sermons universitaires confirment ce fait : durant l'année 1282-83, Jean de Galles et Dreux de Provins sont tous deux décrits comme maîtres régents, cf. Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1998, t. 2, annexe 13.

⁶² L'hypothèse d'une relation nouée dès cette époque peut aider à comprendre le soutien qu'a apporté plus tard Matthieu, devenu ministre général, à Pierre, en lui confiant une charge d'enseignement à Florence en 1287.

⁶³ J'ai présenté ces éléments in « The Formation of Peter John Olivi's intellectual Projet. 'Olivi and the Philosophers' Thirty Years After », *Oliviana* 1 (2003), <<http://www.oliviana.org/document8.html>>.

collège de Sorbonne. Maître ès arts avant 1262, docteur en médecine quelques années plus tard,⁶⁴ il entreprit ensuite des études de théologie dont témoignent les reportations qu'il copia dans le codex Paris lat. 16407. Suivant à la fois des cours chez les prêcheurs et les mineurs, il opta principalement pour les leçons de l'enseignant franciscain. Après bien des hésitations, la critique a finalement identifié ce dernier à Barthélémy de Bologne, bachelier de Jean Pecham en 1270-1271.⁶⁵ À la suite de ses notes de cours, Pierre de Limoges avait laissé des espaces vacants destinés à recevoir d'autres notes ou ses propres réflexions sur les mêmes sujets. Parmi celles-ci figurent des remarques critiques à l'égard des explications données par le bachelier franciscain au sujet de la production du Verbe. Pierre de Limoges n'accepte pas l'idée selon laquelle le « dire » par lequel est produit le Verbe puisse être essentiel aux trois personnes.⁶⁶ Ce « dire » devrait au contraire être compris exclusivement comme le Père disant le Verbe. Une remarque parallèle confirme l'impossibilité d'une attribution essentielle d'un acte qui revient en propre au Père. Pierre de Limoges enregistre ainsi une communication orale : *ut dixit mihi frater Petrus*, écrit-il, la génération ne peut être attribuée à l'essence divine en tant qu'elle est dans le Père, mais au Père en tant qu'il a, et qu'il est, l'essence divine.⁶⁷ Il y avait sans doute plus d'un Pierre parmi les frères mineurs à

⁶⁴ Nicole BÉRIOU, « La prédication liturgique au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273 », *Recherches Augustiniennes* 13 (1978), p. 107-114 ; Ead., « Pierre de de Limoges et la fin des temps », *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age*, 8 (1986), p. 68-91 ; Lynn Thorndike, *Latin Treatises on Comets between 1238 and 1368 A.D.*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 197 et les études citées dans les notes suivantes.

⁶⁵ Le caractère autographe du manuscrit a d'abord été signalé par Victorin Doucet, *Commentaires sur les Sentences, supplément au répertoire de M. F. Stegmüller*, Quaracchi, 1954, p. 52-54. La main de Pierre de Limoges a été reconnue par Louis-Jacques Bataillon, « Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. VI. La seconde moitié du XIIIe siècle », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1960), p. 158, n. 267. Elle a ensuite été confirmée par Madeleine Mabile, « Pierre de Limoges copiste de manuscrits », *Scriptorium* 24 (1970), p. 45-47 et « Pierre de Limoges et ses méthodes de travail », in *Hommage à André Boutemy*, G. Cambier ed., Bruxelles, Latomus, 1976, p. 244-251. Auparavant, le manuscrit avait été étudié par Georg Engelhardt, « Die Lehrrihtung des Cod. Par. Bibl. Nat. 16407. Ein Beitrag zum Augustinismus der Hochscholastik », in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, A. Lang, J. Leckner, M. Schmaus ed., Münster, Aschendorff, 1935, p. 792-825 ; Ephrem Longpré, « L'œuvre scolastique du cardinal Jean de Murro, O.F.M. (†1312) », in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université-Éditions de l'Institut Supérieur de philosophie, 1947, p. 467-492 ; Odon Lottin, « Le commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé ? », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1949), p. 153-172 ; Palémon Glorieux, « Nouvelle candidature pour le commentaire sur les Sentences de Paris Nat. lat. 16407 », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 22 (1955), p. 312-322, qui propose le nom de Barthélémy de Bologne. Voir aussi Marie-Thérèse d'Alverny, « Avicenna Latinus, XI », *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age*, (1972), p. 338-339. Une description complète du manuscrit reste à entreprendre.

⁶⁶ Pierre de Limoges réplique, en s'adressant au bachelier : « Sed forte errasti superius cum dixisti quod dicere est commune tribus, et sic est essentielle [...] Ideo credo quod dicere accipitur pro dicente, cum dicitur quod dicere in Patre habet Verbum... », Paris, B.N.F., lat. 16047, fol. 50rb.

⁶⁷ «... sicut hec est falsa, ut dixit mihi frater Petrus : 'essentia ut est in patre generat', nisi sit sensus, 'essentia-pater generat', vel 'pater habens essentiam generat', ut nullo modo intelligatur attribui generare ipsi essentie, sed patri », *ibid.*, fol. 50vb.

Paris à cette date.⁶⁸ Il faut toutefois rappeler que la remarque de *frater Petrus* correspond à un thème sur lequel Olivi s'est plusieurs fois exprimé, dans le même sens.⁶⁹ Cette identification est d'autant moins invraisemblable que les rapports entre les deux Pierre sont bien attestés. Pierre de Limoges fit en effet copier deux volumes des commentaires bibliques d'Olivi, sans doute au cours des années 1290⁷⁰. Il ne serait donc pas impossible que les deux hommes se soient rencontrés à Paris une vingtaine d'années plus tôt, à une époque où l'un et l'autre suivaient les cours donnés au couvent franciscain. La proximité linguistique aurait pu contribuer à les rapprocher, de même qu'elle facilita les rapports de Pierre de Limoges avec Raymond Lulle, qu'il accueillit à Paris en 1287.⁷¹ Pour notre propos, cette relation est loin d'être anodine. Elle montre notamment qu'un étudiant franciscain pouvait fréquenter les maîtres ès arts ; il pouvait également lire leurs écrits et se tenir au courant de leurs idées. En ce sens, on peut relever une belle coïncidence. Dans le volume contenant ses notes de cours sur les *Sentences*, Pierre de Limoges a également copié une question de Siger de Brabant, transcrivant en marge le nom de l'auteur en caractères hébraïques.⁷² L'enquête qui reste à mener sur les rapports réels qu'entretiennent les pensées d'Olivi et de Siger réservera peut-être d'autres surprises. Comme l'a noté Efreim Bettoni, à propos de la distinction entre l'être et l'essence, le franciscain s'exprime de la même façon que le philosophe et que son élève, Godefroid de Fontaines.⁷³

Mis bout à bout, ces indices suggèrent que le jeune franciscain, né en 1247 ou 1248, aurait séjourné à Paris de 1266 à 1273. Cette période excède largement la durée habituelle d'une formation théologique supérieure délivrée à des frères, destinés à retourner enseigner dans leurs provinces au bout de quatre ans. Cette anomalie peut s'éclairer si l'on tient compte de ce qui semble être les plus anciens écrits de *frater Petrus*. La chronologie relative de ses œuvres pointe en effet vers

⁶⁸ En 1303, on comptait dix Pierre parmi les 155 frères présents au couvent, cf. William J. COURTENAY, « Between Pope and King : The Parisian Letters of Adhesion of 1303 », *Speculum*, 71 (1996), p. 577-605.

⁶⁹ Outre la question *An in divinis sit personalis productio et pluralitas*, Michael Schmaus ed., in *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II Teil. Die trinitarischen Lehrdifferenzen, Münster, Aschendorff, 1930, t. 2, p. 143*-228* et *Amplior declaratio quinti articuli qui est de divina essentia*, Damase Laberge ed., *Archivum Franciscanum Historicum*, 29 (1936), p. 98-141, 365-395, le texte le plus proche est fourni par une question perdue, *De modo predicationis personalium in divinis*, conservée dans une version abrégée in Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana, Conv. Sopp. 123, fol. 80ra.

⁷⁰ Paris B.N.F., lat. 15588 et 15559, copiés par la même main, contenant les *Principia*, commentaires sur Matthieu, l'Épître aux Romains, le Cantique des Cantiques et la Genèse. Cf. Marie-Thérèse D'ALVERNY, « Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », in Armand MAURER et al. ed., *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, t. 2, p. 207-218.

⁷¹ Albert SOLER, « Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges », *Llengua i Literatura*, 5 (1992-1993), p. 447-470 ; Id., « Llull and Peter of Limoges », *Traditio*, 48 (1993), p. 93-105. La même langue occitane se parle de Limoges à Majorque.

⁷² Paris, BNF, lat. 16407, fol. 227va, signalé par Louis-Jacques BATAILLON, « Comptes de Pierre de Limoges pour la copie des livres », in *La production du livre au Moyen Age. Exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983*, L. J. Bataillon, B. G. Guyot, R. R. Rouse eds., Paris, Ed. du CNRS, 1988, p. 265-273, (ici p. 268).

⁷³ E. Bettoni, *Le dottrine*, p. 190-191. Sur cette question, voir aussi Ruedi Imbach, « Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*. Von Siger von Brabant zu Thaddeus von Parma », in *Studi sul XIV secolo in memoria di A. Maier*, A. Maierù, A. Paravicini ed., Roma, Storia e Letteratura (Studi e Testi, 151), 1981, p. 299-339.

trois questions inédites dont le genre littéraire détonne au sein de sa production littéraire. Un examen de leur forme montre qu'il s'agit de trois extraits d'un commentaire sous forme de questions à la *Physique* d'Aristote, portant sur le temps, l'accident et le sujet de la génération.⁷⁴ Ces textes démontrent une technicité comparable à celle déployée par les maîtres ès arts, tout en introduisant certaines nuances critiques à l'égard des œuvres commentées. Ces critiques s'accroissent encore dans les plus anciennes questions incorporées dans la *Summa* qui ont en commun de porter des questions de physique, qu'il s'agisse de la matière (qq. 20-21), du temps (qq. 9-11) ou du mouvement (qq. 23-26). Il ne serait pas invraisemblable d'y voir, sous une forme renouvelée, les fruits de cette première lecture d'Aristote. Une bonne indication de la date précoce et d'une localisation parisienne de ces écrits tient à l'écho qu'ils paraissent avoir très tôt rencontré. Ainsi, comme l'a montré Richard Cross, dans son premier *Quodlibet* de 1276, Henri de Gand répond certainement à une doctrine proposée par Olivi que l'on peut aujourd'hui reconnaître dans la question 11 du deuxième livre de la *Summa*.⁷⁵ Ces éléments autorisent à retenir, comme explication la plus satisfaisante à la prolongation de son séjour parisien, l'hypothèse qu'il ait été chargé de donner un cours de philosophie naturelle, fondé sur Aristote, au sein du *studium* parisien. Il faut alors remarquer que ces extraits représentent le plus ancien exemple conservé d'un enseignement philosophique délivré au sein d'une école franciscaine. Que ces leçons aient eu ou non des antécédents,⁷⁶ leur apparition à cette date n'a rien d'étonnant. Sensibles à l'urgence de la crise, les théologiens franciscains ont dû rapidement comprendre le besoin de combattre les maîtres ès arts avec leurs propres armes.

La carrière d'enseignant d'Olivi a donc débuté dans cette conjoncture exceptionnelle. Chargé d'introduire ses jeunes confrères à la lecture du Philosophe, au moment (1271-1273) des tensions les plus vives entre franciscains, dominicains et maîtres ès arts, ces circonstances ont assurément pesé sur la définition de son programme philosophique. Elles permettent également de mieux comprendre le sens exact du fameux *De perlegendis philosophorum libris*. Le statut littéraire de ce court traité, construit autour d'un verset de la première Épître aux Corinthiens, n'a pas reçu d'explication satisfaisante à ce jour. Il faut très probablement y voir une leçon introductive, comparable aux autres *Principia* d'Olivi qui ouvrent ses enseignements bibliques ou sententiaires.⁷⁷ Cette introduction remplit une fonction

⁷⁴ J'ai présenté cette hypothèse in « Les oeuvres perdues », p. 380-385. Ces textes figurent dans les cod. B.A.V., Borgh. 322, fol. 195va-198rb, Borgh. 88, fol. 5v-7r, fol. 10r-11r. La question sur le temps a été étudiée par Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, « Olivi et le temps », in *Pierre de Jean Olivi ... Colloque de Narbonne*, p. 27-39.

⁷⁵ Richard Cross, « Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventuran Tradition », *Medioevo*, 27 (2002), p. 261-300. Cette datation résout le dilemme auquel sont confrontés R. Imbach et F.-X. Putallaz in « Olivi et le temps », p. 39.

⁷⁶ Les commentaires philosophiques de Roger Bacon ou Richard Rufus sont antérieurs à leur entrée dans l'ordre. Il faut toutefois rappeler que Bacon était présent au couvent parisien au cours des années 1260, sans que l'on sache s'il occupait la moindre fonction d'enseignant. Ses relations avec Olivi mériteraient une étude approfondie.

⁷⁷ Ils sont édités in Gedeon Gál et David Flood ed., *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St Bonaventure (N. Y.), 1997. Les principia *De causis Scripturae, de doctrina, de Christo*, correspondent à l'entrée en fonction comme lecteur biblique à Montpellier en 1279. Les principia *de studio et de evangelii*

analogue à celle des éloges de la philosophie prononcés par les maîtres ès arts⁷⁸, à la différence près qu'elle expose avant tout les réticences méthodologiques que doivent avoir en tête les frères mineurs lorsqu'ils abordent les mêmes écrits. Loin d'être une simple mise en garde théorique contre les dangers de la philosophie païenne, elle prépare ses auditeurs à lire effectivement ces textes, *dominative, non serviliter*. Ce que nous connaissons de la suite des activités montre qu'il s'est effectivement tenu à ce programme de travail.

L'ensemble de ces longs préalables permet de souligner le crédit que l'on peut accorder à ce témoignage. En dépit des apparences, le franciscain languedocien a dû connaître de très près les maîtres ès arts parisiens autour de 1270. On peut donc supposer que c'est en connaissance de cause qu'il les invective, quelques années plus tard, sous le nom d'*averroistae*.

II

La série de questions disputées qui nous intéresse ici a donc été conçue à Narbonne, en écho aux événements parisiens de mars 1277. Elle vise probablement au premier chef les positions thomistes du franciscain Arnaud Gaillard. Bien que les *averroistae* soient plusieurs fois nommés dans ces textes, leur erreur par excellence n'est pourtant jamais traitée de front. Le thème de l'unicité de l'intellect pour tous les humains est certes désigné, à plusieurs reprises, comme l'une des erreurs majeures des philosophes, mais il n'est jamais expressément soumis à un examen contradictoire. La principale raison en est que cette réfutation a déjà été fournie, par Guillaume de Baglione, Jean Pecham⁷⁹ ou Thomas d'Aquin. De plus, elle s'est soldée par la condamnation de décembre 1270. L'erreur est constituée et son énormité est telle qu'il suffit de l'évoquer pour la faire apparaître comme le parangon des errements philosophiques. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir argumentativement. Cependant, cette thèse scandaleuse aux yeux des théologiens semble avoir agi comme une stimulation souterraine, une provocation à établir le caractère strictement personnel de la pensée humaine. Pour les raisons que l'on a vues plus haut, la voie qu'emprunte Olivi ne pouvait être celle d'une exégèse du *De anima*, comme l'avait fait Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus* en rétablissant, contre Averroès, une interprétation plus fidèle de l'intention du Philosophe.⁸⁰ Le jeune franciscain ne se soucie nullement de demeurer au sein de l'orthodoxie aristotélécienne. Dans le même temps, il abandonne une à une les différentes pièces du dispositif bonaventurien (illumination, exemplarité des idées divines),⁸¹ rejette le modèle fourni par l'optique des franciscains anglais

marquent l'introduction de cours sententiaires et bibliques à une date antérieure. Le *De perlegendis* est à rapprocher du *De studio*.

⁷⁸ Sur ce genre littéraire, voir Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal, Institut d'études médiévales-Paris, Vrin, 1988.

⁷⁹ Ioannes Pecham, *Quaestiones de anima*, q. 5, ed. H. Spettmann, rev. G. Etzkorn, in Id., *Quaestiones disputatae*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28), 2002, p. 364-391.

⁸⁰ Voir en dernier lieu l'exégèse littérale qu'en donne Alain de Libera, *L'Unité de l'intellect*.

⁸¹ C. Bérubé, « Olivi, critique de Bonaventure », S. Piron, « La destruction des idées »

« perspectivistes »⁸² et récuse encore plus fortement la noétique néo-platonicienne que transmettent Proclus ou le *Liber de causis*. À contre courant de l'ensemble des théories disponibles, Olivi formule une épistémologie dont le principe même s'oppose à toute forme de séparation de l'intellect. La solution qu'il apporte au problème averroïste débouche sur l'attribution au sujet humain de l'intégralité de ses actes intellectuels. Cet homme-ci pense, car il est lui-même la source unique de sa propre pensée. Capable de se tourner de lui-même vers des objets singuliers, sensibles ou intelligibles, il peut les saisir immédiatement, par un acte simple, sans l'appui d'aucune entité intermédiaire ou supérieure.⁸³

Cette épistémologie est exposée de façon méthodique dans une série de questions composées en 1281-82, qui établissent l'un après l'autre ses points essentiels. D'aucune manière, les objets ne peuvent produire d'effet sur les puissances sensibles ou intellectives, en raison de la transcendance absolue de l'esprit sur les corps étendus⁸⁴. Ils coopèrent à la connaissance en tant que terme de l'acte qui les vise, à titre de « cause terminative ». Les puissances de l'âme sont capables de les saisir sans que s'interpose la moindre représentation (*species*) sensible ou intelligible. Dans ces textes, la position d'Aristote et ses différentes interprétations sont brièvement mentionnées mais laissées de côté sans faire l'objet de critiques particulières⁸⁵. Ce point doit être souligné. La théorie de la connaissance olivienne ne se constitue pas comme critique d'une théorie aristotélécienne ; elle élabore un modèle alternatif dans lequel certains postulats communément admis sont abandonnés en raison des difficultés indépassables qu'ils impliquent. Il ne s'agit pas d'apporter des inflexions ou des aménagements à une structure épistémologique préexistante. La rupture est bien plus radicale. Sans autres points d'appui que certains passages de saint Augustin et un appel fréquent à l'expérience intime de la pensée, la démarche vise à reconstruire pas à pas les modalités de la connaissance dans un univers ontologiquement économe. À suivre ses réquisitions internes, ce projet n'a donc nul besoin d'en passer par une confrontation détaillée avec la thèse d'un intellect collectif.

I.

Une première version de cette théorie de la connaissance comme activité figure dans des développements annexes de la question 58 et c'est dans ce cadre qu'une première pique est lancée contre les *averroïstae*. L'enjeu global de cette question est de définir la volonté comme une puissance active. La réponse au quatorzième argument en sens contraire permet de faire ressortir le point névralgique du basculement d'ensemble qu'opère Olivi. La volonté est habituellement conçue comme une puissance passive, par homologie avec la passivité des autres puissances de l'âme. À l'inverse, l'activité de la volonté pourrait être mieux défendue si l'on montrait qu'il s'agit là d'un trait commun à toutes les puissances.

⁸² Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988, p. 28-54.

⁸³ Cf. Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin (Conférences Pierre Abélard), 2003, p. 43-75.

⁸⁴ J'emploie à dessein un vocabulaire cartésien qui traduit parfaitement une distinction centrale chez Olivi, partageant sur ce point le sentiment de K. Tachau.

⁸⁵ *Summa*, q. 72, (III, 13-15), q. 74 (III, 110-112).

Dans un tel cas, il faudrait également concevoir l'intellect comme une puissance active, « principe effectif, immédiat et total de ses propres actes ». Bien qu'aucun « docteur solennel » n'ait jamais soutenu une telle position, cette voie inédite est longuement exposée et défendue.⁸⁶ Les réponses à l'argument précédent avaient déjà préparé le terrain. Le problème posé était celui des effets que peuvent produire des objets sensibles ou intelligibles sur les puissances de l'âme. Toute action d'un objet sur l'âme, sous la forme d'une impression dans les sens, l'intellect ou la volonté, serait la preuve de sa passivité. Le problème peut notamment être posé à propos de la réception des formes corporelles dans l'intellect. Il est admis que ces formes n'engendrent pas d'elles-mêmes leur représentation dans l'âme humaine. Elles pourraient toutefois le faire une fois qu'elles ont été éclairées par l'intellect agent, que celui-ci soit conçu comme consubstantiel à l'âme humaine ou comme une substance assistant l'âme.⁸⁷

La réponse à cet argument est l'unique lieu dans lequel Olivi prenne en considération la division entre intellect agent et intellect possible.⁸⁸ Il conclut en déclarant inutile une distinction à laquelle ni Augustin ni les autres pères de l'Église n'ont eu recours – rompant par ce seul geste avec toute la tradition, largement représentée parmi les frères mineurs, qu'Étienne Gilson rassemblait sous le nom d'« augustinisme avicennisant ».⁸⁹ Les arguments qu'il y oppose font jouer, de différentes façons, un principe d'économie. Le fractionnement des tâches destiné à rendre compte de l'abstraction d'une forme intelligible à partir du sensible paraît en effet bien laborieux dès lors que l'on tient pour acquis la capacité d'un intellect personnel actif à saisir ses objets sans aucune médiation. L'une des variantes de cet argumentaire remarque qu'il conviendrait d'accorder l'acte d'intelliger à chacune des instances impliquées dans l'opération, ce qui est évidemment superflu. L'action de l'intellect agent, produisant la représentation intelligible, est d'une dignité supérieure à celle de l'intellect possible qui ne fait que la recevoir⁹⁰. Or, il n'est pas d'acte plus élevé que l'intellection ou le vouloir. Il faut en conclure que l'action de l'intellect agent est un acte d'intellection. « Cela découle en particulier d'une formule d'Aristote qui veut, dans le *De Anima* III, que toute forme intellectuelle en acte soit intelligente en acte. Si cela était vrai, nous

⁸⁶ *Summa*, q. 58 (II, 461-515)

⁸⁷ *Ibid.*, p. 403.

⁸⁸ Par la suite, il en a traité dans une distinction de son commentaire des Sentences (1287-89) qui n'est pas parvenue jusqu'à nous mais dont la substance se retrouve chez son disciple toscan Petrus de Trabibus. Ses questions *Utrum in anima rationali sit ponere intellectum possibilem* et *Utrum in anima sit ponere intellectum agentem*, sont éditées par Efreim Longpré, « Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier di Giovanni Olivi », *Studi Francescani*, 8 (1922), p. 277-290.

⁸⁹ Etienne Gilson, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929-1930), p. 5-149. Une critique de cette catégorie historiographique a récemment été apportée par Jean Jolivet, « L'augustinisme avicennisant au XIIe siècle : un effet de mirage », *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales* (Bucarest), 2 (2004), p. 5-20.

⁹⁰ Jean Pecham emploie le même argument, « nobilior agens patiente », mais pour en tirer une conclusion radicalement opposée puisqu'il prouve ainsi la séparation de l'intellect agent, *Quodlibetum romanum*, q. 4, ed. F. Delorme, rev. G. Etzkorn, in Fr. Ioannis Pecham, *Quodlibeta quatuor*, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 25), 1989, p. 184. Ce Quodlibet romain est contemporain des questions d'Olivi (ca. 1277-78), mais ce dernier aurait pu entendre Pecham tenir des propos similaires lors de son enseignement parisien (1270-71).

connaîtrions d'abord par l'intellect agent ce que nous apprendrions ensuite par l'intellect possible, et bien d'autres absurdités qui s'ensuivent. En voulant les éviter, les averroïstes disent que l'intellect agent est une substance différente de celle de l'intellect possible ».⁹¹

L'appel passablement ironique à Aristote (*De anima*, 430a2) mériterait à lui seul de longs commentaires.⁹² On se contentera ici de relever la fonction que remplit, dans cet argumentaire, la mention des averroïstes. La thèse qui leur est attribuée n'est pas l'objet central de la critique. Sans qu'il y ait besoin de l'énoncer, il est sous-entendu qu'elle implique une séparation inacceptable d'une partie de l'intellect ; si les deux intellects sont deux substances différentes, l'une d'elles au moins n'appartiendra pas à l'âme humaine. Cette thèse est plutôt présentée comme l'unique façon de résoudre une difficulté interne découlant de la théorie de l'abstraction aristotélicienne. C'est la distinction même entre intellect agent et intellect possible qu'elle permet de disqualifier, par l'extravagance de la conclusion à laquelle elle contraint d'aboutir. Dans cette présentation, évidemment tendancieuse, les averroïstes ne seraient autre chose que des aristotéliens conséquents. Leur mérite, aux yeux d'Olivi, est de faire apparaître les difficultés de cette théorie en la poussant à ses conséquences ultimes. Mais la thèse qui leur est attribuée ne laisse pas de susciter une certaine perplexité. Aucun des commentaires connus sur le *De anima* produits au cours du XIII^e siècle ne contient une telle proposition. Au contraire, le point le plus constant des interprètes latins est de concevoir les intellects agents et possibles comme deux facultés de l'âme.⁹³ Siger de Brabant lui-même ne parle pas guère différemment, en présentant les deux intellects comme deux parties de la même âme rationnelle, deux puissances de la même substance.⁹⁴ Le premier averroïste qui ait admis une telle distinction semble être Thomas Wilton, au début du XIV^e siècle.⁹⁵ Le témoignage d'Olivi laisse donc ouverte l'hypothèse qu'un autre auteur, dès les années 1265-1275, aurait pris un tel parti.

⁹¹ *Summa* q. 58 (II, 458) : « Ex maxime hoc sequetur secundum dicta Aristotelis qui ponit, III *De anima*, quod omnis forma actu intellectualis est actu intelligens. Constat autem quod forma intellectus agentis erit prae caeteris actu intellectualis. Si autem hoc verum esset, tunc prius sciremus per intellectum agentem id quod postea addisceremus per intellectum possibilem, multaque alia absurda sequerentur quae cuius facilliter patere possunt. Quae volens vitare, Averroistae dicunt quod intellectus agens est alia substantia a substantia intellectus possibilis ».

⁹² La même formule est notamment employée par Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 59 et II, 78 ou Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, ed. Antonio Marlasca, Louvain-Paris, 1972, p. 152.

⁹³ Cf. B. Carlos Bazán, « 13th Century Commentaries on *De anima* : from Peter of Spain to Thomas Aquinas », in *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMELE, a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Leonardi e Stefano Perfetti, Brepols, 2002, p. 119-184.

⁹⁴ In III *De anima*, q. 13, p. 44 : « anima rationalis, prout nobis copulatur, duplicem habet partem, scilicet intellectum agentem et possibilem » ; q. 15, p. 58 : « adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. [...] Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae sicut intellectus nostri ».

⁹⁵ Władysław Seńko, « La *quaestio disputata de anima intellectiva* de Thomas Wilton dans le Ms 53/102 de la bibliothèque du grand séminaire de Pelplin », in W. P. Eckert, P. Wilpert ed., *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, (Miscellanea Medievalia, 2), 1963, p. 464-471 ; Zdzisław Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les Averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolieneum, Académie polonaise des sciences, Wrocław-Varsovie-Cracovie, 1968, p. 198.

2.

Le principal conflit qui l'oppose aux averroïstes ne concerne donc pas la théorie de l'intellect. Le cœur du débat porte sur le problème connexe de la composition de l'être humain. L'historiographie a souvent tendance à cloisonner deux grandes querelles contemporaines : Thomas d'Aquin s'en prenant aux averroïstes à propos de l'unité de l'intellect, au moment où les franciscains attaquaient le même Thomas au sujet de la forme substantielle unique en l'être humain. En réalité, les deux débats interfèrent et communiquent entre eux. La question dans laquelle Olivi expose la principale articulation de sa doctrine de la pluralité des formes (q. 51) se présente sous la forme d'une réponse aux dangers pour la foi que fait courir une position tenue notamment par Siger de Brabant. La noétique averroïste est un non-sens pour Olivi ; en revanche, la structure anthropologique sur laquelle elle repose mérite de retenir l'attention et d'être combattue de front.

Pour saisir l'histoire du problème, on peut prendre comme guide, avec toute la prudence qui s'impose, la présentation qu'en donne Roger Bacon, vers 1272-75, dans les *Communia naturalia*. Une vingtaine d'années auparavant, écrit-il, tous acceptaient que seule l'âme intellectuelle soit infusée, tandis que les âmes végétative et sensitive seraient produites par voie naturelle (« tous » n'étant pas à prendre au sens propre, mais plutôt comme indication que Bacon partageait alors une doctrine répandue). C'est encore, dit-il, la position que soutiennent les théologiens anglais et tous les philosophes.⁹⁶ Elle a le double avantage de s'accorder avec Aristote, pour qui seul l'intellect a une origine extrinsèque, et avec la foi qui veut que seule l'âme rationnelle soit l'image de Dieu. Cette position a en outre, pour un franciscain, l'intérêt d'apporter des arguments efficaces en faveur de la pluralité des formes substantielles en l'être humain. C'est notamment pour cette raison que Matthieu d'Aquasparta, dans ses *Quaestiones de anima*, peu avant mars 1277, la présente longuement, comme une opinion « très probable et très rationnelle » qui semble être *communis omnium philosophantium secundum veram philosophiam*. Elle est pourtant contraire à l'opinion d'Augustin, acceptée communément par les théologiens, d'une unité substantielle de l'âme infusée immédiatement par Dieu. Le maître franciscain se refuse à trancher entre ces deux solutions entre lesquelles il propose au *prudens investigator* de choisir.⁹⁷ Pour sa part, Bacon, explique que la doctrine des Anglais est entre temps devenue la source d'une erreur répandue parmi les philosophes parisiens. Depuis une dizaine d'années, un homme décrit comme *erroneus et famosus* a introduit une nouvelle opinion. Avant l'infusion de l'âme rationnelle, l'être humain serait constitué par une âme sensitive spécifique, produite par la génération, qui suffirait à le distinguer des autres animaux. Absurde aux yeux d'un philosophe chevronné comme Bacon, cette thèse est ouvertement

⁹⁶ La tradition anglaise est maintenue, encore en 1284, par Roger Marston qui déclare vouloir suivre, à ce sujet, une « doctrinam antiquitatis approbatam magistrorum meorum », in *Quodlibeta quatuor*, I. Brady, G. Etzkorn ed., Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1994, Quod. IV, q. 9, p. 383.

⁹⁷ Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. A.-J. Gondras, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale), 1961, p. 105-111.

contraire au principe aristotélicien qui fait de la raison la différence spécifique de l'humain.⁹⁸

Le point qui nous intéresse particulièrement est le suivant. Selon le témoignage du franciscain acariâtre, les personnages qui défendent cette absurdité tombent aussi dans une erreur bien plus grave, qui mérite d'être qualifiée d'hérésie de la pire espèce, en affirmant que l'âme intellectuelle est numériquement une pour tous les humains.⁹⁹ On comprend que cette définition restreinte de l'être humain ait pu servir de support à l'unicité de l'intellect possible. C'est d'ailleurs sans doute en vue de cette seconde thèse que la première a été avancée. Comme l'énonce Guillaume de Baglione, dans une critique qui vise la même position et qui confirme ainsi la date d'apparition suggérée par Bacon (vers 1265) : « Il est plus facile de comprendre que l'intellect soit unique pour tous les humains et qu'il les irradie si l'on pose que l'être humain est constitué avant l'infusion de l'intellect dans son être spécifique ou humain, plutôt que de considérer l'âme intellectuelle comme la perfection de seulement un être humain ».¹⁰⁰ Il faut ajouter à ces deux témoignages celui des *Errores philosophorum* – dont l'auteur n'est pas Gilles de Rome.¹⁰¹ La reconstitution des erreurs d'Averroès présente comme conséquence immédiate de l'unicité de l'intellect le fait que celui-ci ne serait pas la forme du corps : « C'est pourquoi il est contraint de dire que l'homme ne prend pas place dans son espèce par l'âme intellectuelle mais par la sensitive ».¹⁰² Pour couronner le tout, on notera

⁹⁸ Roger Bacon, *Liber primus Communium naturalium fratris Rogeri, pars tertia et quarta*, ed. Robert Steele (Opera hactenus inedita, fasc. 3), Oxford, Clarendon, 1911, p. 282-285 : « Omnes enim ante viginti annos posuerunt quod sola anima intellectiva detur, et quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potentia materie per viam nature. Et adhuc theologi de Anglia et omnes philosophantes hoc celebrant. [...] Ab annis decem igitur inolevit opinio per hominem erroneum et famosum quod ante animam rationalem presupponitur differentia substantialis specificaeducta de potentia materie que ponit hominem sub specie animalis, ita quod intellectiva non faciat hoc, set anima sensitiva specialis addita ad naturam sensitivam animalis communem, sicut anima sensitiva specialis asini additur super animalitatem ut fiat asinus species animalis. Set istud porro est contra totam philosophiam Aristotelis et omnium auctorum ... ».

⁹⁹ Ibid., p. 286 : « Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud, quod est majus inconveniens et error peior, et heresis nequior, immo nequissima. Temporibus autem meis non fiebat mentio de istis erroribus quia cuilibet fuit manifestum quod heretica fuerunt, sicut quodlibet aliud contra fidem et philosophiam. Nec dignati sumus movere quaestionem de his propter stulticie magnitudinem. Et est istud secundum de unitate et pluralitate anime intellectivae. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus. Palliant ergo errorem suum quando artantur dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi, set per solam fidem. Set mentiuntur tanquam vilissimi heretici ».

¹⁰⁰ Brady, « Background », p. 14 : « facilius est intelligere quod intellectus sit unus in omnibus hominibus et irradiet eos si homo ante infusionem intellectus constitueretur in perfecto esse specifico sive hominis, quam si ipsa anima intellectiva esset perfectio unius hominis tantum ».

¹⁰¹ Concetta Luna, « La *Reportatio* della lettura di Egidio Romano sul libro III delle Sentenze e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, (1990), p. 166 et Silvia Donati, « Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici », *ibid.*, p. 29, montrent qu'à la date supposée de rédaction des *Errores philosophorum* (ca. 1270), qui considèrent l'unité de la forme substantielle comme une erreur d'Aristote, Gilles de Rome était déjà partisan de cette unité.

¹⁰² « Ulterius quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis, ideo dixit in eodem III^o [De anima] quod aequivoce dicebatur actus de intellectu et de aliis formis. Propter quod cogebatur dicere quod homo non reponeretur in specie per animam intellectivam, sed per sensitivam », [Ps.] Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee, 1944, p. 22. Le fait qu'il y ait une méprise évidente sur l'opinion d'Averroès (pour qui l'homme est spécifié par un intellect

que cette thèse est expressément visée par Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus*, lorsqu'il s'en prend à « ceux qui soutiennent que cet homme-ci n'est pas spécifiquement constitué par l'intellect, mais par l'âme sensitive ennoblie par un certain couplage de l'intellect possible ».¹⁰³

L'argumentation rapportée par Roger Bacon au sujet de la composition de l'âme ne correspond pas exactement à celle que développent les premiers textes connus de Siger de Brabant. Ce point précis ne permet donc pas de l'identifier à l'homme « célèbre et dans l'erreur ». Toutefois, Siger soutient expressément l'option d'un engendrement des puissances végétatives et sensitives. Cette thèse est même le point de départ des *Quaestiones in III De anima* dont la première question est consacrée à ce sujet. La réponse s'appuie presque uniquement sur la formule trop célèbre de la *Génération des animaux*: « seul l'intellect vient du dehors ».¹⁰⁴ L'argumentaire est plus fourni dans le huitième chapitre du *De anima intellectiva*. Il s'agit, là encore, de défendre une composition de la personne humaine au sein de laquelle l'intellect demeure une forme simple et sans mélange. Les puissances végétatives et sensitives, qui agissent corporellement au moyen d'organes, sont produites par engendrement. L'intellect, éternel et étranger à la génération humaine, ne s'enracine donc pas dans la même substance matérielle que ces puissances organiques. Il forme avec elles une âme composée.¹⁰⁵

La question qu'Olivi consacre à ce problème offre un exemple parfois déroutant d'argumentation à double tranchant qui s'en prend simultanément à deux thèses radicalement opposées entre elles. La formulation du problème reprend, à la suite de Bonaventure, les termes d'une phrase du deuxième livre du *De anima* en demandant : *an sensitiva sit a generante*.¹⁰⁶ Contrairement à Matthieu d'Aquasparta, Olivi ne laisse pas ouvert un choix entre plusieurs voies. D'emblée, sa réponse prend position contre ceux qui « ont voulu et veulent dire, en suivant la Physique d'Aristote et le Sarrasin Averroès, que la sensitive de l'être humain provient du géniteur et qu'elle n'est pas enracinée dans la substance ou la matière rationnelle de l'âme ».¹⁰⁷ De cette position découleraient nécessairement deux conséquences périlleuses. La seconde, qui mettrait en cause l'union intime des parts sensitives et intellectives de l'âme, se comprend sans difficulté. Il n'en va pas de même pour la première conséquence, concernant l'union de cette part intellectuelle au corps. L'origine naturelle de la part sensitive de l'âme contraindrait à une alternative entre deux solutions, tout aussi inacceptables : la part intellectuelle serait soit la forme du corps par elle-même, soit elle ne lui serait pas unie substantiellement. Cette alternative suppose un raisonnement implicite que l'on

passif) prouve que cette liste d'erreurs pointe surtout les thèses que des contemporains tirent de ces philosophes.

¹⁰³ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, p. 304, trad. A. de Libera, *Contre Averroès*, § 69, p. 142.

¹⁰⁴ Aristote, *De la Génération des animaux*, II, 3, 736 b 27 (trad. Pierre Louis, Belles-Lettres, 1961, p. 61).

¹⁰⁵ Siger de Brabant, *Quaestiones in III De anima*, ed. B. Bazán, p. 1-3 : « Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita » ; *De anima intellectiva*, p. 109-111

¹⁰⁶ Bonaventura, *In secundum Sententiarum*, Ad Claras Aquas (Opera Omnia, II), 1885, p. 740-743, dist. 31, art. 1, q. 1 : *utrum anima sensibilis sit a generante*.

¹⁰⁷ *Summa*, q. 51 (II, 104).

peut restituer de la façon suivante. Au moment de l'infusion de l'âme intellectuelle, l'âme sensitive peut, soit disparaître devant l'introduction d'une forme substantielle unique, soit demeurer comme véritable forme du corps humain auquel l'intellect ne serait pas substantiellement lié. On reconnaît dans la première branche la position défendue par Thomas d'Aquin ; la seconde paraît impliquer une constitution de l'être humain par la seule sensitive, comme le soutenait l'homme « célèbre » de Bacon, mais elle vise plus généralement toutes les modalités d'une séparation de l'intellect.

Cette présentation polémique, qui prétend faire découler deux thèses opposées de la même erreur initiale, est évidemment un artifice rhétorique destinée à défendre une tierce position¹⁰⁸ – qui, en l'espèce, ne saurait être qualifiée de voie moyenne. En réalité, Olivi sait parfaitement que l'unicité de la forme substantielle est incompatible avec toute idée d'un engendrement de la part sensitive.¹⁰⁹ Qui plus est, il reprend à son compte la solution apportée par Thomas à la question du développement organique de l'embryon. La génération naturelle produit successivement plusieurs formes et dispositions préalables qui se corrompent tour à tour lors de l'introduction de la forme suivante, jusqu'à ce que l'âme soit infusée par le Créateur.¹¹⁰ L'artifice qui lui permet de présenter côte à côte Thomas d'Aquin et les averroïstes a pour intérêt annexe de faire jouer, dans le fil de la discussion, chacune de ces positions contre l'autre. Sans que le fait soit reconnu, les traits qui conduisent à souligner l'unité ultime du composé humain doivent beaucoup au maître dominicain. En sens inverse, les arguments avancés pour faire ressortir l'impossibilité d'une union immédiate entre une forme intellectuelle et une matière corporelle possèdent des traits comparables à ceux que manie Siger de Brabant.¹¹¹

La complexité de cette construction tient peut-être, pour partie, à ce que ce texte cache une discussion avec Arnaud Gaillard. Ce dernier est en effet l'auteur d'une question ayant le même intitulé, dont les quelques fragments subsistants laissent entrevoir un penchant pour la forme substantielle unique.¹¹² Pour sa part, Olivi ne fait ici que défendre et compléter une doctrine exposée peu auparavant dans les textes qui forment les qq. 54 et 59 du deuxième livre de la *Summa*. C'est notamment en étudiant le cas limite des pertes d'usage du libre arbitre qu'il a été conduit à exposer le rôle central que joue la part sensitive de l'âme dans l'unité du composé humain. Enracinée dans la même matière spirituelle que la part intellectuelle, elle apporte simultanément à la matière corporelle sa plus haute perfection. C'est en elle que se produit la connexion des parties contiguës

¹⁰⁸ L'opération est parfaitement réversible. A la même époque, Richard Knapwell présente de son côté la thèse de la pluralité des formes substantielles comme favorisant l'unicité de l'intellect, in Paléon Glorieux ed., *Les premières polémiques thomistes : I. Le correctorium corruptorii «Quare»*, Kain, Le Saulchoir, 1927, p. 207-208.

¹⁰⁹ Le 13e argument initial souligne qu'un refus de l'engendrement de la sensitive favorise l'erreur de la forme substantielle unique, *ibid.*, p. 104.

¹¹⁰ *Summa*, q. 51, ad 7, (II, 129-131). Les différents textes de Thomas sur ce thème sont présentés par Edouard Weber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 161-167.

¹¹¹ La remarque a déjà été formulée par E. Bettoni, *Le dottrine*, p. 354.

¹¹² Cité in *Impugnatio*, fol. 44rb (art. 7), fol. 48rb (art. 23, 24). Ces fragments ne suffisent pas à reconstruire complètement la position d'Arnaud. La première partie de la réponse d'Olivi reproduit quelques opinions qui sont peut-être celles de son interlocuteur direct : p. 107 : « Forte dicetur, sicut et a quibusdam dictum est ... », etc.

(*colligantia*) par laquelle Olivi explique la solidarité de l'esprit et des corps étendus. La double critique, de Thomas et de Siger, doit donc s'entendre comme une défense de cette articulation qui permet à l'intellect d'être substantiellement uni au corps sans pour autant être immédiatement sa forme.

Dans la seconde partie de la réponse, Olivi affronte plus directement la noétique averroïste qu'il présente, à juste titre cette fois, comme une implication de la thèse réfutée : « poser que la sensitive n'est pas enracinée dans la nature de la part intellectuelle revient manifestement à poser que la part intellectuelle n'est unie au corps que comme le moteur au mobile ». ¹¹³ Ce n'est pas seulement le caractère personnel de la pensée qui est défendu ici mais l'unité de l'expérience perceptive individuelle. Le principal argument avancé pour sa défense se fonde sur la certitude intime de la part intellectuelle qui sait que les actes de la sensitive sont les siens. Seule, en effet, la partie supérieure de l'âme peut dire : « c'est moi qui pense, qui vois ou qui mange », puisqu'elle seule est capable de réaliser la synthèse de plusieurs actes. ¹¹⁴ Cette part intellectuelle est décrite comme la « racine de notre subsistance » ; elle est l'instance en laquelle la personne humaine peut prendre réflexivement possession d'elle-même. C'est parce qu'elle n'est pas associée par elle-même à la matière qu'elle est capable d'une telle réflexivité ¹¹⁵. L'union intime que réalise la part sensitive entre les deux matières, spirituelle et corporelle, suffit à assurer l'unité du composé humain.

La démonstration se clôt sur une promesse de montrer, dans les réponses aux arguments contraires, que la thèse opposée favorise l'erreur de l'unicité de l'intellect. Le dernier paragraphe de la question revient en effet sur ce point. L'argument initial qu'il réfute jouait déjà de l'effet de miroir entre les deux positions rejetées. La thèse d'un engendrement de la part sensitive devrait être acceptée car la thèse opposée apporte des aliments à la doctrine de la forme substantielle unique. La réponse commence par refuser de tirer une telle conclusion. Elle poursuit en dévoilant une autre inférence nécessaire, mais qui joue en sens inverse, en montrant la conséquence dangereuse d'une origine naturelle de la sensitive. Olivi attribue ici à Averroès lui-même l'erreur rapportée par Bacon d'une constitution de l'être humain par sa seule sensitive, qui n'accorderait pas d'autre vie à l'homme que celle d'une bête : « cette opinion ouvre admirablement la voie aux erreurs des Sadducéens et des averroïstes, précédemment cités, et de tous ceux qui posent que l'intellect ne s'unit au corps que comme le moteur au mobile ou comme l'artisan à son instrument ». ¹¹⁶ Pour la seconde fois dans la

¹¹³ *Summa*, q. 51 (II, 122) : « Ponere quod sensitiva non sit radicata in natura partis intellectivae est manifeste ponere quod pars intellectiva non uniat corpori nisi ut motor mobili. Hoc autem ultimum non solum est haeticum sed etiam totius fidei enervativum ».

¹¹⁴ *Ibid.*, : « ... ipsa scilicet pars superior sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos. Unde dicit : ego qui intelligo, video vel comedo ; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa ».

¹¹⁵ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article, « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », in Olivier Boulnois dir. *Généalogies du sujet*, Paris, Vrin, 2006.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 135 : « Et cum secundum Averroem intellectiva non sit proprie forma hominis sed solum sensitiva humana et ideo nullam vitam post istam homini constituat plus quam uni bestiae, horum autem contrariam necessario et evidenter sequantur ponendo sensitivam radicari in intellectiva ; patet quod illa positio mirabilem viam parat erroribus praedictis Sadduceorum et Averroistarum et omnibus illis qui ponunt intellectivam non uniri corpori nisi sicut motorem mobili vel sicut artificem suo instrumento ». L'erreur attribuée aux Sadducéens, pointée plus haut, p. 125,

même *quaestio*, Olivi mentionne cette forme d'union entre l'âme et le corps. À s'en tenir à ces seuls textes, il est impossible de décider de la source de cette dénonciation. Les termes choisis correspondent à la façon dont Thomas d'Aquin critique une doctrine attribuée à Platon dans la *Summa theologiae* et aux averroïstes dans le *De unitate intellectus*¹¹⁷. Mais rien n'interdit de penser, à ce stade de l'enquête, qu'Olivi ait eu directement à l'esprit les positions prises par Siger dès les *Quaestiones in III De anima*¹¹⁸ ou qu'il ait plutôt visé l'« homme célèbre » de Bacon qui, si l'on en croit Thomas, employait le même vocabulaire¹¹⁹.

La conclusion qui est tirée de cette dernière discussion de la question 51 peut valoir plus généralement pour l'ensemble de cet exposé contradictoire : il serait insensé de vouloir fuir une erreur en optant pour son opposé. La vérité passe entre ceux qui unissent trop fortement l'intellect au corps, comme Thomas, et ceux qui ne le font pas assez. L'examen de cette problématique permet de tirer un premier enseignement important. L'averroïsme latin, apparu au milieu des années 1260, ne se résume pas à la question de l'unicité de l'intellect ; il implique une prise de position dans un débat qui, précisément à cette date, commence à diviser fortement les théologiens. Dans la querelle des formes substantielles, outre les thèses de l'unité et de la pluralité, il faut compter avec celles de leur diversité d'origine et de leur union ultime.¹²⁰ Mais cette « anthropologie averroïste », à son tour, ne se résume pas à une version unique. Comme on va le voir en observant maintenant un autre aspect du débat, elle comporte plusieurs versions concurrentes et incompatibles entre elles.

3.

Comme le laisse entendre la formulation employée dans la précédente citation d'Olivi, le vocable était déjà apparu dans la première partie de la question 51. Une objection tentait de suggérer que l'intellect pourrait sauvegarder ses qualités spirituelles tout étant la forme du corps, au motif qu'une forme pourrait conserver une perfection supérieure à celle du composé qu'elle informe. La réponse est cinglante. Ce faux-fuyant impliquerait que la matière serait nocive aux formes et que l'âme humaine n'aurait pas d'inclination naturelle vers un corps. L'erreur d'Origène, pour qui les âmes reçoivent un corps comme punition, serait ainsi vérifiée. Olivi déclare vouloir laisser cette erreur aux « averroïstes sarrasinants qui

correspond à l'attribution de deux âmes à l'être humain, l'une corporelle, l'autre spirituelle, d'après Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 15 (PL 58, 984).

¹¹⁷ *De unitate intellectus*, p. 304 : « Quidam uero uidentes quod secundum uiam Auerrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diuerterunt uiam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor »

¹¹⁸ Siger de Brabant parle plusieurs fois d'un moteur de l'espèce humaine, *In III De anima*, : q. 2, p. 6 ; q. 8, p. 25, q. 9, p. 29, mais il ne parle jamais littéralement dans ce texte d'une union de l'intellect au corps « sicut motor ad motum ».

¹¹⁹ Le texte cité à la note 117 se conclut ainsi : « tunc intellectus non se habet ad Socratem, nisi sicut movens ad motum ».

¹²⁰ La condamnation du 7 mars 1277 fournit un autre angle pour aborder ce sujet. Je l'ai volontairement laissé de côté afin de ne pas compliquer outre mesure un tableau déjà très chargé. On notera notamment que toute une séquence du syllabus porte sur la question de l'unité de l'âme humaine, articles 103 à 116 : David Piché ed., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin (Sic et non), 1999, p. 110-114. Voir aussi les pistes proposées pour identifier les sources de ces articles in Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles, passim*.

posent que la matière n'entre pas dans la quiddité des étants comme sa partie, mais seulement comme un corrélat entre dans la définition d'un autre ». ¹²¹ Auparavant, dans la question 16, le même reproche avait été adressé à Averroès qui « délire » (*insanit*), sur ce point comme sur bien d'autres. ¹²² Aussi allusive qu'elle paraisse, la dénonciation d'une telle définition du composé se retrouve chez de nombreux auteurs. C'est notamment le cas de Roger Bacon, dans son *Compendium studii philosophie* de 1292, qui emploie à ce sujet, pour la seule et unique fois de son œuvre, à ce que l'on sache, le terme *averroistae*. Averroès, rappelle-t-il, pense en effet que la forme est plus digne que le composé et qu'elle mérite donc davantage de lui donner son nom puisque c'est par elle qu'il est en acte. Les averroïstes pensent avec lui que la seule forme donne son être au composé, et non la matière. ¹²³ En dépit de quelques différences d'expression, ces deux témoignages sont remarquablement convergents. Ils visent sans doute un adversaire identique et, puisque Bacon ne semble pas s'inspirer directement d'Olivi, l'un et l'autre pourraient soit dépendre d'une source commune, soit avoir appris à associer cette thèse et ce qualificatif à l'époque où tous les deux séjournaient à Paris, à la fin des années 1260.

Il est pourtant difficile de découvrir, parmi les textes disponibles, un auteur latin qui aurait effectivement soutenu une telle position. Toutes les pages consacrées à ce thème se retrouvent pour le critiquer. Le débat tourne autour de l'interprétation d'une phrase du livre VII de la *Métaphysique* et de l'interprétation qu'en donne Averroès ¹²⁴, mais le même problème peut être traité à l'occasion de la lecture d'autres livres. Le commentaire anonyme sur le *De anima* publié par Fernand Van Steenberghen, qu'il faut sans doute attribuer à Boèce de Dacie, datable du milieu des années 1270, contient une question sur ce point. Il déclare, sans la moindre ambiguïté, que la matière entre dans la définition du composé puisqu'elle appartient à son essence. ¹²⁵ Dans ses questions sur la *Physique*, ce même Boèce de

¹²¹ *Summa*, q. 51 (II, 119) « Istum igitur errorem relinquo Averroistis saracemetantibus qui ponunt quod materia non intrat quidditatem entium tanquam pars eius, sed solum sicut unum correlativorum intrat definitionem alterius, non intelligentes quod compositum habet essentiam et quidditatem compositam cuius altera pars est essentia materiae ... »

¹²² *Summa*, q. 16 (I, 336-337) : « Averroes igitur hic sicut et in multis aliis insanit. Non enim formarum habentium materiam dicit totam quidditatem ipsarum, sicut ipse vult, sed oportet quod dicat aggregatum ex forma et materia ».

¹²³ Roger Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, ed. trad. Thomas S. Maloney (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), Brill, 1988, p. 80-82 : « Haec autem omnia convincunt Averroem in hoc quod dicit quod nomen dignius est formae quam compositi, quia non solum mentitur de nomine aggregati, sed de nominatione propria ipsius formae et aggregati, quia dignius est aggregatum nominari quam forma propria denominatione, quam forma sua propria nominatione. Et ideo multo fortius est aggregatum dignius suo nomine quam forma nomine aggregati. Nec Averroistae impedire possunt haec, licet sentiunt cum eo quod forma dat esse aggregato, nam non solum forma dat esse aggregato, sed materia, licet forma plus ». Voir aussi, *ibid.*, p. 76, § 71.

¹²⁴ Averrois Cordubensis, *Commentarium super libros Metaphysicorum*, VII, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, 1562, t. VIII, fol. 189ra : « Definitio est intentionis universalis et formae universalis et proprie non congregati ex forma et materia ». Voir aussi *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, F. Stuart Crawford ed., Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1953, I, p. 9 : « Nam diffinitiones non componuntur nisi ex principiis propriis que sunt in re ».

¹²⁵ Fernand Van Steenberghen, « Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme », in *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme*, Louvain, 1971, p. 188 : « In definitione compositi

Dacie consacre un développement à ce sujet, présentant deux citations d'Averroès en guise d'arguments initiaux. Ce texte est précieux car il rapporte l'opinion que quelqu'un aurait tenue (*aliquando dicitur*), en refusant que la matière sensible entre dans la définition des formes naturelles. Le premier des arguments avancés est celui que l'on a déjà vu : la matière n'appartient pas à l'essence de la forme naturelle. Le second affirme que la matière n'est que la cause de la forme naturelle, et qu'elle ne peut donc pas servir à désigner l'essence de cette forme.¹²⁶ Dans sa réponse, Boèce souligne, au contraire, que selon Aristote, une forme n'est naturelle que pour autant qu'elle est susceptible de subir des changements ; à ce titre, elle est nécessairement dans une matière ; les formes dont l'être est séparé de toute matière méritent d'être qualifiées de formes divines ou métaphysiques.

L'auteur visé par ces différentes critiques n'est probablement pas Siger de Brabant. Celui-ci, dans son commentaire du livre VII de la *Métaphysique*, reconnaît que les paroles d'Aristote dans ce chapitre sont quelque peu obscures, car il parle de forme, matière et composé sans distinguer ce qui relève de l'individuel ou de l'espèce. Pour cette raison, le Commentateur a voulu dire que la matière n'entre pas dans la définition de l'espèce – ce qui revient simplement à dire que la matière caractérise la différence individuelle. L'intention du Philosophe n'a pas été d'exclure la matière de la définition des êtres composés.¹²⁷ Ce développement a l'intérêt de montrer Siger en train de chercher à disculper Averroès sur ce point. On ne peut lui reprocher, au pire, qu'une formulation ambiguë qui tient à l'ambiguïté même du texte aristotélicien. Ces explications peuvent être rapprochées de la *Sententia super Metaphysicam* de Thomas d'Aquin, composée en 1270-71, ce qui en fait le plus ancien des témoignages rassemblés ici. Thomas évoque une opinion « d'Averroès et de certains de ses disciples » pour qui l'espèce (au sens de la réalité

naturalis ponitur materia quia illud quod pertinet ad essentiam compositi ponitur in definitione eius ; sed ad quidditatem compositi naturalis pertinet materia ».

¹²⁶ *Boethii Daci Opera Omnia*, vol. V pars 2, Géza Sajó ed., *Quaestiones super libros Physicorum* (Corpus philosophorum danicorum medii aevi), Hauniae, 1974, p. 209-210 : « Ad istam questionem dicitur aliquando quod forma naturalis per materiam sensibilem non debet diffiniri. Ratio eorum fuit quod diffinitio rei solum debet indicare quae pertinent ad essentiam rei et non illa quae sunt extra essentiam rei. Sed materia sensibilis, quantumcumque sit propria formae naturalis, ipsa est extra essentiam eius – ideo per eam diffiniri non debet. Dicitur similiter, planum est quod materia sensibilis non debet poni in diffinitione formae naturalis nisi propter hoc quod materia est causa formae naturalis. Materia enim ad essentiam formae naturalis non pertinet, nunc autem termino qui debet docere quid est res per suam essentiam, non requiritur quod indicet quae sunt causae illius essentiae. Diffinitio enim formae naturalis debet docere quid sit forma naturalis per suam essentiam, ideo non oportet quod doceat causam essentiae formae naturalis. Ideo dicitur quod forma naturalis non debet diffiniri per materiam suam ». Voir aussi, dans le même sens, Eod., *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. N. G. Green-Pedersen, J. Pinborg, Hauniae, 1976, p. 288-290.

¹²⁷ Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, Armand Maurer ed., Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1983, p. 370 : « Est autem intelligendum quod verba Aristotelis in hoc capitulum aliquantulum obscura sunt, eo quod non distinguit inter formam et speciem, quasi utrumque appellans nomine 'formae' ; quandoque nec etiam distinguit inter compositum commune et compositum individuale, sed utrumque indifferenter appellat simul totum. Nec distinguit inter materiam communem et individuale. Et ideo ista reddiderunt Aristotelis intentionem in hoc capitulo difficilem, intantum ut etiam Commentator videbatur dicere quod ad essentiam seu quod quid est specierum, non pertineat materia, sed forma tantum. Unde et VI^o huius, quod in definitione naturalium apparet materia tamquam aliquid extrinsecum ab essentiis eorum. Sed ex dictis apparet quod non est haec intentio Aristotelis »

spécifique partagée par chaque individu) se définit par ses seuls principes formels, à l'exclusion de la matière. Au contraire, l'intention d'Aristote, comme il l'exprime au livre précédent, est bien que la matière sensible fasse partie de la définition des choses sensibles.¹²⁸

Ce court dossier, dont l'examen devrait être poursuivi, laisse apparaître une troublante antinomie. D'une part, les auteurs rencontrés repoussent unanimement, avec quelques nuances significatives, ce que tous (sauf Siger) considèrent comme une erreur d'Averroès. Pour la plupart d'entre eux, ils laissent entendre que cette opinion a été défendue par des penseurs contemporains : pour cette raison, ces derniers mériteraient sans conteste d'être qualifiés de disciples du Commentateur et c'est le pas que franchissent les deux franciscains. Pourtant, aucun texte connu ne paraît témoigner d'une telle lecture. La situation devient encore plus énigmatique si l'on observe la conséquence anthropologique de cette position. Elle se trouverait en effet en opposition directe avec la thèse précédemment examinée, qui était elle aussi clairement associée à l'erreur par excellence des averroïstes. Comme l'écrit Olivi, il en découlerait que l'homme pourrait être défini par sa seule forme sans faire mention de son corps, si ce n'est à titre de corrélat ; cela reviendrait à définir l'homme comme l'âme d'un corps humain.¹²⁹ De son côté, Siger ne dit pas autre chose. Afin de rejeter cette lecture erronée, qui est à ses yeux une mauvaise interprétation d'Aristote et d'Averroès, il refuse lui aussi la même conséquence inacceptable : « L'homme n'est pas uniquement ce qu'est sa forme ».¹³⁰

Ces déductions nous conduisent finalement sur une piste albertinienne. En effet, la thèse d'une définition de l'homme par une forme pure évoque irrésistiblement un thème central de l'« aristocratie intellectualiste » inspiré par le dominicain allemand¹³¹. À l'occasion de son premier commentaire de l'*Éthique* (ca. 1250), Albert le Grand avait rencontré le passage du livre IX consacré à l'égoïsme de l'homme vertueux. Pour citer la traduction précise de Gauthier et Jolif : « Or, de même qu'une cité ou tout autre corps organisé, c'est par-dessus tout, de l'aveu unanime, sa partie dirigeante, de même, l'homme, lui aussi, c'est par-dessus tout sa partie dirigeante. S'aime donc aussi lui-même par-dessus tout celui qui aime cette partie et vit à son gré. Ajoutez encore que, si nous disons de quelqu'un qu'il

¹²⁸ Thomas de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, liber 7, lectio 9 (Opera Omnia, Fiaccadori, t. 20), Parma, 1856, p. 483 : « Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima [...] Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium eum. Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis. Dicit enim superius in sexto, quod res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis ».

¹²⁹ *Summa*, q. 16 (I, 336) : « Alias quis posset definire homine nulla facta mentione de corpore humano, non solum per modum correlativi, sed etiam per modum partis hominis essentialis ? non nisi qui diceret quod homo non sit aliud quam anima corporis humani ».

¹³⁰ Siger, ed. Maurer, p. 370 : « Homo autem non est id quod sua forma, nec hominem esse est formam hominis esse. Et ideo quod quid est est hominis et non forma tantum ».

¹³¹ Pour cette désignation, cf. Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 2003, p. 319-328. Sur le fond, Bianchi, « Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista' », *Rinascimento*, 32 (1992), p. 185-201, repris in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo (Subsidia Mediaevalia Patavina, 5), p. 41-61. Plus généralement, sur le sentiment élitiste des intellectuels médiévaux, cf. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 233-257.

maîtrise ou non ses passions, c'est parce que chez lui, l'intellect est ou n'est pas le maître. N'est-ce pas avouer que l'intellect, c'est nous-mêmes ? »¹³² L'une des brèves questions de son commentaire qu'Albert consacre à ce point lui permet d'expliquer que l'intellect peut en effet être prédiqué de l'être humain, non pas comme l'une de ses parties mais en tant qu'il lui est essentiellement identique puisque c'est lui qui accomplit la perfection ultime de l'humain.¹³³ Par la suite, au fil de ses différents commentaires aristotéliens, ce passage est condensé en une simple maxime, répétée sous différentes formes dont la plus frappante dit : *homo tantum est intellectus*¹³⁴. À chaque fois que la formule est invoquée, il s'agit d'énoncer l'excellence des sciences spéculatives dont la pratique est la seule qui accomplisse la perfection de l'être humain. Dans son prologue à la *Physique*, Averroès dit la même chose encore plus sèchement : le nom d'homme se dit équivoquement de ceux qui sont capables ou non de cette excellence philosophique.¹³⁵ Cette double inspiration est à l'origine d'un important courant intellectualiste, caractérisé par la recherche d'une « félicité mentale » dans la spéculation rationnelle et convaincu de la supériorité du philosophe sur les autres hommes. Comme le dit Luca Bianchi, ce courant est aussi bien « albertiste » qu'« averroïste ». L'un des premiers témoignages marquants en ce sens est le célèbre éloge de la philosophie prononcé par Aubry de Reims (ca. 1265).¹³⁶

Il reste trop de pièces manquantes pour donner une image claire du débat qui semble avoir eu lieu autour de cette définition de l'être humain. Les éléments qui ont été apportés ici permettent seulement d'esquisser la silhouette de la proposition philosophique suivante. Elle aurait justifié l'identification de l'homme à son seul intellect, non par une réduction métonymique du tout à sa partie supérieure ou dans le cadre d'un éloge de la sagesse philosophique, mais en arguant d'un principe général de composition des êtres naturels. Ceux-ci ne devraient être définis que par leur seule forme, à l'exclusion de leur matière. Comme on l'a vu, cette proposition a suscité des réactions nombreuses et convergentes. Les quelques phrases d'Averroès qui ont lui servi de support sont, en elles-mêmes, trop anodines pour avoir déclenché un tel tir de barrage. Il faut donc en conclure que, dans un texte que nous ne connaissons pas, un personnage non identifié aurait formulé cette proposition, sans doute quelque temps avant 1270, en s'appuyant probablement, à des titres divers, sur Albert le Grand et le Commentateur.

¹³² Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. et comm. René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Louvain-la-Neuve, Peeters-Nauwelaerts, 2002 (1er ed. 1958), t. I, 2, p. 265.

¹³³ *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, Libros VI-X, Wilhelmus Kübel ed. (Opera omnia, XIV, II), 1987, p. 760 : « Dicendum ergo ad primum quod intellectus non praedicatur de homine, in quantum est pars potentialis vel essentialis ipsius, sed in quantum est essentialiter idem et ultimum, in quo perficitur ratio hominis ». On trouve de nombreuses allusions à ce passage dans différentes oeuvres d'Albert.

¹³⁴ Par ex. *De anima*, ed. Clemens Stroick (Opera omnia, VII, 1), 1968, p. 2 : « esse tamen hominem in quantum homo est, solum intellectum ». Tous ces passages sont signalés par Luca Bianchi, « Filosofi, uomini e bruti », p. 45, n. 10, et Id., *Il vescovo e i filosofi*, p. 182, n. 45.

¹³⁵ Averrois Cordubensis, *In libros Physicorum Aristotelis*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, 1562, t. IV, fol. 1v, H-I. Voir aussi *In de anima*, F. Crawford ed., p. 494-495.

¹³⁶ *Philosophia Magistri Aubrici Remensis*, ed. René-Antoine Gauthier, « Notes sur Siger », Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 68 (1984), p. 29.

4.

Les deux derniers thèmes sur lesquels Olivi se réfère aux averroïstes présentent des caractéristiques semblables. Il s'agit de thèmes effectivement présents chez Averroès, mais dont il est difficile de trouver des prolongements dans les textes disponibles produits par des auteurs latins du treizième siècle. La différence tient à ce qu'Olivi est cette fois le seul à ferrailer sur ces terrains.

La question 33, la deuxième de la série considérée ici, porte sur un point crucial d'angéologie qui permet d'unir dans une même réprobation Thomas d'Aquin et les *philosophantes*. Tous soutiennent en effet qu'il ne peut y avoir qu'un ange par espèce. Leur argument majeur tient au principe d'individuation par la matière qui interdit que les anges, immatériels, soient multipliés numériquement au sein d'une même espèce.¹³⁷ Siger ajoute sur ce point un argument qu'on ne retrouve pas chez Thomas : dégagé des imperfections de la matière, un seul ange accomplit à lui seul toutes les possibilités de son espèce, si bien qu'il serait vain de lui adjoindre un congénère parfaitement identique.¹³⁸ Les premiers mots de la réponse d'Olivi s'en prennent à ceux qui ont accepté ces raisons en suivant les « philosophes païens et sarrasins ». En règle générale, le franciscain ne se soucie guère de la doxographie des doctrines qu'il combat. Il est d'autant plus intéressant de relever une exception à cet égard. La question 16, première de la série de questions disputées qui nous retiennent, porte sur la composition en matière et forme des substances spirituelles. Un des arguments initiaux expose de quelle façon Aristote, dans le livre VIII de la *Métaphysique*, conçoit les substances intellectuelles comme identiques à leurs formes. C'est une opinion que semblent partager tous les philosophes, que ce soit les platoniciens ou les péripatéticiens. La première de ces écoles est représentée par le *Liber de causis* et Proclus, la seconde se résume au seul Averroès.¹³⁹ Le premier rapprochement suffit à prouver qu'Olivi connaissait le rapport établi entre ces deux textes par Thomas d'Aquin. En leur associant le nom du Commentateur, il relève une convergence effectivement à l'œuvre dans les travaux de Siger de Brabant et de ses confrères.¹⁴⁰ Avicenne s'ajoute à ces auteurs dans le chapitre du *De perlegendis* qui expose la raison de cette erreur collective. Tous ces philosophes païens et musulmans ont conçu les substances séparées comme des dieux ; ils leur ont ainsi attribué des qualités qui ne conviennent qu'à la divinité.¹⁴¹ La question 33 reprend les mêmes explications. Elle y ajoute une remarque importante. Tous les

¹³⁷ Sur ce thème, voir Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris Vrin (Etudes de philosophie médiévale, 82), 2002, p. 39-50.

¹³⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, q. 24, lin. 65-72. Le théologien et le philosophe se séparent sur le point de savoir si Dieu pourrait ou non multiplier à l'infini le nombre d'espèces angéliques.

¹³⁹ *Summa*, q. 16 (I, 300) : « Omnes etiam philosophi, tam Platonici quam Peripatetici hoc idem videntur sentire, sicut patet in libro De causis et in libro Procli et in dictis Averrois ».

¹⁴⁰ Ruedi Imbach, « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43 (1996), p. 304-323. L'importance du *Liber de causis* chez Siger, dès ses premiers textes, est soulignée par Alexander Baumgarten, « Posfață », in Id., *Despre unitatea intelectului*, București, Editura IRI, 2000, p. 321-323.

¹⁴¹ « De perlegendis », p. 43 : « Omnes etiam proprietates quas eis [angelis] attribuunt sunt ut plurimum erroneae, quia locuti sunt de eis quasi de quibusdam diis, sicut ex libro Proculi et ex libro De causis et ex libris Avicennae et Averrois et multis aliis aperte haberi potest ».

arguments en faveur de l'universalité de chaque ange au sein de son espèce peuvent servir à prouver que l'espèce de l'intellect humain est toute entière rassemblée en une substance unique.¹⁴² Les précédents passages examinés montraient les implications anthropologiques de la thèse de l'unicité de l'intellect ; on en découvre ici ses corrélats angéologiques. Comme on pouvait s'y attendre, les tenants de cette position sont nommés ici aussi de la même épithète que précédemment.

Au nombre des arguments initiaux de la question 33 figure un raisonnement construit à partir du chapitre I, 9 du *Traité du Ciel*. Aristote y examine l'hypothèse d'un corps naturel qui serait situé au-delà de la dernière sphère céleste, pour en conclure à son impossibilité. Le monde épuise l'ensemble de sa matière. C'est pourquoi il ne peut en exister qu'un seul. Si tel est le cas, énonce l'argument présenté par Olivi, les anges qui sont d'une noblesse bien supérieure aux corps célestes ne sauraient davantage être plusieurs par espèce.¹⁴³ Le raisonnement peut sembler mal formé, puisque c'est précisément l'immatérialité de l'ange qui est cause de son unicité spécifique. Avant de chercher à dégager les sous-entendus de cet argument, il faut lire la réponse qui y est donnée. Olivi distingue la matière du ciel *ut nunc* de celle que Dieu pourrait créer. Cette dernière ne saurait être limitée ; Dieu pourrait l'augmenter ou la modifier à sa guise. « Je ne veux toutefois pas nier par là, ajoute-t-il, qu'Aristote ait cru que Dieu ne pourrait le faire ; il a peut-être pensé que Dieu a fait le ciel aussi grand qu'il pouvait le faire et que tout ce qu'il pouvait faire par lui-même et immédiatement, il l'a fait nécessairement de toute éternité. Les averroïstes croient en effet qu'il a pensé ainsi. Si l'a fait, il a pensé diaboliquement ».¹⁴⁴

On peut prendre, en un premier sens, ce qualificatif dans le sens le plus large, comme simple synonyme des « clercs parisiens philosophants » auxquels la *Lectura super Apocalypsim*, adresse, vingt ans plus, des reproches identiques.¹⁴⁵ Pris dans toute son extension, cette critique vise le point de désaccord majeur entre le théologien et les philosophes qui conçoivent Dieu à la manière d'une cause première, produisant nécessairement ses effets et non pas librement créateur. Mais en entrant dans le détail de l'argument, on découvre une nouvelle fois une allusion précise à un passage d'Averroès. Dans le grand commentaire du *De anima*, celui-ci cherche à montrer que l'intellect est un en nombre pour tous les individus humains. Son raisonnement fait appel, par analogie, à l'impossible multiplication des substances séparées au sein d'une même espèce. Des individus supplémentaires

¹⁴² *Summa*, q. 33 (I, 604) : « Et isto etiam errore fortissime astruitur quod non sit in omnibus hominibus nisi unus intellectus quia omnia illa per quae probatur universalitas naturae specificae in quolibet angelo possunt adduci aequae efficaciter ad probandum quod tota species intellectus humani est in una substantia universaliter recollecta ».

¹⁴³ *Summa*, q. 33 (I, 593), « Constat enim quod incomparabiliter maioris sunt nobilitatis angeli quam corpora caelestia ; sed secundum Aristotelem, libro *De caelo et mundo*, in caelestibus forma occupat totam suam materiam, et haec est causa secundum eum ibidem quare caelum vel mundus non potest plura individua habere, ita quod essent plures mundi vel plures caeli eiusdem speciei ; ergo multo magis hoc est in angelis ». Cf. Aristote, *Traité du ciel*, I, 9 (278b25-279a11), trad. C. Dalimier, P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 144-146.

¹⁴⁴ *Summa*, q. 33 (I, 607) : « Non autem per hoc intendo negare quin Aristotelis crediderit Deum ista non posse, quia forte ipse sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit. »

¹⁴⁵ Voir plus haut, p. 10-11.

seraient inutiles et superflus puisque leur fonction cosmologique serait déjà remplie. De même, il n'y a besoin que d'un capitaine par navire. « C'est là le sens de ce qui est dit dans le premier livre *Du ciel et du monde*, à savoir que s'il y avait un autre monde, il faudrait un autre corps céleste » et, par conséquent, un autre moteur, ce qui impliquerait, absurdité suprême, de multiplier numériquement les premiers moteurs en leur attribuant pour cela de la matière.¹⁴⁶ Cette argumentation cosmologique rend solidaires l'unicité spécifique des substances séparées et l'unicité de l'intellect possible. L'ensemble de ce passage semble avoir constitué la toile de fond de l'argument sommairement présenté par Olivi. Si tel est le cas, la mention des *averroistae* dans la réponse à cet argument prend une signification bien différente. Elle aurait la valeur d'une signature de la source à laquelle est puisée le raisonnement. L'argument initial d'Olivi serait une reformulation d'un raisonnement effectivement tenu par un auteur qui se serait inspiré de cette page d'Averroès pour défendre, simultanément, l'impossibilité de multiplier aussi bien les substances séparées que l'intellect possible.

Cette hypothèse semble être la bonne. La question dans laquelle Siger défend pour la première fois la thèse de l'unicité de l'intellect possible s'appuie précisément sur le même argument cosmologique : « la division des espèces en individus a lieu selon la quantité. En effet, s'il y avait plusieurs mondes, il y aurait plusieurs moteurs, et s'il y avait plusieurs moteurs, ils auraient alors de la matière. De cela, on peut conclure que, puisque l'intellect est immatériel, il n'entre pas dans sa nature qu'il soit multiplié selon le nombre ». ¹⁴⁷ Ni Averroès, ni le passage sous jacent du *Traité du ciel* ne sont explicitement cités dans la version de ce cours qui nous a été transmise. Ce sont pourtant les sources du raisonnement tenu. Qu'il ait eu entre les mains une autre version plus développée de la même question, ou qu'il en ait connu d'autres échos, il paraît clair que c'est cette même structure argumentative qu'Olivi reproduit. L'allusion aux *averroistae* dans la réponse vient donc signifier le rapport étroit que perçoit le franciscain entre une position sur l'individuation des anges et la doctrine averroïste de l'intellect unique.

5.

Le dernier point qui reste à examiner est sans doute le plus intéressant du point de vue de l'invention philosophique ; il demanderait à être exposé de façon bien plus fine qu'on ne peut le faire ici. Le terrain concerné est celui de la contingence. Le premier des arguments énoncés en tête de la question qu'Olivi consacre à la définition du libre arbitre (q. 57) fait appel au chapitre du septième livre de la *Métaphysique* qui traite du passage de la puissance à l'acte. Selon Aristote, on ne peut rendre compte de l'action d'un agent rationnel, capable des contraires, au moyen de sa seule puissance. Pour que l'acte se produise, outre l'absence d'empêchements et la proximité du patient, il faut faire intervenir une cause

¹⁴⁶ Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, F. Stuart Crawford ed., Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1953, p. 403-404.

¹⁴⁷ Siger de Brabant, *In III De anima*, q. 9, p. 26, lin. 26-28 : « Item, divisio generis qualitativa est. Sed divisio speciei in individua quantitativa. Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam. Ex his praenotatis concluditur quod intellectus <cum> sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum ».

déterminante qui peut être le désir ou le choix.¹⁴⁸ Cette dernière cause, souligne Olivi, serait donc davantage le principe de l'action que la seule puissance d'agir. Averroès le confirme en durcissant le trait : une cause commune à deux effets contraires ne peut produire l'un plutôt que l'autre, à moins d'être déterminée par une cause appropriée à produire cet effet-ci plutôt que celui-là.¹⁴⁹ L'homme ne peut donc agir avant que ses puissances ne soient déterminées à un certain acte qui s'accomplira nécessairement, si aucun obstacle n'y fait barrage, dès que l'agent sera mis en présence de son patient.¹⁵⁰ L'ensemble des dix premiers arguments de la question 57 offrent des variations autour du même problème. En ramenant toute action à une cause qui la détermine au préalable, les philosophes semblent, aux yeux d'Olivi, nier un libre arbitre qu'il comprend, pour sa part, comme liberté de la volonté à se déterminer elle-même.¹⁵¹ Les réponses à ces arguments donnent l'occasion de forger une théorie alternative qui est connue dans l'histoire de la philosophie sous le nom de théorie de la contingence synchronique et dont l'invention est généralement attribuée à Duns Scot. Stephen Dumont avait bien signalé la priorité d'Olivi à cet égard, mais en pointant principalement l'usage qui en est fait dans d'autres textes de la *Summa*, de date plus tardive¹⁵². En réalité, cette théorie s'est élaborée dans les mois qui ont suivi les condamnations de 1277, en réponse à Aristote et Averroès. Le débat s'est engagé simultanément sur deux terrains. Parallèlement à cette question sur le libre arbitre, le lecteur franciscain travaillait à une longue question, encore inédite, sur la liberté divine ; sa conception de la liberté humaine est étroitement corrélée à la façon dont il conçoit la structure de l'agir divin.¹⁵³

Dans les deux cas, le point de rupture porte sur l'articulation du savoir et du vouloir. Aucune forme de connaissance ne peut être prise, au sens propre, comme cause d'un acte de la volonté. « La science ne fait que montrer à la volonté les contraires [qu'elle peut accomplir], et les moyens de les réaliser ». Une formule cinglante vient marquer la limite de cette fonction : « la science n'a jamais, à ce que je sache, d'autre acte que de savoir ». ¹⁵⁴ Confrontée à des effets contraires, la volonté n'est pas enfermée dans une impasse qui l'obligerait à vouloir les deux en même temps ou n'en vouloir aucun, sans pouvoir se décider dans un sens ou dans l'autre ; elle est capable de concevoir ces possibles opposés en les disjoignant (*sub disiunctione*) et de vouloir l'un plutôt que l'autre. Choissant de réaliser l'une des

¹⁴⁸ 1047b31-1048a24, trad. Tricot, p. 496-498.

¹⁴⁹ Averrois Cordubensis, *Commentarium super libros Metaphysicorum*, IX, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, 1562, t. VIII, fol. 234vb : « ergo necesse est ut in istis sit principium prius potentiis moventibus, que sit causa in hoc quod agunt alterum contrariorum quandoque et alterum quandoque, et universaliter necesse est ut aliquid sit quod faciat magis agere alterum contrariorum quam alterum, et hoc est vere principium ».

¹⁵⁰ Olivi, *Summa*, q. 57 (II, 305)

¹⁵¹ Cf. Olivier Boulnois, « Vœu, vouloir et noblesse de la volonté selon Olivi », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 16 (1996), p. 57-64.

¹⁵² Stephen D. Dumont, « The Origin of Scotus' Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolman* 72 (1995), p. 149-167.

¹⁵³ Cf. S. Piron, « La destruction des idées », p. 69-89.

¹⁵⁴ *Summa*, q. 57 (II, 339) : « Nunc autem nunquam est verum quod scientia sit proprie causa effectiva eorum, sed solum ostendit voluntati ipsa contraria et modum faciendi ea [...] nunquam enim, quod sciam, scientia habet aliud actum quam scire ».

branches de l'alternative, elle aurait pu au même instant vouloir le contraire.¹⁵⁵ Un effet contingent est donc celui dont le contraire aurait pu se produire *in eadem hora*. La volonté peut ainsi être la cause du mouvement ou du repos, en l'absence de toute autre détermination à se mouvoir ou à demeurer immobile. C'est cela, écrit Olivi en conclusion de sa réponse au cinquième argument, que les averroïstes n'ont pas reconnu.¹⁵⁶

Plus précisément, dans la version initiale de ce texte, transmise par le cod. Vatican, Borghese 358, il n'était question que de leur inspireur : *hoc est quod latuit Averroes*. Dans la version finale, mise au point au moment de l'édition de la *Summa* (1294-95), que transmet le cod. Vatican latin 1116, le nom du Commentateur est remplacé par celui de ses disciples. Cette substitution peut recevoir différentes interprétations, selon le sens que l'on choisira d'accorder au qualificatif d'*averroïstae*. Ce qui n'était à l'origine qu'un débat en face à face avec Aristote et Averroès est érigé, longtemps après, en épisode du conflit généralisé qui oppose le franciscain de Languedoc aux « clercs parisiens ». Ne s'agit-il de que de corriger un oubli (les *averroïstae* étant déjà visés sur ce point dès 1277), s'est-il passé quelque chose entre temps qui justifierait une telle inflexion, ou cette correction est-elle plutôt symptomatique de l'inconsistance initiale de la catégorie d'averroïstes qui ne serait qu'un épouvantail agité par Olivi ? Avant de se prononcer, il convient de noter l'importance accordée, dès les années 1277-78, à ce point dans un tableau d'ensemble des erreurs commises par les « philosophes de ce monde ».

La question sur l'éternité du monde est l'une des plus tardives de la série de textes qui nous a retenu ici. Elle contient deux pages remarquables qui cherchent à reconstituer les fondements de ce qui est décrit comme une « doctrine impie ».¹⁵⁷ Cet essai dégage en réalité l'articulation et la solidarité des principales thèses philosophiques gréco-arabes combattues dans ce texte et les précédents, dont l'éternité du monde n'est que l'implication ultime. Comme l'a bien noté B. Jansen dans l'apparat critique, la colonne vertébrale de cette reconstitution est fournie par le *Liber de causis*. Elle repose sur deux premiers axiomes. L'univocité modale de l'action divine (« Deus quicquid agit necessario agit ») et la nécessité d'attribuer une cause déterminée à chaque action contingente (« omnium quae aliquando agunt, aliquando non agunt, aut quae aliquando sic agunt, aliquando vero non sic, oportet reddere causam quare aliquando sic, aliquando vero non sic ») se combinent en un enchaînement causal universel. Toutes choses émanent hiérarchiquement de la cause première, les substances inférieures recevant l'être par l'intermédiaire des supérieures. « Il leur semble », commente Olivi en parlant globalement de tous ces philosophes, « que soit ainsi posé dans tout l'univers un ordre, une concorde et une concaténation admirables ». Pour le franciscain, cet ordre admirable est la « consommation de l'impiété » qui réduit à presque rien la

¹⁵⁵ *Ibid.*, (II, 341) : « Non enim oportet quod illud quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est quod in eadem hora habet potentiam pro quocunque illorum, ita tamen quod, si unum agit, tunc ab altero cesset, non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque ; sed potius sequitur quod sic agat alterum quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et e contrario. In hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur. »

¹⁵⁶ *Ibid.*, 343 : « hoc est igitur quod latuit Averroistas ».

¹⁵⁷ *Summa*, q. 5 (I, 96-98).

puissance divine et ne laisse qu'une part infime et misérable aux humains puisque, à les suivre, « nous sommes à l'extrémité de cette chaîne qu'ils imaginent ». ¹⁵⁸ Comme l'écrit Andrea Robiglio, l'ambition d'Olivi ne serait rien moins que de détruire cette « grande chaîne de l'être » afin de sauvegarder les libertés humaine et divine. ¹⁵⁹ Il s'agit également de défendre les articles de foi mis en cause par ce corps de doctrine. C'est seulement à cette enseigne qu'apparaît ici l'unicité de l'intellect, présentée au même rang que la métempsychose comme une des traductions possibles de l'appartenance des âmes à l'ordre des substances spirituelles séparées. ¹⁶⁰ Le paradigme philosophique ainsi reconstitué ressemble d'assez près à celui qu'analyse Alexander Baumgarten sous le nom de « principe du ciel ». ¹⁶¹ La meilleure dénomination qu'on puisse lui donner est assurément celle de « néo-platonisme ». Le projet d'Olivi, pour le décrire d'un mot, est bien de rompre avec l'ensemble des traditions qui partagent tout ou partie de cette structure de pensée, qu'elles qu'en soient les variantes. En ce sens, il accomplit spéculativement le programme qu'énonce autoritairement l'évêque Tempier au même moment.

Pour en revenir au problème examiné dans ce paragraphe, cette présentation a l'intérêt d'éclairer un autre enjeu du débat sur la contingence. Il s'agissait pour Aristote, explique Olivi, de ramener la causalité du monde sublunaire à une cause uniforme qui peut, sans varier, produire alternativement des effets contraires. Seul un moteur éternel du ciel est capable de répondre à cette réquisition. Invariable et uniforme, il donne aux corps célestes des positions changeantes vis-à-vis du monde inférieur sur lequel ces corps peuvent ainsi avoir des effets variables ¹⁶². Le problème du déterminisme astral tient apparemment peu de place dans les polémiques oliviennes. On en comprend ici la raison. Engager la discussion sur le terrain de la cosmologie reviendrait à concéder par avance la victoire à l'adversaire. En réfutant la théorie de la causalité postulée par les tenants d'une influence astrale, c'est tout l'édifice qui s'effondre. De ce point de vue, la théorie de la contingence synchronique est la meilleure réponse qui pouvait être apportée à l'explication du comportement des êtres sublunaires par l'influence des corps célestes.

6.

Qui sont donc, pour finir, les averroïstes d'Olivi ? Les cinq dossiers examinés les uns après les autres apportent des réponses contrastées. Leur mise en série peut provoquer une légitime perplexité. Le premier constat sera pour reconnaître qu'aucun nom, ni même aucun profil, ne s'impose avec évidence. En un seul cas (§

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 97-98 : « videnturque sibi per hoc mirabilem ordinem ac concordiam et concatenationem ponere in toto universo [...] secundum hoc quasi essentialiter sumus in extremo catenae quam fingunt ».

¹⁵⁹ Andrea A. Robiglio, « Breaking the Great Chain of Being. A note on the Paris condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the proper subject of metaphysics », *Verbum. Analecta Neolatina* (Budapest) 6 (2004) p. 51-59.

¹⁶⁰ *Summa*, q. 5 (I, 98) : « ponit etiam aut unitatem intellectus aut revolutionem earundem animarum per diversa corpora aut infinitas animas et plures earum in aeternum manere separatas a corpore ».

¹⁶¹ Alexander Baumgarten, *Principiul Cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.

¹⁶² *Ibid.*, p. 96-97.

4), la critique porte sur un argument qui se retrouve presque littéralement chez Siger de Brabant. Ailleurs, les positions visées ne correspondent pas à celles que nous connaissons de lui. Mais elles ont pour double caractère troublant de n'être transmises par aucun document connu à ce jour et d'être parfois contradictoires entre elles. La seule certitude est que le mot *averroista* n'est pas choisi au hasard. Dans chaque cas, il s'agit d'un thème dont on peut retrouver l'origine chez Averroès, fût-ce dans une formule anodine montée en épingle. Le dernier exemple étudié pourrait inciter à penser que le terme ne désigne pas des clercs parisiens en chair et en os mais un personnage conceptuel. Incarnation de la folie des *philosophantes*, il aurait systématiquement fait siennes les positions les plus déroutantes d'Averroès, en assumant de la sorte des thèses incompatibles entre elles¹⁶³. Pour cette raison, il n'y aurait pas à s'étonner de n'en retrouver aucune trace dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous ; il n'y aurait pas lieu d'en induire l'existence d'œuvres perdues en route. L'averroïsme dénoncé par Olivi ne serait qu'un modèle philosophique, un averroïsme virtuel d'autant moins intéressant à observer qu'il n'aurait produit aucun effet paradoxal. Une variante de cette interprétation pourrait conduire à penser que le terme prend, du fait de sa connotation péjorative, un sens très large mais vague, qui servirait à dénoncer dans leur ensemble toutes les positions hétérodoxes tenues à la faculté des arts et parfois même dans celle de théologie et dans certains *studia* des ordres mendiants. Le dernier point examiné, et plus encore la critique globale des courants néo-platoniciens que l'on a citée pour finir, pourrait donner du crédit à cette lecture.

De telles interprétations semblent pourtant très improbables. L'un des points marquants de cette enquête a en effet été de faire ressortir la convergence de témoignages qui sont assurément indépendants les uns des autres. Si nous ne disposons pas des textes mêmes, les réactions qu'ils ont déclenchées de toutes parts autorisent à conclure à la réalité historique de ces prises de positions. L'homme « célèbre » de Bacon soutient que l'humain est constitué dans son être spécifique avant l'infusion de l'âme et défend sur cette base l'unicité de l'intellect. C'est le même personnage qui est visé par Guillaume de Baglione dans ses disputes de 1266-67, dont Olivi a certainement eu connaissance. Comme on l'a vu, la même position est critiquée dans le *De unitate intellectus* et dans les *Errores philosophorum*. Ce dernier texte, a-t-on remarqué, semble parfois attribuer aux philosophes grecs et arabes qu'il dénonce des thèses que leur imputent des penseurs latins contemporains. C'est visiblement le cas sur ce point ; la définition de l'homme par la seule sensitive est présentée comme conséquence de l'unicité de l'intellect. Une troisième proposition s'ensuit, qui a tout l'air de provenir de la même source : « De ces fondements, Averroès pose que l'âme intellectuelle et le corps ne constituent pas un tiers, et qu'il n'y a pas davantage d'union entre une telle âme et le corps qu'entre le moteur du ciel et le ciel ».¹⁶⁴ Ces propos présentent une évidente affinité avec ceux du « grand maître en philosophie » que Gilles de Rome se souvient avoir entendu du temps où il était bachelier, peu avant 1270.

¹⁶³ Selon un principe souvent cité, les hérétiques, aveuglés par leurs erreurs, « non attendant quam sint inter se contraria que loquuntur », in Gratien, *Decretum*, 23, 7, 3, E. Friedberg ed., Leipzig, 1879, p. 951.

¹⁶⁴ *Errores philosophorum*, p. 22 : « Ulterius ex hoc fundamento posuit quod anima intellectiva et corpore non constituebantur aliquid tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore caeli et caelo ».

Comme l'a montré Concetta Luna, ce dernier doit être identifié à l'auteur du commentaire anonyme sur le *De anima* publié par Maurice Giele¹⁶⁵. Si ce dernier texte est postérieur à 1270, et réplique au traité de Thomas d'Aquin, nous devons alors accepter que le même maître avait formulé auparavant ses thèses les plus choquantes, dès 1265 environ. Il faudrait donc en tirer une leçon quant au sens même de l'intervention du maître dominicain. L'anonyme de Giele ne répondrait pas à Thomas pour défendre Siger, mais parce qu'il aurait été lui-même la cible du *De unitate intellectus*.

À ce stade de l'enquête, la question de l'identité de cet anonyme doit être au moins soulevée. Il est en effet troublant, pour l'historien, de rencontrer un grand nombre de témoignages, simultanément critiques et élogieux, issus d'horizons divers, concernant un personnage si obscur que même son nom aurait été perdu et dont nous ne connaîtrions qu'un seul texte fragmentaire, transmis par un unique manuscrit. L'anonymat, faut-il rappeler, n'est qu'un attribut privatif. S'il importe de mettre un nom sur le fantôme de ce « grand philosophe », ce n'est pas pour le seul plaisir de l'identification. Une lecture philosophique des documents peut se contenter, et même se griser, de rencontrer des anonymes flamboyants. L'interprétation historique requiert pour sa part de situer le plus finement possible les œuvres de pensée, afin d'en saisir les intentions et les déterminations. De ce point de vue, on comprendra toujours mieux un texte en restituant un visage à son auteur, ne serait-ce que pour le replacer à un moment donné d'un parcours intellectuel ou l'inscrire à sa date au sein d'une polémique. Dans le cas qui nous occupe, la liste des suspects est fort réduite, à tel point qu'il est impossible d'éluder une question préjudicielle. L'« homme célèbre » pourrait-il ne faire qu'un avec le philosophe le plus célèbre de son temps ? En l'état actuel de la recherche, la possibilité que Siger soit ce « grand philosophe » ne peut être écartée. La thèse d'une constitution de l'être humain par la seule sensitive, qui a suscité dès 1266-67 l'indignation de Guillaume de Baglione, ne figure pas explicitement dans les *Quaestiones in III De anima* mais, comme on l'a vu, elle est parfaitement compatible avec les positions qui y sont tenues. En réalité, les textes de Siger dont nous disposons n'offrent nulle part un exposé limpide de ce qu'est pour lui l'être humain. Ce flou peut tenir à une ambiguïté volontairement entretenue, mais il pourrait aussi bien s'expliquer par notre ignorance des textes qui auraient directement abordé ce point. À cet égard, il faut noter que le premier enseignement de Siger n'est connu que de façon partielle. Les questions portant sur le troisième livre du *De anima* ont survécu, sans doute parce qu'elles contiennent les développements les plus marquants sur l'unicité de l'intellect possible. Toutefois, il est hautement probable que les cours donnés en 1265 aient porté sur l'ensemble du *De anima* ; des questions liées au premier livre auraient pu donner l'occasion de traiter plus directement de la constitution de la personne humaine. Par ailleurs, c'est à propos de ce seul livre que nous disposons de bribes de l'anonyme édité par Maurice Giele. Il faudrait parvenir à identifier des traces du premiers cours de

¹⁶⁵ « Nos cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. ... », cité et étudié par Concetta Luna, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 83 (1999), p.656-658.

Siger sur le livre initial du *De anima* pour pouvoir mener une confrontation probante avec ce cours donné en 1270. Les textes actuellement attribués à Siger ne permettent pas de trancher de manière irrévocable. On a déjà proposé de lui attribuer les questions anonymes de Merton College, sur des bases contestables, mais les arguments qui ont été opposés à cette hypothèse ne sont pas non plus d'une force invincible¹⁶⁶. En l'état actuel des connaissances, le plus sage est de considérer que cette question demeure ouverte.

Une autre conclusion d'importance tient à l'élargissement des problématiques qu'a révélé notre enquête. Les débats provoqués par la thèse de l'unicité de l'intellect possible ont retenu l'attention des historiens de l'averroïsme, de manière peut-être excessive. Elle constitue sans doute le point culminant d'une construction audacieuse, mais elle repose sur un corps de doctrine bien plus vaste. Comme on le voit à la façon dont Baglione le reprend sur ce point, dès 1265, l'« homme célèbre » mettait en cause la proposition « hic homo intelligit ». ¹⁶⁷ Cependant, pour le maître franciscain, le terme le plus sensible de la proposition n'est pas *intelligit* mais bien *homo*. Comment faut-il concevoir l'être humain pour en arriver à tenir un propos pareil ? La polémique qui en découle prend place dans un débat plus large, de nature anthropologique, dont la question de l'intellect n'est qu'une partie. Comme on l'a vu, la question possède également des résonances angélogologiques, la question cruciale étant de savoir si l'intellect humain doit ou non être conçu à la façon d'une intelligence séparée. En décrivant ainsi le champ de bataille, on peut enfin comprendre de quelle façon Olivi tire les leçons de ces multiples conflits. Il rompt sur tous les fronts simultanément, en tenant d'extirper jusqu'à leurs racines ces erreurs qu'il qualifie d'averroïstes ; ces racines, comme on l'a vu, sont parfois aristotéliennes, mais plus souvent encore, néo-platoniciennes.

Dernier point notable, l'épithète n'est pas univoque. Des positions contradictoires peuvent être désignées comme « averroïstes ». Contrairement à ce que l'on a pu dire, l'imposition d'un même qualificatif ne conduit à pas à nier les singularités des personnages concernés – de même que l'appellation « marxiste » ne suffit assurément pas à impliquer une identité de vue entre tous les penseurs relevant de cette catégorie. Pour Olivi ou pour Bacon, le terme possède un sens précis : les averroïstes sont des philosophes latins qui, comme l'écrit Thomas d'Aquin, « n'ont d'yeux que pour le commentaire d'Averroès » ¹⁶⁸ et qui en tirent des positions inédites et choquantes, notamment en noétique. Mais le groupe qui est ainsi désigné n'a pas d'unité doctrinale interne. Cette leçon mérite d'être retenue. Les écrits des maîtres ès arts ont trop souvent été examinés sous l'angle de leur conflit avec les théologiens – et le plus souvent avec le seul Thomas d'Aquin. Afin de parvenir à une meilleure compréhension de ce milieu, il semble à présent indispensable d'examiner les débats qu'ils entretiennent entre eux. Comme on le

¹⁶⁶ Cette identification avait été défendue par Taro Eto dans des articles en japonais, avec résumés en langues occidentales, parus in *Studies in Medieval Thought (The Japanese Society of Medieval Philosophy)*, 1 (1958), p. 99-132 et *Id.*, 9 (1969), p. 1-39. Maurice Giele in *Trois commentaires anonymes*, p. 16-17 et Fernand Van Steenberghen in *Maître Siger de Brabant*, p. 68-69, rejettent cette solution. Leurs arguments reposent principalement sur le témoignage tardif et problématique d'Agostino Nifo et sur le fait que, dans ses textes antérieurs à 1270, Siger ne soutient jamais la proposition « hic homo non intelligit ». Ce dernier argument *e silentio* est très fragile car dans ces mêmes textes Siger n'affirme jamais expressément non plus que « cet homme-ci pense ».

¹⁶⁷ Ignatius Brady note en majuscules l'emploi de l'expression, « Background », p. 30-31.

¹⁶⁸ Thomas d'Aquin, trad. A. de Libera, *Contre Averroès*, p. 195.

constate, sur un point qui n'est pas sans importance, il existe au moins deux averroïsmes latins : celui qui conçoit l'être humain à part de son intellect et celui qui, au contraire, définit l'humain par son seul intellect. Ce second courant se caractérise, comme on l'a vu, par sa coloration albertinienne. De même que Siger de Brabant paraît être le meilleur candidat pour représenter la première tendance, un nom paraît s'imposer pour la seconde. Le seul écrit formellement attribué à Aubry de Reims contient en effet, sinon l'argumentation universellement critiquée à propos de la forme des composés, du moins la conclusion qu'elle permet d'étayer, identifiant l'homme à son seul intellect. Outre cette vigoureuse et enthousiaste apologie de la philosophie, il est certain qu'Aubry a dû produire, entre 1265 et 1275, un enseignement ayant un certain relief ; à ce jour, aucun écho n'en a encore été identifié. Comme l'a montré R.-A. Gauthier, la nature du conflit qui a opposé, en 1271-72, une *pars Alberici* et une *pars Sigeri* au sein de la faculté des arts est essentiellement d'ordre institutionnel et se laisse mieux décrire comme une scission de la nation des Normands au sein de la faculté.¹⁶⁹ Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre ont été choisis comme têtes de file par les deux camps opposés, signe de l'influence dont ils jouissaient alors. Rien n'interdit de penser que les Normands aient fait appel à Siger contre Aubry, afin d'exploiter une rivalité personnelle qui aurait pu être fondée sur des prises de positions philosophiques contrastées. Leur conflit – qui ne se confond évidemment avec un clivage global de la faculté – n'aurait pas opposé un « averroïsme » à un « aristotélisme » plus mesuré, mais deux versions différentes d'un même projet philosophique, concevant, à la suite d'Averroès, l'intellect unique comme une intelligence séparée, numériquement une dans son espèce. La question des origines de l'averroïsme serait alors reportée un cran en amont : faudrait-il supposer un maître commun de Siger et Aubry qui les auraient initiés, dans la première moitié des années 1260, au grand commentaire d'Ibn Rushd sur le *De anima* ? Ou la lecture des commentaires aristotéliens d'Albert le Grand et la dénonciation des erreurs d'Averroès par Bonaventure et Thomas d'Aquin auraient-elles suffi à stimuler l'imagination théorique des jeunes maîtres ès arts ? Quoi qu'il en soit, cette discordance initiale parmi les *sectatores Averoy*s témoigne de la nature initialement plurielle de ce mouvement. Ce n'est pas une doctrine constituée que ces jeunes gens réciteraient, mais plutôt un terrain aventureux qu'ils explorent. Le grand commentaire du *De anima* en est sans doute la référence essentielle, mais ce seul texte ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble de leur projet intellectuel. Celui-ci se laisse mieux décrire par une méthode – l'autonomie de la recherche philosophique – et par les disciplines qu'il met en relation – noétique et cosmologie du monde céleste, éthique et physique du monde sublunaire. L'hostilité qu'ils ont rencontrée a pu contribuer à durcir les oppositions ou à faire vaciller quelques convictions ; la dynamique de ces antagonismes a ainsi pu transformer le rayonnement de quelques maîtres ès arts en un courant, condamné à la clandestinité pour de longues décennies. Ce n'est toutefois pas la censure ou la critique qui a donné à ce projet philosophique sa première impulsion.

¹⁶⁹ René Antoine Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275 ; Aubry de Reims et la scission des Normands », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68 (1984), p. 3-49 et Louis-Jacques Bataillon, « Bulletin d'histoire médiévales. Le treizième siècle (fin) », *Ibid.*, 65 (1981), p. 107.

Ces différentes conclusions conduisent donc à prendre quelques distances à l'égard du récit que propose Alain de Libera, en se fondant sur les travaux de René Antoine Gauthier, pour décrire l'inéluctable destin qui mène des premiers textes de Siger à la condamnation de mars 1277. Critiques et censeurs auraient eux-mêmes produit les thèses dangereuses qu'auraient ensuite repris des philosophes, tombant dans un piège qui se serait refermé sur eux avec la condamnation prononcée par l'évêque de Paris.¹⁷⁰ Du point de vue de l'intensité dramatique, la construction est admirable. Toute sa force tient au huis clos entre un nombre réduit d'acteurs : Thomas, Siger, un ou deux maîtres anonymes, et enfin l'évêque, sanctionnant les erreurs et inventant sans le savoir, avec son interminable syllabus, ce qui deviendra l'aliment principal de l'averroïsme ultérieur. Du point de vue de cette intrigue, les autres personnages qui ont été invoqués dans le fil de cet article paraissent tenir des rôles si négligeables qu'on n'aurait aucun remords à les ignorer purement et simplement. Dans sa dénonciation répétitive des erreurs infâmes, le chœur des pleureuses franciscaines n'ajouterait rien à l'action. Comme on l'a vu, un tel jugement est assurément faux pour ce qui est de l'enchaînement des faits : c'est un maître franciscain qui, le premier, sonne la charge ; c'est lui qui, en associant Thomas d'Aquin aux erreurs de Siger, contraint le maître dominicain à clarifier son expression dans ses propres *Quaestiones de anima*. L'oubli des frères mineurs est tout aussi injustifié du point de vue de l'invention philosophique que suscite la crise averroïste. Elle a été, pour Olivi, l'un des principaux ressorts de sa réflexion et l'une des sources les plus évidentes de sa propre créativité. La mise en lumière de ces seconds rôles modifie la perception du drame lui-même et des enjeux dont il est porteur. Elle incite notamment à prendre plus au sérieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les indices signalant des documents n'ont pas survécu à la crise. En dépit du nombre de travaux qui y ont été consacrés depuis plus d'un siècle, nous n'en avons toujours pas fini avec l'apparition de l'averroïsme latin.

¹⁷⁰ Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991, *passim* ; Id., *Contre Averroès*, p. 35-45 ; Id., *Raison et foi*, p. 191-215.

IV

L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi*

(août 2005)

Au sein de la vaste généalogie de l'identité moderne dressée dans *Sources of the Self*, Charles Taylor ne fait pas la moindre place aux auteurs médiévaux, passant sans transition de saint Augustin à Descartes¹. Il serait facile de l'en blâmer. On doit plutôt se demander si la responsabilité de cet oubli n'incombe pas en premier lieu aux médiévistes eux-mêmes, pour n'avoir pas su faire émerger de figures ou de moments théoriques qui s'imposeraient comme étapes indiscutables dans l'histoire de la subjectivité occidentale. Très récemment, un pas a été franchi en ce sens. Glosant un texte exhumé par Olivier Boulnois dans *Être et représentation*², Alain de Libera propose de voir chez le théologien franciscain Pierre de Jean Olivi (Pierre Jean Olieu) la première formulation du sujet³. Il faut lui donner raison. S'il s'agit d'identifier un point d'inflexion dans la tradition augustinienne, c'est bien là qu'il faut le situer. Ce n'est pas seulement une page, aussi saisissante soit-elle, évoquant la « certitude infaillible de sa propre existence », qui suffit à étayer ce

* [Initialement paru dans Olivier Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2007, p. 43-54.]

¹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 (trad. fr. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. Melançon, Le Seuil, 1998).

² O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe- XIVe siècles)*, Paris, PUF, 1999, p. 167-174. Le texte en question est l'article 19 de l'*Impugnatio* dans laquelle Olivi critique les positions tenues par un adversaire franciscain nommé Arnaud Gaillard. Il a été publié in Petrus Iohannes (sic) Olivi, *Quodlibeta, quaestiones, defensiones et impugnaciones* [Venetiis, L. Soardi, 1505], fol. 46vb-47va. J'en ai procuré une édition in *Oliviana 2* (2005), <http://www.oliviana.org>. Sur cette polémique, voir D. Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Fribourg, Editions universitaires-Paris, Le Cerf, 1997 (ed. originale, Philadelphie, 1976) et S. Piron ed. «Petrus Ioannis Olivi. *Epistola ad fratrem R*» *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 33-64.

³ A. de Libera, art. «Sujet», *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin dir. Paris, Robert-Le Seuil, 2004, p. 1239-1242.

choix. De multiples facettes d'une œuvre riche et complexe peuvent être invoquées dans le même sens.

De façon marquée, en différents contextes, Olivi accorde une valeur fondatrice à l'expérience subjective. L'accentuation de ce thème est telle qu'il faut en faire l'un des principaux traits distinctifs de son projet intellectuel. C'est le cas, tout d'abord, en matière d'épistémologie. Le principe même du renversement qu'il opère face à toutes les théories disponibles en son temps tient en une volonté d'attribuer à l'individu pensant l'entière causalité efficiente de ses actes cognitifs. Les puissances cognitives sont définies comme des puissances actives, « principes effectifs, immédiats et totaux de leurs propres actes »⁴ ; les objets singuliers, termes en lesquels s'achèvent ces actes, sont atteints immédiatement, sans que soit élaborée la moindre représentation intermédiaire ; l'intellect personnel n'a pas davantage besoin de recevoir l'assistance de plus haut que lui-même (que ce soit par participation aux raisons éternelles de l'intellect divin ou sous l'action d'un intellect agent séparé) pour parvenir à la connaissance certaine des propositions universelles. Il n'est pas injustifié de voir ici la première ébauche repérable de construction d'un sujet de connaissance⁵.

Dans un tout autre contexte, le même auteur tient des propos qui méritent d'être relevés par une histoire du sujet moral. Le domaine considéré n'entre pas de manière aussi évidente dans les limites d'une histoire de la philosophie classiquement entendue. Les questions soulevées à l'occasion d'une réflexion sur la nature des vœux que professent les frères mineurs n'en possèdent pas moins une portée bien plus générale. Les « vœux évangéliques » ne sont pas conçus comme une norme de conduite à laquelle devrait se plier passivement le profès. Ils sont au contraire définis comme un engagement indéterminé à suivre, dans la mesure des forces de chacun, la totalité des conseils de perfection adressés par le Christ aux apôtres. En dernier ressort, seule la conscience individuelle est capable de juger de leur accomplissement. Elle est même fondée à s'opposer, en cas de conflit, à toute autorité ecclésiastique, y compris la plus haute d'entre elles. De la sorte, le sujet religieux se trouve investi d'une compétence normative inédite. Il n'est certes pas au fondement de sa propre loi morale, mais il dispose d'une réserve d'interprétation inaliénable de la règle à laquelle il se plie⁶. Dans un article récent,

⁴ Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen ed., Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1922-1926, 3 vols, désormais cité comme *Summa*, avec indication du tome et de la pagination entre parenthèses. Ici, q. 57 (II, 462).

⁵ Différents aspects sont étudiés par E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio*, Milano, Vita e Pensiero, 1959 ; C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-PUF, 1964 ; Id., « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », in Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto storico dei Cappucini, 1983, p. 19-79 ; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988 ; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991 ; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2003.

⁶ Sur l'indétermination du vœu de pauvreté, voir D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989. Sur le devoir de résistance face au pape hérétique, voir les textes publiés par M. Bartoli, *Petri Iohannis Olivi de Romano Pontifice*, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura, 2002 et Id., « Olivi et le pouvoir du pape » in A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée*

Alain Boureau a mis en évidence d'autres aspects de cette exaltation de l'individualité, notamment en matière d'herméneutique biblique⁷. Sans chercher ici à multiplier les exemples, je voudrais dégager leur foyer commun. Pour le dire d'un mot, il tient en une compréhension de la personne humaine dont le point central se confond précisément avec cette expérience subjective. Ce que nous sommes en propre, ce n'est pas simplement d'être des animaux doués de raison ; c'est plutôt de nous éprouver réflexivement comme le sujet de nos propres actes, capables (sauf empêchement) de disposer librement de nous-mêmes.

S'il convient donc d'accorder une place privilégiée à cet auteur souvent négligé, ce n'est pas pour en faire le héros solitaire d'un nouvel épisode de la « légende française du sujet moderne »⁸. Il s'agit au contraire de soulever, à travers son cas, une question historique plus vaste. L'élaboration de la notion de personne humaine, parallèlement à celle de personne juridique, a été l'un des grands chantiers intellectuels du XIII^e siècle⁹. Ce dossier est le plus souvent abordé sous l'angle des polémiques sur l'unité ou la pluralité des formes substantielles en l'être humain¹⁰. Mais davantage que le détail des doctrines opposées, c'est le bilan d'ensemble de cette confrontation qui importe. De ce point de vue, le déplacement qu'opère Pierre de Jean Olivi est l'un des résultats les plus féconds de cet affrontement. En dépit de la singularité de ses options et, parfois, de son expression, ce dernier appartient pleinement à l'univers scolastique. Étudiant à Paris dans les années 1266-1273, c'est pour l'essentiel en fonction des débats parisiens de ces années qu'il se détermine. Bonaventure est le seul maître qu'il se reconnaisse. Malgré une indéniable fidélité d'inspiration, il laisse pourtant de côté des pans entiers de son enseignement ; toutes les thèses qui lui semblent imputables à un « platonisme » d'Augustin sont abandonnées avec plus ou moins de ménagements. Ces remaniements tiennent en outre aux réponses qu'il apporte, sur différents terrains, à Thomas d'Aquin, Siger de Brabant ou Henri de Gand. Luttant simultanément sur plusieurs fronts, il est conduit à tirer des conclusions inhabituellement radicales. Il en va ainsi de la solution qu'il apporte à la crise averroïste : l'enjeu n'est plus pour lui de réfuter l'unicité de l'intellect possible pour tous les hommes mais de refuser

scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, Paris, Vrin, 1999, p. 173-192. Sur les limites de l'obéissance, voir la question éditée par G. Gál et D. Flood., *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St Bonaventure (N. Y.), 1997, p. 367-406.

⁷ A. Boureau, « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », in B. Bedos-Rezak, D. Iogna-Prat dir., *L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, p. 288-306. Voir aussi, Id., « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII^e siècle », in J. Blanchard dir., *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Paris, Picard, 1995, p. 166-175.

⁸ V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 350-354.

⁹ A. Boureau, « Droit et théologie au XIII^e siècle », *Annales ESC*, 1992, 6, p. 1113-1125.

¹⁰ Les présentations d'ensemble sont elles-mêmes orientées, avec un préjugé favorable à Thomas d'Aquin pour Edouard Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, ou aux franciscains pour Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, Louvain, 1951. Alain Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles-Lettres, 1999 offre une synthèse plus mesurée. Voir aussi, sous un autre angle d'approche, Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i. B., Herder, 1993.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

toute forme de séparation de l'intellect. De là vient son souci d'affirmer avec une vigueur particulière l'enracinement des actes intellectuels dans le sujet connaissant¹¹.

La question qui nous intéresse permet de mettre un peu de chair sur ces propositions abruptes. Comme on l'a souvent noté, Olivi a fréquemment recours à la preuve expérimentale en matière de psychologie. Ernst Stadter a écrit des pages importantes à ce sujet qui avaient, en leur temps, retenu l'attention de Hannah Arendt¹². Des propositions régies par des clauses telles que « nous faisons l'expérience intime de ceci » ou « nous sentons par un certain sens intérieur » reçoivent une valeur démonstrative ; elle sont même prises comme preuve « la plus certaine »¹³. Cette façon de procéder ne relève pas simplement d'une certaine tournure d'esprit. Elle reflète avant tout un déplacement des problématiques dans la façon d'aborder la compréhension de soi-même. L'appel à un savoir d'expérience n'est pas étranger à Bonaventure. Il joue surtout, chez lui, dans le sens, plus commun chez les moralistes, d'une expérience comprise comme enseignement tiré de l'observation des comportements extérieurs habituels. C'est par exemple le cas dans l'une des questions de son commentaire des *Sentences* qui aborde la thèse d'Averroès sur l'unicité de l'intellect possible. L'expérience sensible infirme ainsi la position du philosophe cordouan, puisqu'elle montre que les hommes ont des opinions et des sentiments divers¹⁴. Sur la même question, près de vingt ans plus tard, dans le *De unitate intellectus*, Thomas d'Aquin ne fait pratiquement pas appel à l'expérience intérieure. L'argumentation n'est que très rarement menée à la première personne, par exemple pour souligner que ma pensée diffère de la tienne¹⁵. C'est plutôt l'anonyme du commentaire sur le *De anima* publié par Maurice Giele qui impute à Thomas cet argument d'expérience en refusant d'y souscrire lui-même : « Tu dis : j'éprouve et je perçois que c'est moi qui pense ; je dis que cela est faux »¹⁶. Entre temps, c'est paradoxalement chez Siger de Brabant que l'on trouve l'usage le plus abondant de cette forme argumentative. Comme le font justement remarquer Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, ses *Quaestiones in III De anima* (ca. 1265) s'appuient à plusieurs reprises sur de telles

¹¹ À ce propos, je me permets de renvoyer à « Olivi et les Averroïstes », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), p. 251-309. O. Boulnois, *Être et représentation*, p. 169-171, a très bien perçu l'essentiel de ce débat.

¹² E. Stadter, *Metaphysik und Psychologie der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Munich, 1971, p. 144-236 ; Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, 2 Le vouloir, tr. L. Lotringer, Paris, PUF (Quadrige), 2005, p. 432, 440.

¹³ Pour ne donner que deux exemples : *Summa*, q. 57 (II, 334) : « Sensu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum... » ; q. 58 (II, 413) : « Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra, dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis ».

¹⁴ Bonaventura, *Commentarium in Secundum Sententiarum*, Quaracchi (Opera omnia, t. 2), 1898, dist. 18, art. 2 q. 1, p. 444-448 : « Est etiam contra sensibilem experientiam quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones ».

¹⁵ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 162 et 184. Aucun usage n'est fait du verbe *experior* ou du substantif *experientia*.

¹⁶ M. Giele, « Un commentaire averroïste du traité de l'âme d'Aristote » in *Trois commentaires anonymes sur le De anima*, Louvain, Publications Universitaires-Paris, B. Nauwelaerts, 1971, p. 76.

expériences intérieures¹⁷. C'est ainsi, par exemple, que nous éprouvons en nous-même (*experimur in nobis*) l'existence de formes immatérielles que nous recevons par l'opération d'un agent séparé de tout organe corporel ; plus loin, la même expérience permet de montrer l'existence de deux opérations intellectuelles, l'une par laquelle les intelligibles universaux sont reçus et l'autre par laquelle ils sont abstraits des images sensibles¹⁸. La même double expérience est rapportée dans un commentaire sur le *De anima* qu'il faut attribuer à Boèce de Dacie ; elle permet de justifier la distinction entre intellect agent et intellect possible, en affirmant [48] cette fois leur co-appartenance à l'âme humaine¹⁹. Pour les maîtres ès arts, ce type de raisonnement répond à une exigence de méthode qui interdit au philosophe de se contenter de l'argument d'autorité. Une distinction qui provient en réalité d'Aristote (*De anima*, 430a10-25) peut ainsi être retrouvée à la première personne et être diversement interprétée. Olivi connaît bien ces auteurs. Il partage leur refus de l'argument d'autorité en philosophie, mais il fait jouer la même règle dans un sens bien différent, cherchant non pas à retrouver Aristote mais à le contester autant que possible. On verra plus loin comment il répond, tout aussi « expérimentalement » à l'expérience évoquée par Siger et Boèce.

Les formules par lesquelles sont rapportées les découvertes du « sens intérieur » peuvent produire une impression troublante. Le vocabulaire qu'elles emploient, étranger aux catégories habituelles du discours scolastique, les entachent d'une certaine obscurité ; elles rendent pourtant un son familier à nos oreilles tant la plupart de ces termes, alors inusités, ont par la suite pris une importance croissante. Du XIIe au XIVe siècles, les écoles ont été de formidables productrices de concepts. Le procédé le plus commun consistait à créer des substantifs abstraits en associant le suffixe *-itas* à des adjectifs, voire des adverbes. De la sorte, le même terme a pu être créé indépendamment par plusieurs auteurs, pour les besoins d'une démonstration, souvent sans faire florès chez leurs collègues. Le trait remarquable, dans le domaine qui nous intéresse ici chez Olivi, tient à la concentration de substantifs insolites mobilisés pour décrire cette expérience intérieure qui se sont consolidés dans cet usage²⁰. Certains ne sont pas totalement inédits, comme *intimitas* (intérieurité)²¹ ou *identitas*²². En revanche, dans le cas de la *reflexibilitas* (réflexivité), l'adjectif qui sous-tend cette notion, *reflexibilis* (capable de réflexion) est lui-même une rareté²³. L'une des créations les plus frappantes, dont l'invention revient assurément à l'auteur lui-même, est forgée à partir du pronom réfléchi au génitif : la *suitas sui ipsius*. La traduction la plus exacte, qui fait perdre le

¹⁷ R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Profession philosophe : Siger de Brabant*, Paris, Le Cerf, 1997, p. 35-37.

¹⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in Tertium De anima*, ed. B. C. Bazán, Louvain, Publications Universitaires-Paris, B. Nauwelaerts, 1972, q. 4, p. 12-14, q. 13, p. 45, q. 14, p. 47, etc.

¹⁹ F. Van Steenberghe, « Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme (Oxford, Merton College 275, f. 67-84, Munich, Clm 9559, f. 74-82) » in *Trois commentaires anonymes*, p. 334 : « Item, illud quo aliquid operatur non potest esse separatum in esse ab eo, sed experimur in nobis duas operationes, scilicet extrahere et recipere intelligibilia ; illa ergo quibus exercemus istas operationes non possunt esse a nobis separata ; et sunt intellectus agens et possibilis ».

²⁰ Les remarques lexicographiques qui suivent ont une valeur purement indicative. Elles sont fondées sur une interrogation du *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, version 6 (mars 2005).

²¹ Très rare avant le XIIIe siècle, le mot est employé par Bonaventure, puis Raymond Lulle.

²² Attesté chez Marcus Victorinus ou Boèce, le mot devient fréquent à partir du XIe siècle.

²³ Aucune attestation dans le CLCLT 6.

redoublement emphatique des réflexifs latins, ne serait autre que le concept du soi. Le terme n'apparaît que deux fois chez Olivi et ne semble pas avoir connu de descendance ; on trouve un homonyme, sans rapport direct, dans la langue juridique de la Renaissance. Construite à partir du pronom possessif, la *suitas* désigne cette fois le patrimoine individuel²⁴. Une autre curiosité lexicale tient à la transformation du terme *subjectum* : à partir de son sens habituellement passif, traduction du grec *hypokeimenon*, le terme connote ici de façon très neuve l'activité d'un agent personnel ; le syntagme le plus frappant à cet égard est celui de *suppositum activum*²⁵. Mais la notion qui nous retiendra principalement est celle de *personalitas*, comprise au sens générique de la qualité d'être une personne et non pas au sens moderne des traits de caractère singularisant un individu. Construit sur l'adjectif *personalis*, le terme est attesté, de façon très rare, dès le Ve siècle, en contexte trinitaire (Paulin de Nole, Pierre Chrysologue). Son usage ne se répand qu'au XIIe siècle, principalement appliqué aux personnes de la Trinité et, par extension, pris dans un sens grammatical. Les auteurs du XIIIe siècle, que ce soit Bonaventure ou Thomas d'Aquin, sont amenés à élargir ces emplois, notamment en traitant du problème de la personne en laquelle le Verbe pouvait s'incarner²⁶. La nouveauté olivienne n'est donc pas strictement lexicale ; elle tient plutôt à l'usage insistant de ce terme et surtout à la voie intérieure qui le fonde.

Pour commencer à cerner ce concept, on peut reprendre un passage auquel il a été fait allusion plus haut. La citation provient de la conclusion d'un long plaidoyer en faveur de liberté de la volonté. Sa négation, a-t-il été montré, détruirait tous les biens humains. « Il n'y a rien d'étonnant à cela car, pour ainsi dire, elle nous enlève ce que nous sommes en propre, c'est-à-dire, notre personnalité, et ne nous donne rien de plus sinon que d'être des bêtes intellectuelles, ou ayant un intellect »²⁷. Cette formule spectaculaire ne doit pas être lue trop rapidement. Liberté et personnalité s'impliquent mutuellement, mais les deux notions ne sont pour autant pas exactement synonymes. La liberté est un attribut nécessaire des êtres dotés d'un mode d'existence personnelle, en régime normal. Mais l'intellectualité l'est tout autant. Cette dernière qualité ne suffit pas à exprimer ce qui distingue l'humanité d'autres formes d'existence. En cela, la définition d'Aristote est incomplète ; prise à la lettre, elle ne décrit pas un être humain mais ce [50] monstre que serait un animal doté d'intellection mais incapable d'orienter ses pensées et de s'éprouver comme sujet de ses actes.

Le texte le plus important consacré à la *personalitas* figure dans une question portant sur le rapport entre l'âme et ses puissances. Celles-ci ne sont pas strictement identiques à la substance de l'âme ; elles en sont des parties constitutives qui ne diffèrent du tout de l'âme que dans la mesure où elles ne suffisent pas à en épuiser toute la substance. Cherchant à montrer qu'elles ne peuvent en aucun cas être comprises comme de simples accidents, Olivi évoque les trois « raisons les plus hautes » qui spécifient la vie humaine. Au couple attendu – intellectualité et liberté – s'ajoute la personnalité. Celle-ci ne correspond à aucune puissance fonctionnelle ; elle exprime les caractères d'une existence personnelle

²⁴ Jean Pyrrhus de Angleberme (ca.1470-1532) est ainsi l'auteur d'un *Tractatus singularis de suitate et haereditate per fictionem transmittenda*.

²⁵ *Summa*, q. 74 (III, 126), texte cité plus loin, note 32.

²⁶ Voir notamment, Thomas d'Aquin, *Scriptum in III Sententiarum*, dist. 2, q. 1.

²⁷ *Summa*, q. 57 (II, 338).

qui associe deux aspects principaux : « une réflexivité de soi-même sur soi » et « une pleine consistance de soi-même en soi »²⁸. Dans d'autres questions disputées de la même période (1276-1278) apparaissent des définitions voisines de cette *personalitas*. La formule la plus concise parle d'une « existence par soi, maîtresse (*dominativa*) et libre et réfléchie sur elle-même selon un mode possessif (*possessive*), c'est-à-dire, se possédant elle-même au moyen d'une certaine réflexion libre »²⁹.

Cette réflexion est d'abord celle de la volonté, comprise comme pouvoir sur soi-même. Elle passe par un dédoublement des forces volitives, comme si la volonté exerçait les forces de deux entités distinctes (*quasi vim duorum entium*) : d'un premier mouvement, la volonté se rapporte à elle-même comme un moteur à son mobile, capable de se mettre elle-même en action ; dans un second moment, elle se rapporte à ses objets voulus³⁰. Sa liberté tient dans cette distance interne (*distans a se ipsa*) entre ces deux moments. C'est notamment grâce à elle que nous sentons, lorsque nous agissons, notre pouvoir de cesser aussitôt de faire ce que nous faisons³¹. De multiples façons, c'est à nouveau « l'expérience intime la plus certaine » qui est convoquée pour fonder cette compréhension de la liberté humaine. La réflexivité qu'exige l'existence personnelle ne tient pas à cette seule domination volontaire de ses actes ; elle passe également par la connaissance de soi-même. C'est à ce propos qu'Olivi emploie l'expression d'une « expérience de soi » (*experimentum suae suitatis*) pour décrire la façon dont l'âme prend connaissance d'elle-même et reconnaît son identité à elle-même³². À ce titre, les deux facultés de l'âme, intellect et volonté, sont toutes les deux impliquées dans ce rapport à soi-même qu'exprime la *personalitas*.

La même instance est décrite ailleurs comme la « racine de notre subsistance ». Sa capacité réflexive est l'une des principales raisons qui poussent à refuser de définir l'être humain par une forme substantielle unique. Toute forme engagée dans une matière corporelle étendue ne peut se réfléchir que sur une forme contiguë ou

²⁸ *Summa*, q. 54 (II, 249-250) : « Ratio etiam personalitatis sine intellectu et voluntate non videtur posse poni nec intelligi, quoniam persona videtur dicere existentiam super se reflexam seu reflexibilem et existentiam seu suppositum in se ipso plene consistens. Nulla autem reflexio nec reflexibilitas sui ipsius super se potest intelligi sine istis potentiis nec plena consistentia sui ipsius nec breviter aliquod dominium sive in se sive in aliis. Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae ».

²⁹ *Summa*, q. 52 (II 199-200). Voir aussi, q. 59 (II, 526).

³⁰ *Id.*, q. 57 (II, 364-365), q. 58, (II, 421).

³¹ *Id.*, q. 57 (II, 327) : « Si enim in hora agendi et dum agit sic esset inclinata ad illos actus sicut sunt cetera agentia ad suos, tunc quando agimus aut in ipso initio actuum non sentiremus in nobis quandam potestatem et facultatem in promptitudine valentem non agere quod agit. Hoc autem certissime omnis homo sentit apud se ... »

³² *Id.*, q. 54 (II, 251) : « Certum est enim quod anima per has potentias cognoscit et diligit se et alia. Si autem ista sunt accidentia [...] tunc intelligere intellectus intelligentis seu velle voluntatis amantis substantiam animae seu subiectum ipsarum non habebunt proprie in sui ratione experimentum suae, ut ita dixerim, suitatis, hoc est, anima per intellectum intelligens substantiam suam » ; q. 74 (III, 126) : « cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suitatem sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc advertentem et sentientem. Sed si accidens est principium effectivum istorum actuum, potius debet sentiri oppositum, pura, quod illud accidens sentiat se esse differens a substantia mentis et ita quod sentiat quod illud quod est per se sciens non est ipsa mens nec ipsa substantia intellectus. »

QUESTIONS SCOLASTIQUES

voisine³³ : la partie intellectuelle de l'âme doit donc être la forme d'une matière spirituelle, non étendue. L'union de l'âme au corps est pourtant décrite comme « consubstantielle sans être formelle », « intime » et « ordonnée ». Cette union a lieu dans la part sensitive de l'âme qui informe simultanément les matières spirituelles et corporelles. Unie à la part intellectuelle par son aspect spirituel, elle est en même temps capable de l'associer étroitement au corps³⁴. Cette constitution permet de rendre compte aussi bien de la nature spirituelle des fonctions intellectives que de l'autonomie possible des fonctions corporelles qui se dévoile dans les différents cas d'empêchements à l'usage du libre-arbitre³⁵. En dépit du choix de la pluralité des formes, l'unité du composé humain est très fortement marquée. L'intellect ne ressent pas seulement comme siens ses actes de pensée mais également tous les actes des puissances sensibles. Lui seul peut affirmer « c'est moi qui pense », mais il peut aussi bien ajouter, « moi qui vois, moi qui mange » (*ego qui intelligo, video, comedo*)³⁶. C'est en raison de cette union intime que le corps participe à la *personalitas*. Cette dernière n'est, d'elle-même, attachée qu'à l'âme immortelle. De ce fait, on peut reconnaître aux anges une même *personalitas*. Un texte consacré aux modes de communication angélique souligne ainsi leur capacité à se fermer au regard d'autres anges, en raison notamment de « la singularité de leur personnalité ou de leur consistance singulière »³⁷.

Sans qu'il soit possible de l'exposer avec toute l'ampleur souhaitable, il faut souligner que la théorie de la connaissance olivienne trouve son origine dans cette compréhension de soi comme sujet de ses propres actes. C'est toujours le même type de preuve expérimentale qui est mobilisé au premier chef. À cet égard, il suffira de citer un passage dans lequel Olivi justifie, par l'expérience, sa propre position. Pour lui, l'entière efficacité des actes cognitifs doit être située du côté du sujet connaissant. Il faut toutefois reconnaître une certaine contribution des objets puisque la connaissance ne saurait s'exercer dans le vide. En tant que termes dans lesquels s'achèvent ces actes, leur causalité est dite « terminative ». Mais l'expérience peut être trompeuse, et beaucoup n'en ont perçu qu'un aspect : « Cette double cause [effective, de l'intellect, et terminative, de l'objet] est à l'oeuvre dans l'acte cognitif et c'est pourquoi nous ressentons expérimentalement en lui deux raisons, comme opposées entre elles. En effet, pour autant que cet acte provient de notre principe cognitif interne, nous ressentons que cette action est la nôtre et qu'elle est une forme de notre agir, provenant de nous (*actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens*) et comme tendue vers l'objet avec l'intention de l'atteindre. Mais pour autant que cet acte est le fait d'un objet qui en est le terme, il

³³ *Id.*, q. 51 (II, 111-113).

³⁴ *Id.*, q. 59 (II, 539-542).

³⁵ La question 59 est, chronologiquement, la première des questions d'anthropologie contenue dans la *Summa*, signe du caractère stratégique accordé à ce problème. À ce propos, voir A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 213-218.

³⁶ *Summa*, q. 51 (II, 122).

³⁷ Cf. Petrus Johannis Olivi « Quaestio de locutionibus angelorum », S. Piron ed., *Oliviana*, 1 (2003), <http://www.oliviana.org/>, § 14 : « Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui ». La question de la *personalitas* des anges est posée dans le cadre de commentaires des *Sentences*, notamment par Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 2.

nous semble être une sorte de passion que l'objet nous fait subir et qui pénètre en nous avec cet objet, comme si ce dernier était venu s'imprimer et pénétrer à l'intérieur de notre puissance (*acsi ipsum obiectum esset in intimo potentiae nostrum impressum et illapsum*). C'est sur cette dernière expérience que se fondent presque tous ceux qui ont dit que les actes cognitifs, et mêmes affectifs, proviennent par influence et impression de leurs objets immédiats, sans tenir compte de la première expérience [...] ni remarquer de quelle façon on peut rendre compte de chacune des deux expériences [53] et les vérifier par le concours de la double cause et causalité qui a été exposée»³⁸. Si la théorie de la connaissance comme activité de l'esprit doit être préférée, ce n'est pas qu'elle repose sur une certitude intérieure qui pourrait en invalider une autre ; c'est plutôt qu'elle seule est capable de rendre compte de la complexité d'une même expérience.

La théorie olivienne des « vœux évangéliques » demanderait elle aussi à être exposée de façon plus détaillée. Pour se contenter de faire sentir la façon dont cette partie de son oeuvre s'inscrit dans le prolongement immédiat de ses doctrines anthropologiques et épistémologiques, on peut s'appuyer sur la définition même qu'il donne du vœu, dans la cinquième des *Quaestiones de perfectione evangelica* (1279). Après quatre questions consacrées à la vie contemplative et avant d'aborder, l'un après l'autre, des thèmes liées au contenu des trois vœux monastiques (chasteté, pauvreté, obéissance), une brève question demande « s'il est meilleur et plus méritoire d'accomplir quelque chose par un voeu ou sans vœu ». Le vœu rend l'action incomparablement meilleure. Une action n'est bonne que par elle-même et dans le seul moment où elle s'accomplit. Par un vœu, c'est « toute notre liberté et tout le pouvoir de notre volonté d'accomplir de tels actes » qui est offert à Dieu. En outre, « cette liberté n'est pas seulement donnée au moment où le voeu est émis ; elle l'est pour tout le temps qu'a décidé celui qui a fait le vœu ». Un voeu perpétuel, répliquant et multipliant cette abdication de la volonté dans un voeu continué (*votum continuatum*), multipliera d'autant la valeur infinie de ce don de soi. Le paragraphe suivant surenchérit encore : cette liberté est ce qui nous est le plus cher après Dieu. En faire l'abandon est « au-dessus de la nature et d'une certaine façon contre la nature de la volonté. En effet, par ce vœu, elle se nie elle-même de part en part, elle s'oublie et d'une certaine façon, elle se sépare totalement d'elle-même »³⁹. La raison majeure de cette déchirure intérieure est exprimée plus précisément quelques pages plus loin : « Cette donation faite à Dieu par le vœu ne fait pas disparaître cette propriété que nous avons, par cela que nous sommes naturellement les maîtres de nos actes et de tout ce qui est soumis à la faculté du libre-arbitre. Cette donation par laquelle a été donnée dès le départ ce qui appartenait de droit à celui qui a fait le vœu, demeure toujours et est constamment répliquée »⁴⁰. Le vœu est continué parce qu'il ne peut jamais s'achever. La négation de soi-même ne peut pas être un état mais un mouvement, une tension permanente de la volonté contre elle-même. Tous les traits les plus originaux de la doctrine du vœu, et [54] par-delà, de l'ecclésiologie que défend Olivi découlent de ce paradoxe fondateur : ce qui devrait être conçu comme l'effacement le plus absolu de toute trace de subjectivité porte au contraire à son

³⁸ *Summa*, q. 72 (III, 38).

³⁹ A. Emmen, « La dottrina dell'Olivi sul valore religioso dei voti », *Studi Francescani*, 63 (1966), p. 97. Cf. D. Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi*, p. 24-25.

⁴⁰ A. Emmen, *art. cit.*, p. 104.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

degré le plus intense la même expérience d'une possession inaliénable de soi-même.

Il serait facile tenir l'ensemble des pages que nous n'avons que très vite parcourues pour quantité négligeable en raison de la marginalité apparente de leur auteur. Les Spirituels languedociens qui ont défendu sa conception du vœu franciscain ont été condamnés et pourchassés par l'inquisition sous le pontificat de Jean XXII⁴¹. Dès l'année qui suivit son décès (1298), la lecture de ses écrits avait été prohibée et durement réprimée au sein de l'ordre. On a pourtant de bonnes raisons de croire que, durant les années 1290, ces textes ont été mûrement lus et médités par un certain nombre de théologiens, au-delà même de la seule orbite franciscaine. Il reste encore beaucoup à faire pour démêler ce que lui doivent les uns ou les autres. Mais la question la plus importante pour notre propos n'est pas forcément celle de la transmission littérale de ses doctrines. Si l'affirmation subjective et la connaissance acquise par expérience intérieure tiennent une part si considérable chez cet auteur, il serait peu satisfaisant d'en faire des traits qui le singulariseraient et le mettraient à part. Comme le montre l'engouement qu'il a pu susciter chez des religieux et des laïcs de Montpellier, Narbonne ou Florence, Olivi était en phase avec les aspirations spirituelles de son temps. Peut-être est-ce précisément cette sensibilité qui permet de rendre compte de l'écart qu'il marque au sein de la scolastique du treizième siècle. Ce qui s'exprime chez lui sous une forme exacerbée, aussi bien dans l'entreprise philosophique que dans l'expérience religieuse, pourrait être considéré comme les indices d'une transformation d'ensemble du régime de l'identité personnelle, repérable sur différents axes, entre la fin du treizième siècle et le début du quatorzième. L'une des pistes les plus incontestables est précisément celle que fournit l'appel à l'expérience intime et, plus encore, aux droits qui lui sont reconnus, contre la tradition en philosophie ou contre l'institution en matière religieuse. À ce titre, c'est une mutation culturelle diffuse qu'il conviendrait d'inscrire dans la postérité olivienne, prise dans son sens le plus large ; il ne serait pas immérité d'y ranger, notamment, la spiritualité intérieure d'un Pétrarque⁴².

⁴¹ Je me permets de renvoyer à mon article, « La critique de l'Eglise chez les Spirituels languedociens », in *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe-début XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux), Toulouse, Privat, 2003, p. 77-109.

⁴² Ét. Anheim, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », in *L'individu au Moyen Age*, p. 189-209.

V

Deplatonising the Celestial Hierarchy.

Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius*

(décembre 2006)

Angels have been a favourite topic of high medieval scholastics. They served as a case study for central philosophical issues, from spaciality and temporality to cognition and language. The interest they attracted cannot be solely explained by the various metaphysical subtleties provided by their bodiless, unchanging and ever-operating intellectual nature. Beyond the wealth of paradoxes they could offer to curious minds, their success is to a large extent also owed to their strategic epistemological importance. They occupy a place on the medieval map of knowledge where Graeco-Arab philosophical traditions and the Judeo-Christian revelation overlap in a manner that necessarily provokes many tensions. Biblical angels are spiritual creatures, playing various parts in the history of salvation, interfering now and then with the earthly course of events, and holding their ranks in the celestial court. On the other hand, the intellectual substances of Greek philosophy are conceived in relation to their cosmological function and as necessary elements in the triple chain of being, causation and intelligibility that holds together the universe.

These two different pedigrees could not be easily reconciled. The encounter of biblical and Neoplatonist angels produced one of the most crucial questions that theologians had to face in the second half of the thirteenth century: could they, or indeed, should they be identified? Except for a few cases to which we will soon turn, the question was not raised so abruptly. Nevertheless, the discussion of any aspect of the angelic being involved an answer to this question, with major epistemological consequences as to the way in which philosophy and theology would be articulated together. This paper will be mainly concerned with the original and seemingly solitary route taken by one of the most adventurous minds of the scholastic era. The Franciscan theologian Peter John Olivi, educated in the

* [Initialement paru dans Isabel Iribarren, Martin Lenz (éds.), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 29-44.]

QUESTIONS SCOLASTIQUES

Paris studium of the order in the years 1266–1273, produced his main works during the following decade while teaching in Languedoc convents, before incurring a censure in 1283 on the part of his fellow friars in reaction to the unusual positions he was taking on many issues.¹ His intellectual project must be understood in the background of the debates of this period. Thomas Aquinas was certainly the major thinker with whom he was sustaining an overall confrontation. More generally, Olivi's main drive was inspired by what he perceived as an abuse of Greek philosophy within theological issues, one of the results of which was, in his view, the unnecessary multiplication of intermediary instances between God and humans. For the same reason, he was also concerned with the philosophical tendencies of the Parisian masters of arts, whom he described as 'Averroists' and who, as recent scholarship has shown, were as much keen on Averroes as on the Neoplatonist tradition.²

Discussions on angels occupy a prominent part of Olivi's criticism. As his famous tract on 'Glancing through the Philosophers' books' remarks, the higher their object of study, the poorer the result that pagan and Arab philosophers could obtain. If their knowledge of corporeal beings can be partially accepted, their discourse on separate intelligences is wholly erroneous, 'because they discussed them as if they were some kind of gods, as one can clearly see from the book of Proclus and the *Liber de causis*, and from the books of Avicenna and Averroes and many others'.³ To Franciscan's eyes, these remains of polytheism would necessarily lead to attribute to creatures qualities that befit only God, such as creative power or unlimited cognition. In his view, such theological errors suffice to invalidate at once all endeavour to use pagan cosmology as a basis for angelological discussion. The reference to Proclus in such a context, whose *Elementatio theologicae* had been translated in 1268, is very revealing. Olivi may have had a first-hand knowledge of it and realized that in that work Proclus was indeed describing intelligences as deities. Another hypothesis could be that his source of information on the Neoplatonist religion was Thomas Aquinas's commentary on the *Liber de causis*.⁴ Methodically searching to identify the sources of the latter in the *Elementatio theologicae*, Aquinas's efforts were, on the contrary, aiming at safeguarding as much as possible the philosophers' description of the hierarchical structure of the universe, correcting it on the basis of the Pseudo-Dionysius in order to make it consonant with the Christian faith. As Aquinas makes clear in his introduction to the related and unfinished treatise *De substantiis separatis*, he intended to accept all of ancient knowledge on angels that was

¹ David Burr, 'The Persecution of Peter Olivi', *Transactions of the American Philosophical Society*, 66.5 (Philadelphia, 1976), is still the standard biographical approach. On Olivi's early years, see also my 'Olivi et les averroïstes', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53.1 (2006): 251–309.

² See for instance Dragos Calma and Emanuele Coccia, (eds.), *Les sectatores Averrois. Noétique et cosmologie aux XIIIe–XIVe siècles*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53.1/2 (2006): 132–342.

³ F. Delorme, 'Fr. Petri Ioannis tractatus de perlegendis philosophorum libris', *Antonianum*, 16 (1941) : 31–44, also p. 43. This text probably belongs to a very early stage in Olivi's career, around 1274–76.

⁴ Thomas de Aquino, *Super librum De causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey (Fribourg, 1954). See in particular lectio 3 and lectio 32.

concordant with faith, and reject only what was contrary to it.⁵ No other attempt at reconciling both traditions was pursued as conscientiously and exhaustively in the thirteenth century, and that was certainly not a secondary matter, for in Aquinas's cosmology and metaphysics, angels occupy a crucial place as warrants of world order and intelligibility.⁶

Taking a diametrically opposed stance, Peter John Olivi refused any identification between angels and intelligences. While he may appear isolated in explicitly holding such a radical view, Olivi was expressing concerns that were shared by a large section of the scholastic world. Thus, in the same period, the authoritarian answer of the bishop of Paris to the same question was also a clear negative. As Andrea Robiglio has remarked,⁷ one of the peculiarities of the 1277 condemnation lies in its emphasis on angels and separate substances or intelligences – the syllabus revealingly using the three terms alternatively.⁸ This semantic hesitation reveals to what extent bishop Tempier and his advisers perceived a dogmatical threat in this issue. While the works examined from the faculty of arts concerned only the philosophers' 'intelligences', Tempier must have felt that ascribing their characteristics and attributes to the Christian 'angels' could entail serious dangers for the faith. As they appeared in the lectures delivered at the arts faculty, most notably in Siger of Brabant's questions on the *Liber de causis*, these intelligences were invested with semi-divine qualities such as eternity, immutability, and actual infinity, which seemed to blur the gap between the divine and created orders. It is within that section of the syllabus that Thomas Aquinas's position on this matter was very possibly aimed, and quite rightly, since among all scholastic theologians, the Angelic doctor is certainly the one who most consistently tried to draw this identification to its ultimate consequences.

As Loris Sturlese has pointed out, Albert the Great took quite a different path.⁹ At the time of his first commentary on the *Ethics* (Cologne, ca. 1248–51), which inaugurates his project of making the whole of the Aristotelian corpus understandable to the Latin world, Albert pointed at a methodological disjuncture. The intelligences, he explained, can be understood in two ways: either from the viewpoint of the divine offices performed by the nine orders of angels, or according to the order of nature. A philosophical inquiry, such as was being performed there, could only be entitled to discuss them in the second way.¹⁰ This epistemological turn, based on the methodological distinction between the

⁵ Thomas de Aquino, *De substantiis separatis* (in *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. 40), (Rome: ad Sanctam Sabinam, 1968).

⁶ The latest treatment of Aquinas's angelology is provided by Tiziana Suárez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle* (Paris: Vrin, 2002) and *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome* (Paris: Vrin, 2002). See also Isabel Iribarren's contribution to the present volume.

⁷ Andrea A. Robiglio, 'Breaking the Great Chain of Being. A note on the Paris condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the proper subject of metaphysics', *Verbum. Analecta Neolatina* (Budapest), 6 (2004): 51–9. Also essential in that respect is Ruedi Imbach, 'Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43 (1996): 304–323.

⁸ David Piché (ed.), *La condamnation parisienne de 1277* (Paris: J. Vrin, 1999), pp. 100–104, art. 69–86.

⁹ Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del secolo XII* (Florence: Olschki, 1990), pp. 90–96.

¹⁰ Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel (Münster: Aschendorff, 1987), vol. 2, p. 446.

knowledge that can be obtained of celestial beings by natural reason and the one that is accessible through revelation, is indeed a major event in the history of Western thought. Still, the picture needs to be slightly revised.

As Adriano Oliva has recently shown, as he went to Cologne in 1248 to establish a new studium generale, with Thomas Aquinas serving as his assistant, Albert engaged simultaneously in the commentary of the Pseudo-Dionysian and the Aristotelian corpuses. His commentary on the *Celestial Hierarchy*, that was traditionally associated with an earlier parisian teaching, should also be postponed to that period¹¹. There, Albert is stating exactly the same point on the distinction between angels and intelligences, albeit from a theological perspective. In the first chapter, a preliminar question had specified that, if the hierarchical disposition of angels is the proper subject of that book, the science involved is part of theology and its inquiries governed by faith, not by the principles of natural reason.¹² Discussing how angels ‘illuminate’ humans, the Dominican master assures us that this is something the philosophers could easily solve. Taking the intelligences as motors of the stars would allow to posit different types of natural influences on sublunar realities. By contrast, the Christian theologian is not entitled to do so since, for him, angels cannot be formally associated with heavenly bodies. He should therefore consider their intellectual influence upon human minds only in as much as it is exerted in a voluntary way, while fulfilling a divinely ordered mission.¹³

In these remarks, Albert was criticising the conciliatory attitude of Philip the Chancellor, who was willing to associate the divine service performed by angels with the cosmological function of the intelligences.¹⁴ The impossibility of equating both kinds of intellectual beings has been henceforth constantly maintained by Albert, on the grounds of an incompatibility between their two functions. Much later, in the *De causis et processu universitatis* (1263), Albert blamed the Jewish philosophers for having confused ‘angels’ with ‘intelligences’.¹⁵ This work,

¹¹ Adriano Oliva, *Les débuts de l’enseignement de Thomas d’Aquin et sa conception de la sacra doctrina* (Paris: J. Vrin, 2006), p. 216-220.

¹² Albertus Magnus, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, ed. P. Simon et W. Kübel (Münster: Aschendorff 1993), p. 45: ‘Dicimus quod universalis habitus regens in omnibus theologicis est fides, quoniam in ea non possumus per principia rationis, sed per ea quae sunt supra rationem et naturam. Unde in haec doctrina quae pars theologiae est, fides est habitus regens, fides, dico, indistincta, quae est in credendo veritatem sacrae scripturae.’

¹³ Albertus Magnus, *Super Dionysium*, p. 67: ‘Dicimus quod secundum opinionem philosophorum facile esset respondere huic quaestioni. Ipsi enim ponunt intelligentias motores orbium et applicatos ad motum... Non autem possumus nos sic dicere, eo quod non ponimus angelos omnes coniunctos motui nec omnes movere orbis; et ideo oportet aliter dicere, scilicet quod angeli non illuminant animas nostras nisi missi ad nos.’

¹⁴ Albertus Magnus, *Super Dionysium*, p. 86: ‘Nos autem distinguimus ordines secundum officia, quibus obsequuntur deo. Unde si poneremus aliquos angelos in motu orbium servire Deo, sicut dixit Cancellarius Philippus et Hieronimus ... omnes essent de inferiori ordine, licet non possimus ponere sicut philosophi qui posuerunt eos coniunctos mobilibus ut formas.’ Philippus Cancellarius, *Summa de Bono*, ed. N. Wicki (Bern: Francke, 1985), contains the earliest major angelological treatise in the thirteenth century. On the gradual emergence of an interest on angels in the early scholastic period, see Marcia Colish, ‘Early Scholastic Angelology’, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 62 (1995): 80–109.

¹⁵ Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis*, p. 58, lines 19–29: ‘Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias

constructed as a paraphrase of the *Liber de causis*, was intended as a mere presentation of the ‘Peripatetician’ teachings (to which the *Liber de causis* would still belong, in Albert’s eyes). A theological discussion of angels would have been out of place there, but a few passing remarks show that the great Dominican scholar was drawing more than a methodological distinction between these two kinds of entities: while angels were described by the ancient theologians as capable of motion and of assuming a body, the Peripateticians’ intelligences were instead ‘abstracted from all difference in time and space’.¹⁶ Albert’s followers, such as Dietrich von Freiberg and Berthold von Moosburg, would argue more explicitly along these lines, within the context of an opposition between natural and divine providence.¹⁷ Thus, what had started as an epistemological distinction between different kinds of argument, followed by a separation between two kinds of celestial beings, was finally taking the form of a harmonious coexistence between the natural and supernatural orders of reality, each regulated by its own rules.

It may appear paradoxical to bring together Albert the Great and Peter John Olivi on such an issue, since they represent perhaps the most conflicting views of the relation between theology and philosophy in the thirteenth century. Nevertheless, both theologians were admittedly operating a similar distinction, if guided by diametrically opposite reasons. While the German Dominican school was disassociating angels and intelligences with the aim of preserving an autonomous realm for philosophy, the Languedoc Franciscan was seeking to disentangle the description of biblical angels from all concerns linked with the cosmological function of the separate intelligences. Their respective endeavours had indeed divergent purposes. If both of them were contented with safeguarding purely ‘theological’ angels, Olivi had no interest at all in the philosophical entities to which Albert would devote so much energy. Another common aspect uniting them is the importance both accorded to the Pseudo-Dionysius. Olivi was aware of the latter’s connection to Proclus, a connection that Aquinas had already pointed out. Therefore, if the Franciscan’s overall project can be described as aiming at a ‘deplatonisation of the world’,¹⁸ intending to reject all natural mediations between God and the human world, one of his most daring tasks would be to ‘deplatonise’ Dionysius himself.

The main locus is Olivi’s own commentary on the Celestial Hierarchy, of which only a long preliminary disputed question has been published by F. Delorme.¹⁹ This work occupies an important place in the young Franciscan’s career. It is indeed the only one that has been properly ‘published’ before his censure in 1283.

vocant angelos. Et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et ceteri philosophi iudaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus...’ See also pp. 191–192.

¹⁶ Albertus Magnus, *De causis*, p. 92, lines 24–36.

¹⁷ L. Sturlese, ‘Il “De animatione caeli” di Teodorico di Freiberg’, in R. Creyten and P. Künzle (ed.), *Xenia Medii Aevi Historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli OP* (Rome: Storia e Letteratura, 1978), pp. 174–247. Also Suárez-Nani, *Les anges et la philosophie*, pp. 143–171.

¹⁸ As Prof. Theo Kobusch kindly pointed out to me, it would be more accurate, but less elegant, to speak of a ‘de-neo-platonisation’, since Plato himself has little to do with it.

¹⁹ Peter John Olivi, *Quaestio de angelicis influentiis*, in Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme (Quaracchi: Coll. S. Bonaventura, 1934), pp. 363–412. I am currently preparing a critical edition of the whole commentary in collaboration, with Piroška Nagy. The *Lectura super librum de Hierarchia Angelica* (henceforth, *LSHA*) will be quoted below from its most reliable manuscript, Vatican, B.A.V., Urb. lat. MS 480.

The commentary is dedicated to his provincial minister who, as the preface states, had commissioned its writing. This local dignitary, Bermond d'Anduze, who disappears from the records after 1280, had been a strong support for Olivi during the previous years. He sensed that his protégé had important points to make on the understanding of the Pseudo-Dionysius, and encouraged him to do so. Various clues allow us to locate quite precisely the composition of this commentary during the summer lessons of 1280 within the Franciscan provincial studium in Montpellier.²⁰ Underpinning his work on the latest advances of scholarship, Olivi had at his disposal Robert Grosseteste's translation and was making abundant use of the commentary appended to it, mostly for its semantic and grammatical explanations of the Greek text. Before dealing with this commentary, it may be profitable to turn first to some other passages in which Olivi clarifies, in a shorter and sharper way, the guiding rule of his interpretation of the Celestial Hierarchy.

A few years before the composition of the commentary, some passing remarks show that he had already made a radical exegetical choice on his approach to the Pseudo-Dionysius. These comments appear in a series of disputed questions produced in Languedoc soon after the 1277 Paris condemnation. A number of these texts strongly attack the main tenets of Aquinas's angelology.²¹ Two issues in particular were subjected to intense criticism. In the first place, the lack of material composition in angels was in itself perceived as a dangerous position, since conceiving them as pure forms would make them closer to God than to the rest of creation. And since matter was, for Aquinas, the principle of individuation, this position entailed, as a consequence, that no individual angel could be identical to another, which meant that each angel had to be a species of its own – in Olivi's view a useless natural constraint imposed on God's unlimited creative power.

Another major bone of contention concerned angelic cognition. According to Aquinas and many other thirteenth-century theologians, this kind of cognition relies on innate ideas, 'connatural intelligible species' through which angels would obtain knowledge of all that they can know by nature. These innate ideas would also serve as criteria for the hierarchical distinction of purely intellectual beings. The higher the angels, the more universal and less numerous the ideas they would require.²² Olivi's theory of cognition rejects and literally reverses the main points of Aquinas's doctrine.²³ Denying the necessity of any kind of intermediary intelligible 'species' in human cognition, Olivi rejects it as well in the case of angels. On that particular issue, he is again dismantling an unwelcome dependence on a polytheist aspect of pagan philosophy. If intelligences are conceived as gods, their forms would be identical to their essence; a property that, for a Christian, could befit only God. Olivi then perspicaciously notes that for exactly the same reason Aquinas cannot allow himself to follow his sources thoroughly.²⁴ Going

²⁰ The chronology of Olivi's works has been exposed in my unpublished PhD thesis (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1999).

²¹ These texts have recently been analysed in great detail by Tiziana Suárez-Nani, 'Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 70 (2003): 233–316. On their dating, see my 'Olivi et les averroïstes', pp. 255–257.

²² Thomas de Aquino, *Summa theologiae (ST)*, Ia, q. 55 a. 2 and 3.

²³ Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle-Ages* (Cambridge: CUP, 1997); also Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age* (Paris: Vrin, 2003).

²⁴ Peter John Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. Bernhard Jansen (Quaracchi: Coll. S. Bonaventura, 1922–1926), 3 vols, (henceforth, *Summa*), vol. 1, q. 36, pp. 641–642.

back to the same issue while commenting on chapter 12 of the Celestial Hierarchy, he speaks of Aquinas as ‘following the philosophers’ theology’.²⁵ He is even more critical of the way in which his adversary pretends to agree, not only with the philosophers (in that case, the *Liber de causis*), but also with the Pseudo-Dionysius. As an answer, Olivi starts by stating that all that Dionysius had to say about angels refers only to their state of glory and, therefore, should not be used as a basis to describe their natural cognition.²⁶ The same remark occurs again in the course of a long question on free will. While arguing in favour of the use of discursive reason in angels, Olivi insists that they cannot instantly have actual knowledge of all the conclusions that can be drawn from first principles, but would have to acquire it by making the necessary logical inferences. If Dionysius appears to deny such use of reason in angels, this is because he was concerned only with their beatific vision.²⁷

These passing remarks are confirmed by an equally abrupt statement made in the opening remarks of the commentary on the Celestial Hierarchy. As usual in a scholastic prologue, the lecture starts by explaining the subject-matter, the form and the end of the commented book. The first of the questions is solved in one remarkable sentence: ‘Here, it is not dealt with the nature or the natural properties of angels, except maybe secondarily and for other reasons; instead, it is only dealt with the properties that the angelic orders have obtained through glory and consummated grace.’²⁸ Olivi, who did not consider theology as a science, did not put the question in the same terms as Albert had done. But the result was unequivocally the same: for Olivi too, the Celestial Hierarchy is distinctively a work of theology, not of natural philosophy. Its readers should not be fooled by its apparent proximity with pagan philosophy. Indeed, the ‘most Christian theologian’ was believed to be a direct disciple of saint Paul.²⁹ Like John the Evangelist, he had been educated in Greek philosophy and spoke the Platonists’ language.³⁰ Yet, after his conversion in Athens, he put this knowledge to use for a totally different purpose. In this light, an attempt to read into this theological text a philosophical

²⁵ *LSHA*, fol. 159va: ‘Quidam enim theologie philosophorum sequentes superserunt ex hoc argumentum quod angeli sint universales, et quod in superioribus species speciales sint universaliores quam in inferioribus, quia et essentias seu naturas ipsorum superiorum dicunt esse universaliores quam naturas inferiorum.’

²⁶ *Summa*, vol. 1, q. 34, p. 613: ‘in omnibus verbis Dionysii est regulariter advertendum quod semper loquitur de angelis et eorum cognitione, prout sunt beati.’

²⁷ *Summa*, vol. 2, q. 57, pp. 381–2: ‘Si autem aliquando a Dionysio videantur dici non habere intellectum discursivum, scias quod ipse fere semper loquitur de eis in quantum sunt beati videntes omnia per Verbum in Verbo.’

²⁸ *LSHA*, fol. 130rb, Prol.: ‘Quantum autem ad materiam, sciendum quod hic non agitur de naturis aut proprietatibus naturalibus angelorum, nisi forte aliquando ex consequenti et propter aliud, sed solum hic agitur de proprietatibus ordinum angelicorum quos per gloriam et consummatam gratiam sunt consecuti.’

²⁹ *LSHA*, fol. 143ra, cap. 4: ‘Dionysius qui fuit Pauli singularis discipulus.’

³⁰ Peter John Olivi, *Lectura super Iohannem*, Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. X dext. MS 8, fol. 6vb–7ra: ‘conformans se philosophie grecorum cuius et in quorum lingua hoc evangelium scribebat, utitur nominibus abstractis et sepe cum articulis in designationem precellentie et transcendentie divine. Quando enim Platonici volebant proprie exprimere et eius personas et in abstracto vel in neutro substantivo cum articulis distinctis dicebant "lo bonum", "lo ens", "la vita", et aliquando addebant ibi "per se" vel "super", dicendo "lo per se ens", "lo per se bonum" vel "lo superbonum ens" vel "super bonum" et huius modis loquendi multum utitur Dionysius in libris suis tamquam Grecus et in grecorum philosophorum sapientia enutritus.’

inquiry on the nature of celestial beings would amount to a total misunderstanding of this work.

The crux of the matter can now be stated clearly. In Olivi's view, the celestial hierarchy does not consist in a hierarchy of intellectual natures; it cannot be depicted as a ladder of spiritual beings, one more perfect than the next, that would somehow fill in the abyss separating God and humans. For Olivi, this gap is unsurmountable, and, on the contrary, should be widened as much as possible in order to safeguard both divine and human freedom. Faced with such a divide, angels would fall irrevocably on the side of the creatures. The hierarchy of which Dionysius is speaking, then, only consists in a hierarchy of 'consummated grace' accorded unequally between subjects sharing an equal dignity to receive it.

In the third chapter of the commentary a long discussion is devoted to the Dionysian definition of 'hierarchy' as consisting in 'order, science, operation and assimilation to godlikeness'. Discussing Grosseteste's and Hugh of Saint-Victor's discussion of the same issue, Olivi takes great care to explain that 'science' cannot be limited to the intellectual acts but has to involve as well the most sacred one which is the act of charity. For that purpose, he translates the initial terms 'science and operation' into the scholastic dyad of 'habitual disposition (*habitus*) and act'. This move allows him to advance, later on, his own definition of hierarchy as consisting of 'dispositions and acts of grace, and an order of dignity and primacy or subjection and inferiority, either connected to the dispositions and acts of grace or comprehended within them'.³¹ Such a definition would certainly prevent any possibility of reading the text on a noetical key.

Among the consequences of this interpretative choice, is the unusual position Olivi is compelled to take in his defence, on the strict equality of the human and the angelic souls. In this connection, a later question deals with the replacement of fallen angels by the elected. Inasmuch as their absolute beings are concerned, the intellectual part of the human soul (*mens humana*) is strictly equal to the angelic mind.³² On the basis of this identity, a limited number of humans is able to compensate for the number of fallen angels in the celestial court. The same position is defended in the course of the commentary, against Aquinas's distinction between the 'rational' nature of humans and the 'intellectual' nature of angels. Although such a distinction is indeed grounded on the text itself, Olivi insists that Dionysius is not talking here about the respective essences of humans and angels, but only of their hierarchical status. Furthermore, he opposes to this distinction the well-known promise that 'we will be like angels in heaven' (Mt. 22, 30),³³ understanding the comparative as a real sign of identity.

³¹ *LSHA*, fol. 145va, cap. 6: 'Sicut enim ex hiis que supra dicta sunt patet, ratio ierarchie consistit in habitibus et actibus gratie et in ordine dignitatis et presidentie vel subiectionis et subsistentie habitibus et actibus gratie connexa vel in illis comprehensa.' This definition encompasses both the celestial hierarchy, where the order of dignities is included in the acts and habits of grace, and the ecclesiastical hierarchy, where these terms are merely connected together.

³² *Summa*, vol. 1, q. 48, p. 759.

³³ *LSHA*, fol. 142va-b: 'Tertio forte dubitabit quis de hoc quod nos vocat rationales, angelos vero intellectuales ac si sint duo gradus essentielles entium gradatim ascendentium, sicut sunt esse et vivere. Ex quo quidam acceperunt quod intellectualite sit differentia specifica angeli, rationale vero sit differentia ipsius hominis... hic ad presens tamen dicere sufficiat quod ex verbis Dionysii hoc trahi non potest, quia ipse non curat hic loqui de diversitate essentiali hominum et angelorum, sed solum de diversitate status eorum ierarchici, quin potius ipse alibi vult quod salva tota specie

Another difficult task was to explain the unequal distribution of one and the same gift of divine grace, identical in substance. Speaking with extreme caution on a topic for which no experimental knowledge is available, Olivi suggests that this unique gift can be understood in a variety of ways.³⁴ In the same way as the human body is composed of a plurality of partial forms (rationes) that can be added or diminished without jeopardizing the unity of the whole, one act can be subdivided into a multiplicity of partial forms (rationes) closely linked with one another. Following that model, celestial hierarchies and orders would differ according to the number of partial forms they would receive from one and the same gift of grace.³⁵ Degrees within the angelic hierarchy would then only depend on this unequal distribution. The conclusion of such an argument leads once more to a total reversal of Aquinas's views. Instead of being defined by its most universal and simple character, the higher degrees of the beatific vision would be described as encompassing the immense variety of partial forms under which God can be perceived by the glorious minds.

A major theological concern underlies Olivi's position. Earlier in 1280, he had been working on another treatise that is unfortunately not extant. The treatise dealt with 'the superiority of Christ and his mother's soul over all the other ones'.³⁶ Some traces or implications of this discussion can be found elsewhere, in other surviving texts. The equality of human and angelic minds is advocated in order to conclude with the confirmation of an article of faith: 'Thus we believe that the soul of Christ is more noble than any angelic mind'.³⁷ The statement is as clear as it can be. The human soul of Christ, together with his mother's, occupies the first rank of the celestial court, higher than any angel.³⁸ According to some views, saint Francis already occupies the third rank, having taken the place left vacant by Lucifer.³⁹ The very possibility of this being so, required not only a natural equality

nostre nature, nos erimus aliquando intellectuales sicut nunc sunt ipsi, quod esse non posset si predicta sunt vera.' See also fol. 145va: 'Tenemus enim pro firmo et hoc ipsum auctor iste dicit libro de *Divinis Nominibus*, capitulo primo, confirmans hoc per verbum Christi dicentis Mt. 22, quod erimus 'sicut angeli Dei in celo'.'

³⁴ *LSHA*, fol. 146ra: 'Circa perscrutationem huius questionis et consimilium est cum multa sobrietate iudicii procedendum, quia circa archana supercelestium modicam aut nullam habemus experientiam... Occurrunt autem me modicitati ad presens duo modi satis, ut credo, probabiles... Primus igitur est quod, eisdem donis aliquo modo eisdem speciei existentibus in omnibus ordinibus et ierarchiis, possint plures rationes ad invicem modo aliquo specie differentes in predictis donis multiformiter comprehendi, ex quarum diversitate et mutua preeminencia formalis diversitas ierarchiarum et ordinum statuatur.'

³⁵ *LSHA*, fol. 146vb: 'ponit modus iste quod in superioribus ordinis et ierarchiis, caritas et sapientia et consimilia dona, plures et eminentiores rationes amoris et sapientie in se habeant quam in inferioribus, sicut scientia magistri plures habet in se rationes scientiales eiusdem scientie quam habeat scientia discipuli sui, et pro tanto modus iste ponit ierarchias differre per rationes donorum varias et inter se specie differentes, quia licet habitus totalis ipsorum donorum sunt idem specie iuxta modum superius prescriptum, nihilominus habent inter se plures rationes partiales ab invicem specie differentes.'

³⁶ See my 'Les œuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution', *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998): 370–1.

³⁷ *Summa*, q. 48, p. 759: 'Unde et animam Christi quoad omnia credimus nobiliorem omni mente angelica.'

³⁸ *LSHA*, fol. 145vb: 'Certa fide tenemus scilicet quod Christus in quantum homo et eius mater, qui utique sunt eiusdem speciei nobiscum, sunt in gradu ierarchico transcendente omnes ierarchas et ordines angelorum et hominum beatorum.'

³⁹ *Summa*, vol. 1, q. 47, p. 753.

of all intellects, but, even more, an ascription of the principle of hierarchisation to the sole realm of grace.

The same demands of faith are at the center of the main issue under discussion in the long preliminary question which had been disputed shortly before the commentary. Here, in a rather solemn way, Olivi announces that he parts with ‘the common opinion of modern doctors’ who refuse to admit that any angel could contribute directly to the substantial glory of an inferior one, but would only play an indirect role in it.⁴⁰ This general agreement had resulted from the condemnation of 1241, which strongly emphasized the personal and direct character of the beatific vision.⁴¹ Olivi felt it was possible to follow a different path, treating the common opinion with the respect due to no more than a fallible human opinion.⁴² The possibility of an active part played by a superior angel in the beatific vision of an inferior one is argued in a complex and subtle way. One of Olivi’s crucial arguments runs as follows. As he sees God, the angel, in all his intellectual clarity, becomes his mirror and his expressive image, in such a manner that the lower angels, by seeing him, see reflected in him a vision of God to which they do not have a direct access.⁴³ Such a vision, reflected on the superior angels, certainly adds something to the substantial glory of the lower ones, allowing to their more limited capacities an augmentation of beatitude that they could not have obtained by themselves.⁴⁴

The key to this innovation rests again on the same move, which anchors the celestial hierarchy on the created human soul of Christ. Having been so closely united to God, Christ’s soul enjoys his vision in an incomparable way. Its ascent to the top of the celestial court certainly gave angels a new and higher taste of the divinity.⁴⁵ In other words, the event of the Passion did affect the unchanging history of these eviternal beings. Likewise, one can deduce that the ascent of Francis must have had a similar effect. There seems to be no objection to the

⁴⁰ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*: ‘est hodie modernorum doctorum communis opinio quod nullus angelus illuminat inferiorem angelum in hiis que spectant ad eorum gloriam substantialem.’

⁴¹ M.-D. Chenu, ‘Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle’, in *Mélanges A. Pelzer* (Louvain, 1947), p. 159–181, reprinted in *La Théologie au douzième siècle* (Paris: J. Vrin, 1976).

⁴² F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*: ‘Licet enim cum reverencia sit tractandus pro eo quod est omnium doctorum huius temporis, nisi tamen prius indubitabili fide claresceret, quod est de mente et substantia catholice fidei, non est ei tamquam catholice fidei adherendum, sed solum tamquam humane opinioni modernorum doctorum.’ This criticism is been aimed specifically at Thomas Aquinas, *ST*, Ia q. 106 a. 1 ad 1. Nevertheless, all ‘modern’ doctors, including Alexander of Hales and Bonaventure, are being criticised.

⁴³ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*, pp. 372–373: ‘Constat enim quod illa intellectualis et habitualis claritas et illa actualis visio, qua superior angelus videt Deum, est Dei speculum et imago expressissima et suo obiecto, scilicet Deo, immediatissima et coniunctissima et totaliter in eum tamquam in suum intimum obiectum ordinata et relata, in tantum quod nullus posset videre actum illius visionis quin eo ipso aliquo modo videret Deum prout est eius obiectum... [angelus inferior] videt enim Deum prout est obiectum gloriae superiorum ordinum et prout in eo refulget et repraesentatur.’ It should be noted that Olivi had a strong taste for mirrors. See also *Summa*, vol. 3, q. 73, p. 67: ‘Post hoc attende de reflexione aspectus a speculis, quod est praemissis admirabilis, unde et specula in nostro vulgari vocamus miracula et speculari in eis vocamus mirari.’

⁴⁴ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*, p. 367.

⁴⁵ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*, p. 373: ‘Hoc autem evidenter patet consideranti quid gloriae provenit angelis ex gloria animae Christi a tempore incarnationis Verbi et citra...’

possibility that the substantial glory of the blessed would increase constantly as new elects take their place within the celestial court.⁴⁶ These thoughts gradually lead us to the core of what Olivi was attempting to convey in his re-interpretation of the Pseudo-Dionysian corpus. Against the Neoplatonist view of the intelligences as mediating instances, Olivi insists on the sole mediation of Christ between the believer and the creator. The opening lines of the Celestial Hierarchy already gives Olivi the occasion to comment on that role.⁴⁷ This theme constitutes indeed the center of gravity of the whole commentary. The true meaning of the shift Olivi is operating in his interpretation of the celestial hierarchy lies in this defence of the exclusivity of the Christic mediation. Beyond this Christological emphasis, one can also sense the importance of the historical dimension that is being introduced here. The dynamic conception of the diffusion of beatific vision among the elect and the angels in their state of glory can be read as an indicator that, in Olivi's view, eternity is not an immutable state⁴⁸ but rather the continuation of an history of grace, in which the Incarnation marks the central event. And since even the superior angels delight in perceiving God's reflections in the lower ones,⁴⁹ this continuous reverberation of the divine light could be compared to the entropy of a thermodynamic system tending towards its infinite source of energy.

We have been insisting so far on the originality and main peculiarities of Olivi's approach, which distance him from any other contemporary theologian. However, it is necessary to acknowledge a major source of inspiration in Bonaventure's angelology.⁵⁰ On many issues, Olivi appears to be taking a step further with respect to some tendencies already present in his master's writings. For instance, Bonaventure was not prepared to accept a total equality in dignity between the human mind and the angelic one, still accepting a natural basis as explanation for the angelic hierarchy. It can be argued that Olivi was following the path traced in the *Collationes in Hexaameron* (1273), which made a strong impression on the young Franciscan student. In this work, Bonaventure advises to interpret all instances of 'emanations', 'rivers' or 'fountains' found in the Scriptures as referring to the sole flows of grace.⁵¹ This is rigorously what Olivi did in his reading of the Pseudo-Dionysius.

⁴⁶ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*, p. 405: 'Forte dicitur quod secundum hoc continue cresceret substantialis gloria beatorum, quia in nova glorificatione cuiuslibet animae de novo introeuntis caelos cresceret gloria eorum, saltem in glorificatione illarum quae ad superiores ordines assumuntur...'

⁴⁷ *LSHA*, fol. 131ra: 'Ex prima enim propositione qua dicitur quod omnis perfecta illuminatio a Deo in nos descendit et sic per consequens in Deum nos reducit sequitur quod si nos volumus illuminari ad contemplandum supercelestia, quod debemus invocare Christum qui est ipsa veritas et essentialius fontani ac paterni luminis et quo omnis humana illuminatio procedit, et per quam tamquam per nostrum mediatorem ad patrem qui est fons luminis nos reducimur. Hinc igitur est quod ante primam conclusionem, istam primo interponit, dans in hoc ipso nobis exemplum inchoandi nostras inquisitiones et studia ab oratione et a Christi invocata intermediatione.'

⁴⁸ *Summa*, vol. 3, q. 75, p. 144.

⁴⁹ F. Delorme (ed.), *De angelicis influentiis*, p. 406.

⁵⁰ Jacques Guy Bougerol, 'Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite' in *idem.*, *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum, 1989), pp. 33-123. Also Barbara Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe, Letture di angelologia*, (Naples: Bibliopolis, 1995).

⁵¹ Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, 3, 16 (Quaracchi : Coll. S. Bonaventura, 1891, *Opera omnia*, vol. 5), p. 346: 'Unde ubicumque in Scripturis fit mentio de emanationibus, de fluminibus paradisi, de scaturiginibus fontium, ad hunc [sc. multitudinem gratiarum] referuntur.'

Going back to our initial confrontation with Albert the Great, a first conclusion can be drawn on an epistemological level. The core of Olivi's view lies in a distinction, not between fields of inquiry, but rather between orders of reality. The disassociation he propounds here between the orders of grace and nature is a striking feature of his thought that deserves to be presented parallel to Albert's disjunction. Olivi makes a strong point on this same issue in the first question of *De novissimis*. Among the arguments advanced to prove that happiness can be obtained without the vision of God, one presents a clear Neoplatonist stamp. It states that the return (*reditus*) of all beings to God has to conform itself to the order of their procession from God (*exitus*). Therefore, angels, who normally play the role of intermediaries in the procession of creatures from God, should fulfill a similar function in their final return.⁵² Although Olivi's rejection of this argument goes without major difficulties, it does allow him to make a remarkable statement. It does not suffice to stress that angels are not in any way intermediaries in God's creative action. More importantly, Olivi wants to emphasize that, since the final return to God belongs to the supernatural, it does not need to mirror the natural process of production of things. The only supernatural symmetry there is between the two lies in the fact that creation is the act of God alone, just as the final beatitude concerns God's vision alone.⁵³ A third remark hammers this point in by recalling that the order of grace does not necessarily follow that of nature. On the contrary, if it allows for a greater manifestation of the grace of the benefactor, the last in the hierarchy can become first and vice versa.

On the other hand, the comparison with Albert the Great serves to acknowledge an apparent disregard on the part of Olivi. While the Dominican distinguishes and articulates two levels of reality, the Franciscan does not seem to have had any qualms at leaving aside the whole natural science of the heavens. However, it would be rash to assert that the price for Olivi's radical theological interpretation of the Celestial Hierarchy is a necessary neglect of all cosmology. In order to make sense of his attitude, his own peculiar strategies on strictly philosophical issues have to be recalled. As he often stated, his principal aim was to question the received Aristotelian science, if only to show that the books of the ancient philosophers could not be treated as infallible sources of knowledge. Following Siger of Brabant, he insisted that philosophy could not be contented with arguments drawn merely from authority.⁵⁴ In Olivi's view, many of Aristotle's statements have not been sufficiently proven and should not be revered as first

⁵² Peter John Olivi, *Quaestiones de novissimis*, ed. P. Maranesi (Grottaferrata: Coll. S. Bonaventura, 2004), p. 91: 'Item, ordo finalis reductionis omnium in Deum debet conformari ordini primordiali exitus rerum a Deo, ergo sicut in exitu sunt angeli ordinati tamquam intermedii inter nos et Deum, sic debet esse et in finali redditu.'

⁵³ Peter John Olivi, *Quaestiones de novissimis*, p. 93: 'Secundo dicendum quod pro quanto finalis reductio est supernaturalis, non debet coaequari naturali ordine exitus rerum, sed solum eius supernaturali ordini in quantum est supernaturalis. Et hoc modo invenitur ibi coaequatio, quia sicut creatio est a solo Deo, sic et finalis beatificatio est a solo ipso et in ipso. Tertio dicendum est quod ordo gratie non necessario nec semper sequitur ordinem nature, quin potius aliquando ut gratia largitoris magis appareat...'

⁵⁴ See David Burr, 'Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers', *Franciscan Studies*, 31 (1971): 41–71; also François-Xavier Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle* (Fribourg: Editions Universitaires, 1995), pp. 132–135; Sylvain Piron, 'Olivi et les averroïstes', pp. 260–265.

principles.⁵⁵ The main grounds on which he tried to prove Aristotle wrong was the definition of the categories and issues related to physics, especially concerning movement.

In what has been preserved of his writings, little attention is given to cosmological issues. But the little there is shows that Olivi intended to maintain, on this topic as well, the usual defying attitude. For instance, he was prepared to defend the opinion that the matter of all material beings belongs to the same species, unconcerned about Aristotle's opposing view that the incorruptible matter of the heavens belongs to a different kind from the corruptible one.⁵⁶ In the same vein, the *De novissimis* contains a long and imaginative discussion of the possibilities of sensorial bliss in the heavens, admitting that they could be 'the vehicle and medium of the most noble melodies, sweet-smelling fragrances and the most pleasing flavours'.⁵⁷ This digression ends with a severe note, recalling that it is not the task of theology to dwell on such topics. The whole discussion was in fact meant to respond to the opinion of philosophers who ground their science on sensorial experience and deny other possibilities for insufficient reasons.⁵⁸ In the end, such an attitude opened the way, on purely theological grounds, for a non-Aristotelian cosmology - if not ever materializing in a serious attempt to fulfill such a programme.

But if Olivi's angelology leaves very little for cosmology, it brings forwards important discussions on a different field. As was made clear, with him angels become more akin to humans than they do with most theologians. Thus, an inquiry into their properties and actions could serve as a test-case for the discussion of anthropological issues on the idealized conditions that non-corporeal natures allow. And since the main activity of the beatified angels and the elect consists in sharing their love of God and expressing their mutual love, these theological texts convey important reflections on human love as well. The initial question *De novissimis*, on supernatural beatitude, thus attempts to argue from human experience in this world in order to conjecture on what awaits the blessed. This kind of argument is extensively used by Olivi, notably in order to show that 'love' and 'vision' are

⁵⁵ Peter John Olivi, 'Epistola ad fratrem R.', ed. S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 56: 'In talibus autem recitationibus hoc super omnia intendebam quod non nimis secure inhereret homo dictis Aristotelis quasi principiis inerrabilibus, sed potius averteret quod in rebus difficillimis nimisque perplexis, sine omni ratione et contrarietatum discussione plura dixit, que hodie tanquam prima principia, immo tanquam vera fides tenentur.'

⁵⁶ *Summa*, vol. 1, q. 48: 'tota materia corporalis omnium corporum est secundum se eadem specie... Et sic dicunt aliqui de perspicuitate caeli et aeris; non enim curant isti de positione Aristotelis quae dicit quod caelum tanquam incorruptibile non habet aliquod unum genus cum elementis corruptibilibus.'

⁵⁷ Peter John Olivi, *De novissimis*, pp. 107–112. Also p. 108: 'nobilitatis est eis quod possint esse veicula et subiecta nobilissimarum melodiarum et odoriferarum fragrantium et suavissimorum saporum.'

⁵⁸ Peter John Olivi, *De novissimis*, p. 112: 'horum profundior et prolixior pertractatio non est sic theologico negotio necessaria ut in ea debeamus diutius occupari'; p. 108: 'Si enim dicas quod hoc non possit esse nisi in elementaribus aut in mixtis ex quatuor elementis, dicetur tibi quod probes et cogaris fateri non habere aliam rationem nisi quod nondum es hox expertus nisi in corporibus inferius quod palpasti. Unde nec philosophi huius mundi ad hoc aliam afferunt rationem et ideo supponunt hoc tanquam principium experimento probatum, et ecce optimam rationem philosophorum, dicunt enim, non sumus aliter experti, ergo non est nec potest aliter esse, ac si omne quod est et esse potest, sit subiectum sensuali experientie ipsorum.'

necessarily connected. Since ‘all perfect friend wants to see his higher friend, at least from time to time’, he says, ‘the desire of vision belongs to the definition of friendship, at least the perfect one.’⁵⁹ The other major disputed question in that series deals with the mutual love of the elect, as it attempts to define whether one loves his superior in the celestial court more than oneself.⁶⁰ Olivi was certainly not the first one to raise this topic; Bonaventure for one had already provided a lengthy and subtle discussion on the various ways in which one could either prefer oneself, his superior or his inferior.⁶¹ From the variety of arguments advanced to show the superiority of the love of others (‘social love’) over self-love, Olivi points at the instinct of being ready to die rather than being deprived of the society of the loved ones.⁶² The importance given to this ‘social love’, which expresses the collective dimension of the eternal bliss, is also reflected in the ideal of a ‘pacific society’ that friars minors strive to establish already on earth, and that was expected, in the Joachite program Olivi was sharing, to reign in the third and last period of church history.⁶³

The discussion of angelic language in the commentary on the Celestial Hierarchy is also marked by such an emphasis. The Franciscan was not satisfied with a mere discussion of the possible modalities of angelic speech, as most of his colleagues did, and sometimes at great length. He also took into account the content of linguistic experiences such as sharing their mutual love. The discussion then moves on from the issue of language to that of a perfect communication that would allow the expression of the most intimate secrets:

This society of friends requires mutual company, and a mutual enjoyment of each other that will never be perfect unless they can see their interior faces, and experimentally taste their interior loves, and unless they intimately embrace each other in the most spiritual embraces of each other’s hearts⁶⁴.

Remarkably, such an ideal serves as a yardstick for the communication between earthly lovers as well:

⁵⁹ Peter John Olivi, *De novissimis*, p. 74: ‘Omnis enim perfectus amicus summum amicum suum desiderat videre, saltem aliquando; et precipue illum quem super se et super omnia amat ... Talis amicus non potest beatificari seu quietari nisi prout habeat quod super omnia amat, scilicet visibili presentia et societate tanti amati perfrui. ... Ergo omnino de ratione amicitie saltem perfecte est desiderium visionis.’

⁶⁰ See the important discussion of this text in Alain Boureau, *La religion de l'état. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval* (Paris: Belles-Lettres, 2006).

⁶¹ Bonaventure, *In II Sent* (Quaracchi: Coll. S. Bonaventura, 1885, *Opera omnia*, vol. 2), d. 3 a. 3 q. 2, pp. 127-128.

⁶² Peter John Olivi, *De novissimis*, p. 133: ‘Preterea, etiam in vita ista videmus quod tanto amore amicitie quis afficitur ad filium vel patrem vel fratrem vel sponsam vel socium, quod libentissime se exponit morti pro eius; et est sibi summa mors vivere sine ipsis; et multis videtur quod tantum vellent non esse quam in eternum vivere sine omni amicabile societate. Ergo talis amor socialis videtur se habere ad amorem sui solius fere sicut se habet forma ad materiam.’

⁶³ See David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).

⁶⁴ Peter John Olivi, ‘Quaestio de locutionibus angelorum’, ed. S. Piron, in *Oliviana*, 1 (2003), URL = <http://www.oliviana.org>: ‘perfecta societas amicorum requirit mutuam convictum et mutuam sui ipsorum fruicionem que perfecte nunquam erit nisi visibiliter videant suas facies interiores et nisi experimentaliter gustent suos interiores amores et nisi per intellectualissimas adhesiones utriusque corda se intime amplexentur.’

OLIVI ET LES AVERROÏSTES

It is clear that it belongs to the nature of perfect friendship to enter into communion and be intimately united with what one loves above all in one's friend, that is, the heart and love of this friend. Accordingly, we see among ourselves that lovers try, as much as they can, to pour their heart or the interior of their heart into their friend's heart, and vice versa. And because, while they are down here [in this world], they cannot achieve it perfectly, they practice it through the mediation of their body, as much as they can⁶⁵.

⁶⁵ Peter John Olivi, 'Quaestio de locutionibus': 'constat hoc esse de natura perfecte amicitie posse, scilicet intimari et intime iungi ei quod in amico pre ceteris amat, hoc autem est cor et amor sui amici. Unde et in nobis videmus quod amantes quantum possunt, gestiunt suum cor seu viscera sui cordis refundere in cor amici et e converso, et quia dum hic sunt, non possunt hoc ad plenum, faciunt hoc per corpus intermedium prout possunt.'

VI

Petrus Ioannis Olivi quaestio de locutionibus angelorum*

(novembre 2003)

La question sur le langage angélique que soulève Olivi à la fin du septième chapitre de son commentaire sur la *Hiérarchie angélique* du pseudo-Denys (Montpellier, 1280) excède largement son objet. De fait, dans les *quaestiones de novissimis*, Olivi se réfère par la suite à ce texte comme à la [*questio*] de *locutionibus angelorum et de mutua unione suorum cordium*¹. De façon relativement inhabituelle, le traitement du problème classique des modalités de la locution angélique² n'est pas séparé d'une réflexion sur le contenu des paroles échangées. Ce que les anges ont à se dire les uns aux autres, outre chanter les louanges de Dieu, peut-il passer par des mots ? L'amitié parfaite, qui fonde la société angélique, réclame la possibilité d'une communication intégrale. Les amis doivent pouvoir « unir leur cœurs », comme le dit la formulation précédente, il faut qu'ils puissent « voir de façon visible leurs visages intérieurs, goûter par expérience leurs amours intérieurs », et que « leurs cœurs puissent s'embrasser mutuellement par les adhésions plus intellectuelles ». Mais cette communication ne peut être pure transparence. La liberté du locuteur réclame de son côté qu'il puisse se fermer au regard d'autrui et garder le secret.

Afin de tenir cette double nécessité, la question procède par une confrontation entre deux positions extrêmes. D'un côté, l'idée que le langage angélique pourrait se réduire à une orientation volontaire d'un concept vers autrui (position en laquelle on reconnaît celle de Thomas d'Aquin³) soulève une série d'objections. L'autre branche de l'alternative, qui voudrait que les anges ne communiquent que par des signes extérieurs, n'est pas non plus recevable : s'y oppose notamment ce besoin d'ouverture à l'autre et de déversement mutuels des cœurs. Il faut donc admettre, simultanément, ces deux types de communication et c'est pourquoi l'intitulé de la question fait bien référence à une pluralité de moyens d'expression.

* [Initialement paru in *Oliviana*, 1, 2003 - <http://oliviana.revues.org/index27.html>]

¹ Vatican, B.A.V., vat. lat. 4986, fol. 127v.

² Cf. Tiziana Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, 2002.

³ Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, IX, 4, Summa theologiae, Ia pars, q. 107, art. 1.

La réponse générale vient ensuite exposer les modalités de chacun de ces deux types de locution. Afin de rendre compte d'une communication qui serait à la fois parfaite et volontaire, il est nécessaire de penser une capacité des anges à se rendre, à leur guise, opaques ou transparents aux regards des autres. Le modèle qui est proposé est celui des mouvements du cœur humain, qui tantôt s'ouvre à ses amis, tantôt se rétracte face à ses ennemis. Ces mouvements virtuels, décrits comme des extensions et applications des puissances de l'ange, peuvent atteindre leur objet sans émission d'aucune substance ni production d'espèces intermédiaires. A ce sujet, une discussion incidente vient répéter sur ce terrain les critiques qu'Olivi adresse plus généralement aux théories « perspectivistes » de la vision qui postulent l'existence d'espèces intermédiaires entre l'objet et l'œil⁴.

La dernière partie du texte expose les modalités de la communication par signes. En dépit de sa simplicité, l'ange peut être conçu comme doté de degrés intérieurs et extérieurs. De la sorte, ses pensées intérieures peuvent se traduire par des mouvements exprimés en sa partie extérieure. Plutôt que de chercher à préciser la nature de tels signes, la suite de la discussion s'attache au problème de la spatialité de cette communication. Pour expliquer comment la parole d'un ange peut attirer l'attention d'un interlocuteur qui ne serait pas tourné vers lui, Olivi fait appel à une idée d'attention latente (*occulta conversio*), comparable à un champ de vision (*aspectus generalis*), que la seule perception d'un signe suffit à mettre en éveil. La distance peut être un empêchement à la propagation de ces paroles. Les anges peuvent ainsi choisir le rayon de leurs auditeurs, en produisant des signes plus ou moins puissants. Ils peuvent même restreindre à leur guise le champ d'émission de leur voix, en créant en eux-mêmes des obstacles à la diffusion de ces signes, comparables aux obstacles que rencontre la propagation du son.

Dans ces passages, comme dans l'ensemble du texte, la communication des anges entre eux est constamment pensée par comparaison et analogie avec l'expérience humaine. A tel point que, par une identification saisissante, l'auteur se laisse à parler de « l'ange à qui nous voulons parler » (§ 4)⁵. Ce raccourci illustre la véritable portée de cette question. A l'occasion de cette reconstitution hypothétique de la parole angélique, il s'agit surtout d'exposer un modèle de communication idéale qui doit aussi bien permettre l'échange sans limite que le maintien du secret, et dont le terme de référence dans le monde humain, de façon très remarquable, n'est pas la perfection de la compréhension intellectuelle, mais la pleine communication des amants « qui s'efforcent, autant qu'ils le peuvent, de répandre leur cœur et les entrailles de leur cœur dans celui de leur ami, et réciproquement. Et puisque, tant qu'ils sont ici, ils ne peuvent le faire pleinement, ils le font par l'intermédiaire du corps, comme ils le peuvent » (§ 9).

L'édition a été menée à partir des quatre manuscrits subsistants : Basel, Univ. Bibl., A. VI. 24 (sigle B) ; Madrid, Bibl. Naz., cod. 75 (M) ; Vatican, B.A.V., Vat. lat. 899 (V) ; B.A.V., Urb. lat. 480 (U). Ces témoins appartiennent tous à une même famille qui paraît fort stable, et dont le meilleur représentant est sans conteste le témoin U. Ce manuscrit de la fin du XIIIe siècle, probablement copié dans un *studium* du sud de la France, par un étudiant dont la graphie trahit une origine anglaise, ou du moins une période de formation en Angleterre, contient une

⁴ Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988, p. 39-54.

⁵ Je dois cette remarque à Ruedi Imbach.

remarquable collection d'écrits oliviens, accompagnés de textes de Bonaventure et d'Hugues de Digne⁶. Pour chacun des textes concernés, il offre de très loin le meilleur texte, et c'est également le cas pour le commentaire de la Hiérarchie céleste⁷. L'édition qui suit a donc pu se contenter de le reproduire fidèlement, en indiquant toutes les variantes rencontrées dans les autres témoins. Il a seulement été besoin de corriger une courte omission par homéotéleute.

Petri Ioannis Olivi, Lectura super librum De angelica hierarchia, cap. 7, q. 7-8.

<Questio 7>

[1] Septimo queritur de hoc quod dicit, quod quidam angelorum resonant et reclamant ad alios dei laudes, an scilicet in angelis sit locucio, et an talis que realiter differat a re que per locucionem innotescit, scilicet ab [M 224vb] interno conceptu vel affectu ipsius loquentis, et an sit talis quod aliquando sit ut ita dicam alciior, aliquando demissior⁸, sicut videmus quod⁹ nostra vox [B 243v] aliquando est ita alta quod potest audiri de longe et a pluribus simul, aliquando vero ita demissa quod non potest audiri nisi valde de prope et a solo uno, utpote cum loquimur alicui ad aurem.

<Première position, de Thomas d'Aquin, et arguments en sens contraire>

[2] Respondeo quod circa hoc diversi diversa dixerunt, omnes tamen catholici in hoc consentiunt quod angeli pro voto sibi invicem possint exprimere et exprimant suos internos cogitatus. Quidam tamen volunt quod hoc fiat solum per quandam spiritualem protensionem¹⁰ seu ordinationem proprii conceptus ad alterum.

[3] Sed contra hoc multipliciter arguitur. Primo quia hoc non est aliud quam rem aliquam aspectui alterius presentialiter exhibere. Nemo autem dicit¹¹ quod si lapidem quem teneo in sinu [U 154ra] vel in bursa, alterius oculis nude et aperte offeram, quod hoc facere sit loqui illi.

[4] Secundo quia dicere quod angelus aliter ad alterum sua interiora significare non possit est contra libertatem ipsius. Maior enim libertas est si possunt¹² illud per se seu secundum se alterius aspectui presentare, et si illud tenendo secundum se clausum per aliqua signa forinseca possint illud alteri significare.

⁶ On attend de lire une étude d'ensemble de ce manuscrit dans la thèse de Damien Ruiz, en voie d'achèvement.

⁷ Je prépare une édition complète de cet œuvre, en collaboration avec Piroska Nagy.

⁸ demissior] dimissior, B

⁹ quod] om. M

¹⁰ protensionem] protentionem, V

¹¹ dicit]dicit, V

¹² possunt] possint, M

[5] Tercio quia detur quod angelus cui loqui volumus sit¹³ totus ad alia attentissime conversus, ac per consequens et¹⁴ ab angelo sibi offerente suum cogitatum sit totus aversus¹⁵, tunc per illam oblacionem nullo modo ut videtur excitabitur ut ab illis [V 56vb] aliis ad que erat attentus ad hanc oblacionem contuendam conver/tatur [M 225ra], nisi forte dicatur quod ex hac oblacione aliquid necessario imprimitur alteri per quod convertitur aut excitatur. Sed contra hoc est quia nihil generatur ab obiecto in potentiam alterius nisi saltem aspectus illius potentie sit ad illud obiectum intencionaliter conversus.

[6] Quarto quia ipse cogitatus non est mobilis aut separabilis seu egressibilis ab intimo cordis¹⁶ ipsius cogitantis, nec potest proprie ad aliud tendere, nisi ad suum obiectum ad quod est semper totaliter ordinatus, et in tantum quod si potentia cuius est ille actus relicto illo obiecto ad aliud se convertat, statim esse desinit ille actus. Ergo nisi detur aliquid aliud per quod aspectus alterius¹⁷ angeli possit penetrare et perducere usque ad intimum cordis ubi permanet ille cogitatus, non videtur quod poterit illum videre plus quam antea videbat¹⁸. Ymmo erit sibi ita absconsus sicut et prius.

<Deuxième position et arguments contraires>

[7] Alii sunt qui volunt quod nullo modo possit angelus suum cogitatum alteri detegere, offerendo illum presencialiter aspectui illius, set volunt quod solum possit illum alteri revelare per aliqua signa que de se sint nociora¹⁹ et presencialiora aspectui alterius, quam sit cogitatus ipsius loquentis per illa signa.

[8] Sed et isti preiudicant libertati angelorum loquentium, et naturali desiderio perfecte se coamantium, et eorum perfecte et iocunde societati, et utriusque intellectuali claritati.

[9] Libertati quidem loquentis²⁰, quia longe liberius est posse utrumque predictorum quam alterum solum, nec minoris libertatis est²¹ sua interiora posse alteri presencialiter aperire, quam posse ea claudere sibi²².

[10] Naturali vero [M 225rb] desiderio se coamantium quia constat [B 244r] hoc esse de natura perfecte amicicie posse, scilicet intimari et intime iungi ei quod in amico pre ceteris amat, hoc autem est cor et amor sui amici. Unde et²³ in nobis videmus²⁴ quod amantes quantum possunt, gestiunt suum cor seu viscera sui cordis refundere in cor amici et econverso, et quia dum hic sunt, non possunt hoc ad plenum, faciunt hoc per corpus intermedium prout possunt.

¹³ sit] om. M

¹⁴ et] om. V

¹⁵ aversus] adversus, V

¹⁶ cordis] corde, BV

¹⁷ alterius] alteri, V

¹⁸ videbat] videbat ibi, B

¹⁹ nociora] mociora, MV

²⁰ loquentis] loquens, M

²¹ est] om. M

²² sibi] illi, B

²³ et] om. V

²⁴ videmus] vidimus, B

[11] Perfecte etiam societati quia perfecta societas amicorum requirit mutuum convictum et mutuam sui ipsorum fruicionem²⁵ que perfecte nunquam [V 57ra] erit nisi visibiliter videant suas facies interiores et nisi experimentaliter gustent suos interiores amores et nisi per intellectualissimas adhesiones utriusque corda se intime amplexentur.

[12] Preiudicat etiam eorum intellectuali claritati, de cuius quidem perfeccione est quod non solum possint²⁶ sua obiecta nobilia apprehendere in eorum absentia per simplicem opinionem aut credulitatem²⁷ aut per aliquam certitudinem collectam ex causis vel effectibus vel ex concomittantibus illorum obiectorum, sed etiam possint visibiliter et presencialiter defigi in eis. Sed si angeli suos internos cogitatus et affectus non possint²⁸ sibi invicem offerre et apperire, nisi solum per quedam signa quasi forinseca illis secundum [U 154rb] se manentibus absconsis et clausis, predicta perfeccio quoad tam nobilissima obiecta tollitur eis.

<Réponse >

[13] Videtur igitur quod utrumque sit dandum²⁹, et hoc quidem credo. Sed utriusque modum explicare proprie et ad plenum est nobis impossibile cum transcendant intelligentiam nostram, nec³⁰ cadant [M 225va] sub experientia nostra. Manuduci tamen possumus ad illorum aliqualem³¹ intelligentiam per aliqua³² que hic apud nos experimur.

[14] Nam ad primum iuvat consideracio perspicui et opaci seu pervii et inpervii. Videmus enim quod profunda aliquorum corporum³³ secundum unam sui dispositionem sunt pervia nostris sensibus et eorum aspectibus, secundum vero eorum dispositionem contrariam sunt inpervia ita quod ultra exteriorem ipsorum superficiem non potest acies nostri aspectus penetrare, ac per consequens nec aliquid quod sit infra ipsum videre. Licet autem in substanciis intellectualibus non sit corporaliter aut sensibiliter aliquid tale, nihilominus proporcionaliter est aliquid huic equivalens ibi dandum. Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui.

[15] Supradicte vero rationes clamant quod possint³⁴ se nihilominus aperire, sed utrumque horum³⁵ non possunt nisi secundum varias sui³⁶ dispositiones possint se reddere pervios et inpervios seu penetrabiles et impenetrabiles.

[16] Item ad idem iuvat consideracio diversorum motuum [V 57rb] cordis nostris quos in nobis intime experimur, quando vel ad³⁷ amicos nos nitimur

²⁵ fruicionem] fluitionem, V

²⁶ possint] possit, V

²⁷ credulitatem] conduplicem, M

²⁸ possint] possunt, B

²⁹ dandum] dampnum, V

³⁰ nec] non, B

³¹ aliqualem] equalem, M

³² aliqua] aliquam, M

³³ corporum] corpus, B

³⁴ quod possint] om. M

³⁵ horum] om. M

³⁶ sui] om. M

eviscerare, vel ab emulis cor nostrum nitimur occultare et elongare. Nam quando nitimur³⁸ nos eviscerare³⁹ sentimus in nobis quandam spiritualem protensionem cordis nostri [B 244v] ad alterum, et hoc in tantum⁴⁰ quod sentimus [M 225vb] quod ex hoc resultant⁴¹ in corpore nostro tam intra in visceribus quam extra in sensibus et gestibus quedam proporcionales aperciones et protensiones. Econverso vero in recessu ab inimico sentimus spiritualem motum cordis in oppositum, scilicet per modum elongacionis et fuge⁴², ac per modum recollecionis et clausure, ita quod in cordibus⁴³ nostris resultant⁴⁴ alique affectionales dispositiones illis proporcionales et aliquo modo consimiles. Nihil igitur inconueniens si in angelis intellectualiter aliquid tale detur. Nec per huiusmodi protensiones aut retractaciones intelligo cogitatus vel affectus a radice cordis discedere, aut a suis obiectis recedere, sed quod ipsum cor seu eius potentie prout subsunt talibus cogitatibus et affectibus, protendunt et applicant se aliquando ad aliquem angelum exteriorem, aliquando vero retrahunt se ab eo, ut verbi gratia, si manus cum pomo quod tenet vel cum aliqua figura sibi impressa, aliquando se protendat et apperiat ad alterius oculum vel manum vel gustum, aliquando vero ab illo se retrahat et concludat.

[17] Quod si queras per quod spacium movetur tunc temporis cor et potentie eius, aut a quo⁴⁵ loco recedunt et an tota substantia a statu in quo erat recedat vel dimissa una sui parte ibi protendat alteram ad alios⁴⁶, dici potest quod iste mociones virtuales sunt. Est enim in substantiis spiritualibus duplex motus et⁴⁷ ad presens unus est quo⁴⁸ tota eorum substantia de uno loco vadit ad alium locum, alius est quo acies et virtuales aspectus seu intenciones suarum potentiarum hac vel illac ad diversa obiecta prohibeantur [M 226ra] seu diriguntur, sicut experimur in nobis, non solum [U 154va] quando ad varia cogitanda vel videnda movemur, sed etiam quando in inicio ingressus in sompnum sentimus intenciones⁴⁹ sensuum interiorum et exteriorum retrahi ad interiora, in hora vero excitacionis sentimus eas virtualiter protrahi ad exteriora. Et hoc ipsum docet Augustinus tam XII^o⁵⁰ *Super Genesim ad litteram* quam in libro *De Trinitate*.

[18] In hiis autem virtualibus mocionibus non [V 57va] emictitur substantia potentiarum, sed solum virtualiter dirigitur vel retrahitur vel dilatatur aut convoluitur. Non⁵¹ enim oportet quod omnis motus, etiam qui habet aliquem aspectum ad loca, sit localis⁵² sicut alibi est ostensum^a.

³⁷ ad] om. V

³⁸ nitimur] utimur, B

³⁹ vel ab emulis ... eviscerare] om. B

⁴⁰ in tantum] tante, B

⁴¹ resultant] resultent, V

⁴² et fuge] fughe, V

⁴³ cordibus] corporibus, B

⁴⁴ resultant] resultent, V

⁴⁵ aut a quo] aliquo, M

⁴⁶ alios] alias, V

⁴⁷ et] om. MV

⁴⁸ quo] quod, V

⁴⁹ intenciones] intensiones, V

⁵⁰ XII^o] 2^o, BV

⁵¹ non] et non, M

⁵² localis] om. M

^a Cf. II Sent., q. 28 (*Quaestiones in secundum librum sententiarum*, B. Jansen ed., Quaracchi, 1922, p. 482-498).

[19] Per primum igitur, scilicet per sui virtuales apercionem fit quod aspectus alterius angeli possit virtualiter penetrare et videre interiora alterius, sicut penetrat acies oculi interiora aeris vel cristalli.

[20] Per secundum vero, scilicet per virtuales sui protensiones et applicationes fit quod cor unius angeli aliquando familiarius applicabitur ad unum angelum quam ad alterum, utpote plus ad bonum angelum quam ad⁵³ demonem, et forte plus ad angelum sibi in gradu ordinis propinquum quam ad illum qui distat ab eo per longissimum gradum. Ex hiis autem mutuis applicationibus nihil inconueniens [B 245r] si unus aliud videt in corde alterius quod alius non videt⁵⁴.

<Sur l'inutilité des espèces intermédiaires dans la communication angélique>

[21] Quidam tamen⁵⁵ huius primi modi deffensores volunt quod species et habitus intellectus et affectus qui sunt in corde unius angeli generent species suas in cor alterius et tunc per illas sic genitas videt interiora illius, aliquando vero non generat, et tunc nihil videt de illis. [M 226rb] Hanc autem generacionem vocant intellectualem locucionem.

[22] Sed ab istis contra ipsos quatuor solent queri. Primum est an ille species et habitus qui sunt in corde alterius sint immediate presentes et quasi facialiter obiecte intellectui alterius angeli, quia si sunt, tunc semper debent gignere species suas in ipsum et non aliquando sic, aliquando non. Cum etiam sint de se visibiles seu intelligibiles, ex quo erunt facialiter⁵⁶ obiecte aspectui alterius angeli, semper⁵⁷ quando voluerit poterit eas videre, nec poterunt sibi abscondi. Si vero non sunt presentes nec facialiter obiecte, tunc non poterunt gignere speciem suam in illum, nec ipse poterit eas videre quantumcumque habeat species earum, quia ad actum videndi plus requiritur quam ad actum cogitandi vel sciendi. Possumus enim aliqua nobis absentia cogitare et scire per species illorum que in memoria nostra habemus per causas suas, sed videre illa non possumus nisi sint presentia⁵⁸ aspectui nostro, ita quod aspectus noster presentialiter defigatur in illis.

[23] Secundum est an hec generacio fiat per medium vel sine medio, et an sit⁵⁹ solum una et immediata, vel precedant eam plures generaciones specierum intermedie. Si enim est sine medio, ergo intimum cordis alterius angeli et quicquid est in ipso est [V 57vb] immediatissime presens alteri angelo et in⁶⁰ intimis intellectus sui, quia species in ipso genita per quam et videt alia, oportet quod sit in intimis eius. Si autem per medium, tunc quando a se invicem per loca intermedia non distabunt, oportebit dare quod angelus generans illam speciem habeat in sua [M 226va] substantia aliquod medium, et quod in illo per totum sui species generetur, ad quod multa alia absurda sequi⁶¹ videntur que ad presens subiteo. Quando vero per intermedia⁶² loca a se distabunt, oportebit primo gigni species in

⁵³ alterum utpote ... quam ad] om. M

⁵⁴ videt] vidit, M

⁵⁵ tamen] autem, B

⁵⁶ facialiter] aliter, B

⁵⁷ semper] sed semper, V

⁵⁸ presentia] om. B

⁵⁹ et an sit] an, M

⁶⁰ in] om. M

⁶¹ sequi] om. M

⁶² intermedia] interiora, M

toto illo medio corporali et sic tandem ab illo in intellectum [U 154vb] angeli. Et⁶³ tunc erit querere an species in illo⁶⁴ medio genite sint simplices et intellectuales, vel extense et sensibiles, seu corporales, et si⁶⁵ simplices erit iterum querere an sint in solo uno puncto illius medii vel sint in pluribus partibus eius simul, in quibus quocumque horum detur, multa inconvenientia videntur includi.

[24] Tercium est an habitus et actus illius angeli gignentis generent proprias similitudines, ita quod habitus generet suam et actus eius generet aliam⁶⁶. Videtur enim quod per eandem speciem non poterit ab angelo videri actus et habitus alterius angeli, cum actus essentialiter differat ab habitu, et in tantum quod sunt diversorum generum et predicamentorum. Species autem per quam aliquid intellectualiter⁶⁷ videtur⁶⁸, oportet quod in se⁶⁹ essentialiter exprimat propriam rationem illius. Videtur etiam quod illa [B 245v] species que gignitur ab habitu non poterit gigni ab eius actu et econverso. Rursus cum prima generacio speciei primo genite sit prima et immediata accio ipsius generantis, species genita⁷⁰ ab habitu non erit aliud quam propria et⁷¹ immediata accio eius, et ita habitus habebit duos actus diversorum generum diversorumque subiectorum, unum scilicet in sua potentia, alium in altero angelo.

[25] Quartum est quid fiet quando angelus in quem gigni [M 226vb] debet⁷² hec species est ad alia totaliter conversus. Non enim, ut videtur, poterit in ipsum gigni nisi sit primo conversus ad speciem gignentem. Quid igitur fiet ut ab alio convertatur et excitetur, fiet ne alia species in ipso⁷³ ? Sed tunc a quo fiet et in qua potentia fiet, et quomodo et a quo fuit conversa ad gignentem, hec quidem ab istis queruntur. Qui vero species existentes in [V 58ra] acie cogitantium dicunt esse idem quod ipsos actus a difficultatibus istarum specierum et gignicionum sunt expediti.

<Précisions sur la communication par signes>

[26] Ad secundum vero modum locucionis qui videlicet est per signa quedam quasi forinseca, iuvat consideracio non solum nostre vocis sed omnium signorum sensibilium, tam naturalium quam datorum seu⁷⁴ institutorum a voluntate. Si enim ab internis motibus anime possunt resultare in eius inferiori sensu et tandem in corpore aliqui motus qui sunt signa illorum⁷⁵ patenciora⁷⁶ forinsecis sensibus vel intellectibus quam sint illa quorum sunt signa, quid inconveniens si in substantia angeli dentur quidam gradus plus interiores et quidam plus exteriores et forsitan inferiores, et quod ab actibus qui fiunt in eius interioribus resultent aliqui motus seu

⁶³ et] om. M

⁶⁴ in intellectum ...in illo] om. B

⁶⁵ si] om. B

⁶⁶ aliam] alteram, B

⁶⁷ intellectualiter] intellectu aliter, B

⁶⁸ videtur] om. M

⁶⁹ in se] ille, M

⁷⁰ species genita] si gignitur, BMV

⁷¹ et] om. B

⁷² debet] om. B

⁷³ in ipso fiat ne alias species] B

⁷⁴ seu] om. V

⁷⁵ illorum] illarum, V

⁷⁶ patenciora] potentiora, B ; patentora, M

similitudines non omnino eiusdem generis in suo exteriori et inferiori, que quidem ratione sue exterioritatis et inferioritatis sint naturaliter propinquiora et subiecciora aspectui forinseci angeli, quam sint illa que sunt in illius interioribus et suppressis, nisi solum quando per modum superius premissum sibi familiariter offeruntur et presentantur. Videtur igitur quod tam per signa naturalia, quam [M 227ra] per signa ab eorum mutuis voluntatibus inter se instituta possunt sibi loqui si volunt, ita quod presentialiter non videbunt mutuos cogitatus.

[27] Signa vero naturalia voco que naturaliter significant, sicut effectus significat suam causam, et sicut similitudo analogica vel univoca significat illud cuius est similitudo, et sicut inseparabiliter annexum significat illud cui⁷⁷ sic est annexum, aut sicut pars aliquando significat suum totum, ut manus viva animal vel hominem. Voluntaria vero voco que ex nullo alio proprie et principaliter habent significare sua signata, nisi ex conducto inter aliquos per pactum vel consuetudinem instituto, et sic hec vox asinus significat asinum.

[28] Si vero contra hoc instetur quod cum [U 155ra] tota substantia angeli sit simplex et iterum cum tota videatur ab alio⁷⁸ angelo, videtur quod etiam quicquid in ipso est, sit illi equaliter presens et ab eo visum.

[29] Dicendum quod substantia angeli simplex est per privacionem [B 246r] corporalis quantitatis et compositionis, sed non per privacionem intellectualis magnitudinis, et ideo secundum aliquid sui potest esse presens alteri et secundum aliquid non presens. Et consimiliter secundum aliquid sui potest ab alio vi/deri, [V 58rb] et secundum aliquid non videri⁷⁹. Alias falsum esset illud Dyonisii, scilicet quod inferiores non comprehendunt virtutem et excessum suorum superiorum. Diabolus etiam quando videbat Christum hominem, vidisset quod natura eius humana in seipsa non subsistebat⁸⁰, et vidisset illam impendentiam per quam supposito alterius nature impendet. Quando etiam videbat corpus matris Christi, vidisset omnia interiora illius corporis et ita vidisset eam esse⁸¹ virginem et integram, [M 227rb] quod est contra Ambrosium *super Lucam* dicentem quod ideo fuit desponsata ut partus eius dyabolo celaretur. Et idem dicit Crisostomus *super Mattheum*. Nec per hoc intendo quin angelus naturaliter potuisset videre si per vim superiorem non impediretur, sed ad minus de hoc exemplo tantum habeo⁸² quod demon poterat videre corpus virginis exterius sic quod impediretur videre interiora eius.

[30] Si etiam contra predictam iterum secundo instetur quod cogitatus angeli est de se intellectualior et visibilior quam quodcumque signum ab eo manans, et ita signatum erit nocius suo signo, dicendum quod quamvis de se sit nocius⁸³, non tamen est nocius aspectui alterius angeli, quia ad maioritatem noscibilitatis non solum exigitur maiortas intellectualitatis obiecti, sed etiam maiortas proporcionalis propinquitatis seu presentialitatis.

[31] Si vero tercio instetur quod per hanc viam ita parum satisfacit quomodo angelus ad alia totaliter conversus per has locuciones excitabitur aut quomodo eas

⁷⁷ cui] cuius, M

⁷⁸ alio] altero, BM

⁷⁹ et secundum ... videri] om. M

⁸⁰ subsistebat *corr. ex* consistebat., U

⁸¹ esse] om. B

⁸² habeo] om. M

⁸³ suo signo ... sit nocius] om. M

audiet vel percipiet si est multum distans. Potest dici quod hoc potest fieri dupliciter. Primo per viam efficacie obiective. Sicut enim videmus in nobis quod quamquam simus ad aliqua videnda vel audienda attente conversi, nihilominus si fiat aliqua vox fortis in illa parte aeris a qua videmur⁸⁴ aversi, statim audimus eam ita quod per hoc fortiter revocatur attentio cordis nostri ad illam, sic suo modo dicunt esse in angelo.

[32] Ad cuius evidentiam sciendum quod licet intellectus vel auditus sint ad aliud fortiter conversi, nihilominus remanet in ipso auditu quedam occulta conversio ad totum emisperium ita quod si ibi fiat vehemens sonus, subito percipit illum, non preeunte aliqua nova conversione auditus [M 227va] ad illum, quia sufficiebat ad hoc predicta conversio occulta, quia vero ille sonus obiective se ingerit [V 58v] cum multa efficacia ipsi auditui, ita quod ipse auditus habet vivacem actum audiendi in se⁸⁵ necessario generare, idcirco habet attentionem cordis ad⁸⁶ se et ad suum obiectum fortiter trahere. Et consimiliter est intelligendum de potentia angeli auditiva seu apprehensiva locucionum alterius angeli, quod scilicet non est ita conversa ad alia quin remaneat sibi quidam generalis aspectus ad alia sibi presentia vel pervia. Quamvis autem infinita vel inproportionalis distancia loci posset impedire ne limitatus aspectus potentie angelice posset attingere, et attingendo percipere alterum angelum vel eius locucionem, tamen moderata distantia non affert hoc impedimentum quia isti ponunt quod virtutes agentium et apprehendentium exteriora [B 246v] sive longinqua possint virtualiter attingere in longinquum, absque hoc quod substantia virtutis eorum extrinsecus non exeat⁸⁷ nec extrinsecus diffundatur.

[33] Iterum isti dicunt quod sicut nos possumus formare [U 155rb] vocem altam vel demissam, sic angelus potest formare in se aliquod signum maius et minus, forcius et debilius seu remissius, et secundum⁸⁸ hoc aliquando efficacius, aliquando remissius signa illa se ingerunt apprehensive potentie alterius angeli, ita quod aliqua poterunt⁸⁹ esse ita remissa quod non possent percipi ab altero angelo nisi valde propinquo et valde attento. Sicut etiam nos [M 227vb] sub vario aspectu formamus nostras voces, ita quod aliquando versus aurem eius cui loquimur, aliquando in oppositam partem vocem proferimus, aliquando vero a latere vel oblique, sic potest probabiliter estimari quod et angelus possit suo modo varie illa signa formare et varie dirigere ad diversos. Sicut etiam nostra vox per aliquod intermedium obstaculum fit⁹⁰ inaudibilis auri etiam satis propinque, sic nihil inconveniens si angelus formans illa signa possit in se ipso aliquod obstaculum prebere, per respectum ad aliquem angelum vel aliquos etiam sibi propinquos, ita quod ab eo de quo sibi placuerit percipientur et non ab aliis.

[34] Secundo potest fieri per viam efficacie tactive seu inpressive. Constat enim quod unus angelus potest aliquid agere et inprimere in alterum, alias boni angeli non possent demones violenter detinere aut movere aut afflictive torquere. Inpressio autem seu mocio facta in substantia angeli utique sentitur ab eo et

⁸⁴ videmur] videmus, B

⁸⁵ et] add. B

⁸⁶ ad] et ad, V

⁸⁷ exeat] existat, MV

⁸⁸ et secundum] sed, B

⁸⁹ poterunt] potuerunt, M

⁹⁰ fit] sic, M

precipue [V 58vb] si sit fortis et eo ipso aliquo modo sentitur aut sentiri potest a quo agente vel a qua parte huiusmodi⁹¹ impressio venit, et sic eo ipso habet converti versus illum a quo huiusmodi impressio venit⁹², et sic per consequens percipere signa verbalia que sibi facit. Et isti volunt quod moderata distantia non inpediat omnem impressionem unius in alterum, licet inpediat eorum immediatas coniuncciones seu aplicaciones. Dicunt enim quod alique sunt virtutes active que in aliquod patiens ab eis distans inprimunt⁹³ suam accionem, et⁹⁴ in spacio intermedio [M 228ra] nihil inprimunt, quamvis ad illud patiens non dirigantur nec dirigi possint, nisi aspectus earum sit naturaliter primo directus ad spacium intermedium. Causa autem non inprimendi in spacium illud est quia illud non est aptum⁹⁵ natum suscipere accionem illius, saltem que sit⁹⁶ illius generis vel speciei, et sic dicunt quod forte est in tractu⁹⁷ ferri ab adamante, aut in adustione eius quod est in bursa facta a fulgere, ipsa bursa illesa manente. Quicquid tamen sit de istis exemplis, in virtutibus tamen intellectualibus et intellectualiter agentibus in⁹⁸ aliquid a se localiter distans dicunt hoc esse ponendum, sin⁹⁹ autem oportet dici quod primo fiat impressio in spacio intermedio, et sic tandem in distante angelo. Et per hoc patet ad omnia predicta, scilicet qualiter angeli ad invicem loquantur et qualiter eorum locucio quando est per forcia signa potest dici clamor.

<Questio 8>

[35] Sed adhuc restat octavo querendum, an eorum locucio sit idem quod illuminacio. Et¹⁰⁰ videtur quod sic per verba Dyonisii dicentis quod per illum clamorem seraphicum significatur illuminacio inferiorum [B 247v] a superioribus suis¹⁰¹, et similia dicit sepius infra.

[36] Sed in contrarium est, quia cum inferior angelus possit loqui superiori et archana sui cordis ei significare, sequeretur quod inferior posset suum superiorem illuminare et edocere¹⁰².

[37] Dicendum quod est¹⁰³ locucio que proprie potest dici illuminans eum cui fit et est locucio que non potest hoc dici nisi¹⁰⁴ solum secundum quid. Quando enim locucio est de¹⁰⁵ talibus et talis efficacie, quod ille cui fit per hoc elevatur et acuitur ad aliquas [U 155va] scientiales [M 228rb] seu sapientiales veritates clarius et copiosius percipiendas, tunc illa locucio potest¹⁰⁶ dici illuminativa et clarificativa

⁹¹ huismi] huius, BV

⁹² et sic eo ipso ... venit] om. BV

⁹³ inprimunt] imprimunt, B

⁹⁴ et] om. V

⁹⁵ est aptum] actum, V

⁹⁶ sit] fit, V

⁹⁷ tractu] tactu, V

⁹⁸ in] etiam, B

⁹⁹ sin] si, B

¹⁰⁰ et] om. V

¹⁰¹ significatur ... suis] significatur inferior a superioribus suis sursum actio, B

¹⁰² edocere] docere, B

¹⁰³ est] cum, B

¹⁰⁴ nisi] non, B

¹⁰⁵ de] ex, M

¹⁰⁶ potest] posset, B

QUESTIONS SCOLASTIQUES

audientis illam, potest dici illuminatio creata a locutione illa¹⁰⁷ et hoc modo potest superior angelus loqui inferiori et non econverso, nisi [V59ra] forte pro quanto ille¹⁰⁸ inferior esset in aliquo superior illo. Quando vero per locucionem non elevatur nec informatur mens audientis ad aliquid scientiale seu sapientiale, sicut fit quando aliquis ydiota ostendit verbo et signo aliquam rem particularem, utpote lapidem vel pomum suo magistro, tunc talis locucio non dicitur proprie illuminativa, quamvis secundum quid, in quantum scilicet per eam aliquid quasi sensibiliter ostenditur, possit hoc aliquantulum dici. Ad illud tamen Dyonisii ultra hoc dicendum quod omnis illuminatio vel manifestatio vocatur ibi ab eo locucio.

¹⁰⁷ potest dici illuminatio creata a locutione illa] om. U

¹⁰⁸ ille] vis ille, M

Deuxième section

Averroïstes et magiciens

Cette brève section constitue une bifurcation à partir de mon travail sur les « averroïstes ». Elle rassemble des textes en cours d'élaboration, et présente donc un caractère plus exploratoire que totalement abouti.

Le principal travail constitue un examen de la fameuse condamnation du 7 mars 1277. À l'occasion de mon séminaire consacré aux débats d'angélologie dans les années 1270, en novembre 2002, j'avais abordé le *Liber de Causis*, et sa réception médiévale. Afin de donner une vue d'ensemble de cet ouvrage, j'en avais fait apparaître le plan. La semaine suivante, au moment de présenter la condamnation d'Étienne Tempier, j'ai spontanément été tenté de reproduire la même opération, en m'appuyant bien évidemment sur la nouvelle édition du document produite peu auparavant par David Piché. À ma grande surprise, l'opération fonctionnait plutôt bien. Andrea Robiglio, qui assistait à la séance lors de laquelle j'ai présenté une première proposition, a été le premier à me soutenir en ce sens. Il a rapidement publié la leçon qu'il tirait de cette proposition¹. Nous avons rapidement imaginé d'écrire ensemble un article sur ce thème, et en avons fait, un an plus tard, une présentation conjointe dans le cadre des conférences des « Travaux en cours » de la bibliothèque du Saulchoir. Faute de trouver le temps d'y travailler ensemble, le projet d'un article conjoint s'est enlisé. Dragos Calma ayant également été conduit, dans le cadre de sa thèse, à étudier l'action de Tempier, nous avons un temps envisagés, en vain, de préparer une publication conjointe de nos résultats.

Après avoir laissé trop longtemps reposer ce dossier, à l'invitation de Jean-Patrice Boudet, une séance de séminaire à l'université d'Orléans m'a donné l'occasion de vérifier et compléter mes hypothèses. Le texte présenté ici n'a toutefois pas encore atteint sa forme définitive ; il ne s'agit que d'une version préliminaire, soumise aux *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, qui sera certainement améliorée après l'intervention de relecteurs.

Les deux brefs textes qui suivent sont quant à eux dans un état encore plus inchoatif. Je m'intéressais à Alvaro Pelayo du point de vue des relations entre les franciscains et la papauté. C'est en parcourant son *Collirium fidei* que j'ai rencontré le cas de Thomas Scot, philosophe, blasphémateur judaïsant et magicien. Son cas est répertorié depuis longtemps, mais il n'a pas reçu toute l'attention qu'il mérite. Il me semblait donc utile de verser cette contribution aux dossiers que mon

¹ Andrea A. Robiglio, « Breaking the Great Chain of Being. A Note on the Paris Condemnation of 1277, Thomas Aquinas and the proper Subject of Metaphysics », *Verbum – Analecta Neolatina* [Budapest], VI, 2004, fasc. 1, p. 51-59.

collègue Jean-Pierre Cavaillé réunit depuis quelques années sur la question de l'irreligion²

Un autre cas digne d'intérêt est celui de Cecco d'Ascoli, astrologue, magicien et poète, condamné pour hérésie par l'inquisiteur franciscain de Toscane en 1327. Nous lui avons fait une place trop rapide, dans l'article rédigé avec Emanuele Coccia sur les intellectuels italiens (qui sera présenté dans le quatrième volume de ce dossier). Joël Chandelier nous a invité à revenir sur son cas lors d'une séance du projet de recherche collectif « Frontières des savoirs », à l'Ecole française de Rome en octobre 2009. Le texte présenté ici est une version préliminaire d'un article destiné à un prochain numéro du *Bulletino d'italianistica* organisé par Sonia Gentili.

² Jean-Pierre Cavaillé (éd.), *Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie*, dossier évolutif, 2007-2010, *Les Dossiers du GRIHL* URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/261>

VII

Le plan de l'évêque.

Retour sur la condamnation du 7 mars 1277*

Au cours des années 1990, un grand nombre de travaux ont été consacrés aux condamnations doctrinales prononcées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, le 7 mars 1277¹. Ce regain d'intérêt pour un document qui occupait depuis longtemps une place marquante dans l'histoire intellectuelle du Moyen Âge latin² a culminé dans son édition critique et sa traduction proposées par David Piché³. L'interprétation du document lui-même est toujours dominée par la recherche des sources effectuée par Roland Hissette et publiée en 1977⁴. De cette enquête, en grande partie infructueuse, Alain de Libera, a tiré une suggestion puissante en présentant la condamnation comme un acte créateur des erreurs qu'elle dénonçait : « le symptôme une fois décrit, la maladie exista vraiment et se fit contagieuse »⁵. L'impact de la condamnation a en effet été considérable dans les derniers siècles du Moyen Âge, en faisant paradoxalement exister les erreurs dont elle interdisait l'enseignement. Cette insistance sur l'aspect créateur de la censure s'accompagne d'une appréciation négative de la radicalité philosophique avant 1277. Les travaux précieux de René-Antoine Gauthier ont contribué à minimiser l'originalité et

* Cet article développe les résultats d'une séance de séminaire de novembre 2002. Depuis cette date, j'ai eu l'occasion de préciser mes hypothèses en discutant avec Andrea Robiglio, Dragos Calma, Emanuele Coccia, Luca Bianchi, Jean-Patrice Boudet, Olivier Boulnois et Max Lejbowicz, que je remercie de leur concours, en les priant de m'excuser de ma lenteur.

¹ Les principaux travaux sont ceux de Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, Mainz, 1989 ; Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione de l'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990 ; Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991 ; J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998 ; Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

² Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, Hermann, t. 2, 1913, p. 411-412, a donné à la condamnation un relief considérable. Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005, p. 16-24, offre un excellent panorama critique des interprétations données à la condamnation depuis un siècle.

³ David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, avec la collaboration de Claude Lafleur, Paris, Vrin, 1999.

⁴ Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires-Paris, Vander-Oyez, 1977.

⁵ Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 179.

l'audace intellectuelle de Siger de Brabant, en soulignant notamment sa dépendance à l'égard de Thomas d'Aquin⁶. Toutefois, comme l'ont montré plusieurs lectures attentives, ces reprises littérales ne s'analysent pas comme de simples plagiat mais plutôt comme des détournements polémiques⁷. Plus généralement, les travaux les plus récents sur la question tendent à montrer que le dernier mot n'a pas encore été dit sur l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Des textes importants de Siger de Brabant et d'autres maîtres ès arts demeurent inédits⁸ ; certains écrits anonymes pourraient être attribués à Siger ou Boèce de Dacie, ce qui modifierait ainsi sensiblement l'appréciation d'ensemble de leurs œuvres⁹. Il faut en outre rappeler la quantité des textes perdus. Ainsi, le cours de Siger sur le *De anima* (ca. 1265) qui semble avoir déclenché les premières polémiques des théologiens n'est transmis que par un manuscrit unique contenant les seules leçons sur le troisième livre, alors qu'il est très probable que ce cours avait porté sur l'ensemble du traité d'Aristote. Cette transmission lacunaire impose de mieux prendre en compte les réactions qu'a suscitées l'activité des maîtres ès arts. La convergence des critiques formulées par les franciscains, à partir du milieu des années 1260, conduit ainsi à réévaluer la consistance de ces courants philosophiques¹⁰. L'évêque de Paris n'aurait pas été confronté à un ennemi imaginaire, mais à une tendance répandue parmi les jeunes étudiants et enseignants de la faculté des arts.

Des progrès récents ont également eu lieu dans la compréhension des procédures qui se sont enchaînées durant l'hiver et le printemps 1277, notamment grâce aux travaux de Luca Bianchi et à la thèse récente de Dragos Calma¹¹. Après une convocation de Siger de Brabant devant l'inquisiteur de France, le 23 novembre 1276, le pape Jean XXI demanda des informations complémentaires à l'évêque de Paris par une lettre du 18 janvier 1277 ; ce dernier n'avait sans doute pas attendu de recevoir ce courrier, dont l'envoi a dû prendre un bon mois, avant de mettre en chantier le document publié le 7 mars. Une nouvelle lettre du pape, datant du 28 avril 1277 et rédigée après réception du *syllabus*, réclamait des

⁶ René-Antoine Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, p. 201-232 et 68, 1984, p. 3-49.

⁷ Ruedi Imbach, « Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 77, 1993, p. 175-194 ; Dragos Calma, « Siger de Brabant et Thomas d'Aquin : note sur l'histoire d'un plagiat », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50, 2003, p. 118-135 ; Alain Boureau, « Le remploi scolastique », dans Pierre Toubert, Pierre Moret éd., *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

⁸ Dragos Calma, Emanuele Coccia, « Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote (MS. Paris, BnF, lat. 16297) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 73, 2006, p. 283-349 ; Dragos Calma, « Une question inédite de Siger de Brabant copiée par Pierre de Limoges (BnF, ms. lat. 16407, f. 227va-vb) », *Przegląd Tomistyczny*, 12, 2006, 141-174.

⁹ Parmi les trois *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme*, Louvain-Paris, 1971, le texte édité par Fernand Van Steenberghen doit certainement revenir à Boèce de Dacie, tandis que l'anonyme publié par Maurice Giele est peut-être Siger de Brabant lui-même, comme je l'ai suggéré dans « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53-1, 2006, p. 251-309.

¹⁰ Jeremiah Hackett, « Roger Bacon and the Parisian Condemnations », *Vivarium*, 35-2, 1997, 283-314 ; Sylvain Piron, « Olivi et les averroïstes ».

¹¹ Dragos Calma, *Citations, vérités, miracles. Étude sur la présence d'Averroès dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, thèse de doctorat, Université Paris IV, 2008, p. 32-61.

poursuites individuelles à l'encontre des auteurs ou sectateurs des erreurs condamnées en mars¹². Elle permet de saisir, par différence, le statut du document émis par Étienne Tempier, censure anonyme qui vise dans son ensemble la collectivité des maîtres ès arts en interdisant, sous peine d'excommunication, d'enseigner ou même de présenter aux étudiants une longue série d'énoncés¹³. Les minutieuses recherches de Robert Wielockx ont mis en lumière le sens des procédures individuelles menées durant ce même mois de mars, avec succès contre Gilles de Rome et infructueuse contre Thomas d'Aquin¹⁴. En revanche, les informations sont toujours aussi parcellaires sur la préparation effective de la censure du 7 mars¹⁵. Les quelques témoignages donnés incidemment par des acteurs ou témoins des événements (Gilles de Rome, Henri de Gand ou Godefroid de Fontaines), relevés par des lecteurs attentifs dès le XV^e siècle¹⁶, laissent entendre que le légat pontifical, Simon de Brion, futur pape Martin IV, y joua un rôle important. Le chancelier de l'université, Jean des Alleux, cité deux fois dans la lettre-préface de l'évêque comme co-responsable de l'application de la censure, a certainement été associé à sa préparation. Ranulphe de la Houblonnière, qui succéda à Tempier à l'évêché de Paris en 1280, était déjà présent lors de la convocation d'Henri de Gand par le légat alors qu'il n'était encore que chanoine de Notre-Dame et maître en théologie. De même, il est probable que l'inquisiteur de France, Laurent du Val, ait fait partie des « personnes éminentes et considérables » mentionnées au début de la lettre, sur le rapport desquels la censure a été lancée. Toutefois, le rôle central tenu par l'évêque dans l'ensemble de la procédure semble difficilement contestable. L'allusion de Gilles de Rome à « l'entêtement de certains » qui auraient maintenu des articles contre l'avis des maîtres doit viser l'un ou l'autre, voire l'ensemble de ces personnages. Comme le signale Jean de Pouilly, seize maîtres en théologie furent convoqués pour agir comme « assessores » de l'évêque¹⁷. Ces maîtres, dont le conseil est mentionné dans la préface, n'ont peut-être pas fait autre chose que donner leur approbation à une liste préparée hors de leur contrôle. Dans un certain nombre de cas, lorsqu'un énoncé est suivi d'une explication du sens selon lequel il y a erreur, il est possible que de telles précisions reflètent une discussion entre les membres de la commission¹⁸.

¹² Lettre publiée par André Callebaut, « Jean Peckham, O.F.M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1285) », *Archivum Franciscanum Historicum*, 18, 1925, p. 459-460.

¹³ L'hypothèse défendue par Malcolm De Mowbray, « 1277 and all that – students and disputations », *Traditio*, 57, 2002, p. 218-238, qui interprète le mot *studentes* au sens de « students » et non pas de « scholars », a été efficacement réfutée par Luca Bianchi, « Students, Masters and Heterodox Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270's », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 76, 2009, p. 75-109.

¹⁴ Voir en dernier lieu Robert Wielockx, « Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83, 1999, p. 293-313.

¹⁵ Ludwig Hödl, « Die Diskussion des Johannes de Polliaco über die Lehrentscheidung der Pariser Theologen von 1285/86 'Non est malitia in voluntate' », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 66, 1999, pp. 245-297, voir p. 285-286

¹⁶ Ces trois témoignages étaient déjà connus et invoqués à la fin du XV^e siècle par Capreolus et Jean Pic de la Mirandole, cf. Bianchi, *Censure et liberté*, p. 222.

¹⁷ Robert Wielockx, « Autour du procès de Thomas d'Aquin », in A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 19), 1988, p. 434-435.

¹⁸ Il s'agit des articles 18, 21, 53, 68, 122, 124, 130, 134, 147, 149, 164, 178, 190, 194, 204, 207, 209, 210, 211, 213, 217, 219.

En l'absence de documents externes, une voie qui n'a pas encore été suffisamment exploitée pour étudier la genèse de cet acte de censure passe par la critique interne du document. L'un des mérites de l'édition de David Piché est de permettre aux historiens de lire à nouveau le texte de la condamnation dans sa forme originelle, et non plus, comme l'habitude s'en était prise depuis près d'un siècle, selon la mise en ordre thématique qu'en avait proposée Pierre Mandonnet à l'occasion du premier examen d'ensemble de ce dossier. L'éminent historien dominicain se proposait d'offrir de la sorte « une répartition méthodique [...] qui sera utile à ceux qui cherchent des informations doctrinales dans ce chaos de propositions »¹⁹. Roland Hissette n'a pas rompu avec ce classement dans son enquête, en arguant du « désordre surprenant » dans lequel se succèderaient les 219 thèses²⁰. L'avis est presque unanimement partagé par les chercheurs. Luca Bianchi parle ainsi d'une « accozzaglia caotica di tese eterogenee e incoerenti »²¹. Il est vrai que les articles ont été rapidement reclassés, dès avant la fin du XIII^e siècle, notamment dans la *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum*²², et ont largement circulé sous cette forme. Cette réorganisation pragmatique n'interdit pourtant pas de s'interroger sur la disposition originelle des articles et de chercher à en comprendre les éventuels principes organisateurs. Comme la plupart des historiens et philosophes qui se sont penchés sur le document, David Piché accepte le terme de « désordre ». Il le mitige toutefois par l'adjectif « apparent », sans pour autant fournir d'indications sur ce que serait la structuration interne cachée du *syllabus*²³.

L'un des aspects de la lecture par Alain de Libéra, qui n'a guère été suivi sur ce point, visait à faire apparaître dans les articles condamnés « un système complet, cohérent » et par là même « rationnel », en appliquant principalement ce programme à un ensemble d'articles au sein desquels apparaissent, espacées, six thèses concernant la sexualité²⁴. De façon plus générale mais moins approfondie, la même piste avait déjà été indiquée par Josef Koch. Deux ans après avoir publié une synthèse de ses travaux sur les censures médiévales dans le recueil de *Mélanges* offerts à Pierre Mandonnet²⁵, à l'occasion d'une recension des recherches de Martin Grabmann sur les sources du *syllabus*, l'historien allemand reprocha au

¹⁹ Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, Institut supérieur de philosophie (Les Philosophes Belges, 6-7), 2 vols., 1908-1911, t. 1, p. v. Voir p. 175-191, pour la réorganisation thématique des articles.

²⁰ Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires – Paris, Vander-Oyez, 1977, p. 8.

²¹ L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 18 : « Gli articoli si susseguivano con un' impressionante casualità ... si può addirittura ipotizzare che i censori non abbiano nemmeno tentato di dare un'unità al Sillabo, eliminandone il disordine, le ripetizioni e le incongruenze ».

²² L. Bianchi, *Censure et liberté*, p. 215-217. Une autre mise en forme, classant les articles par mots-clés, a été repérée par R. Hissette, « Une 'Tabula super articulis Parisiensibus' », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 52, 1985, p. 171-181.

²³ D. Piché, *La condamnation*, p. 21, note 2, ou p. 152 : « un ensemble disparate de thèses qui furent réunies apparemment sans aucun critère d'ordre ».

²⁴ *Penser au Moyen Age*, p. 178 pour la citation, et p. 181-245 pour l'examen du « système du sexe » couvrant les articles 166-183. Je me démarque en revanche de l'interprétation de ces articles, présentés comme un « piège » tendu par l'évêque à l'ascétisme des philosophes.

²⁵ Josef Koch, « Philosophische und theologische Irrtumlisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren », dans *Mélanges Mandonnet*, 1930, t. 2, p. 305-329, repris in Id., *Kleine Schriften*, Rome, Storia e Letteratura, 1973, t. 2, p. 423-450.

même Mandonnet d'avoir rendu un mauvais service aux historiens en reclassant les articles condamnés. Il signalait la présence de quelques ensembles thématiques témoignant que le désordre n'était pas si total qu'on le disait et suggérait que cette organisation pouvait tenir aux sources des articles condamnés²⁶.

Pierre Mandonnet a conservé un exemplaire de son propre ouvrage qu'il a annoté pendant plus de vingt ans au fil de ses lectures, insérant de nombreux ajouts, corrections et autres annotations²⁷. Cet exemplaire, conservé comme les autres livres du savant dominicain à la bibliothèque du Saulchoir, peut être considéré comme le témoin manuscrit d'une véritable troisième édition de son *Siger de Brabant*. Sur ce point précis, Mandonnet enregistre la critique de Koch mais maintient pourtant son choix de reclasser les articles en se justifiant de la sorte : « J'ai rendu service à ceux qui veulent voir l'ensemble des doctrines condamnées. C'est le point de vue historique et c'est le mien. Quant à ceux qui ont besoin de la liste dans son état primitif, ils la trouvent dans le *Chartularium*, qui est encore plus abordable que mon ouvrage »²⁸. Cette conception du « point de vue historique » revient en fait à accorder une priorité à l'interprétation doctrinale sur la critique textuelle. On comprend volontiers qu'une analyse philosophique de ces thèses ait conduit à les classer selon l'ordre des raisons. En revanche, un examen historique complet doit raisonner à partir du document lui-même, afin de chercher à mettre en lumière, de l'intérieur, le programme intellectuel de l'évêque de Paris. En ce sens, la suggestion de Joch Koch offre une piste pour comprendre ce qu'a voulu faire Étienne Tempier.

Une lecture cursive des articles, tels qu'ils se présentent dans le document émis par l'évêque de Paris, permet en effet de relever certains enchaînements d'articles dotés d'une indéniable unité thématique. C'est le cas, par exemple, pour les substances séparées (art. 69-86) ou les thèses concernant l'unicité et la séparation de l'intellect (117-127). D'autres ensembles émergent plus ou moins nettement, mais ils paraissent dotés d'une unité thématique moins forte et semblent souvent contaminés par des articles hors sujet. Pour procéder avec méthode, dans un premier temps, ces incohérences apparentes ne doivent pas entraver la recherche. Il faut d'abord tenter d'éprouver les vertus heuristiques de l'hypothèse avant d'en dénoncer les éventuelles insuffisances.

Ce n'est évidemment pas à l'aune de nos critères de cohérence intellectuelle que l'on doit chercher à identifier un éventuel ordonnancement thématique des articles, mais en fonction des catégories qu'auraient pu employer les censeurs eux-mêmes.

²⁶ Josef Koch, « Neuerscheinungen und Forschungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie des Mittelalters », *Historisches Jahrbuch*, 52, 1932, p. 211, à propos de M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, München, 1931 : « Übrigens hat Mandonnet durch seine gutgemeinte systematische Anordnung der Artikel der Forschung einen schlechten Dienst erwiesen; man kommt natürlich nur weiter, wenn man von der ursprünglichen Ordnung ausgeht, wie sie Denifle im *Chartularium* bietet. Man sieht ja bei dem Studium der Liste sehr bald, dass gewisse Gruppen von Artikeln zusammengehören, z. B. 1-6, 7-19, 42-64 usw. Da sich nun dieselben oder ähnliche Thesen in manchen Gruppen wiederholen, so ist die Hypothese erlaubt, dass die einzelnen Gruppen aus einem bestimmten Werke (Kommentar, Quaestionensammlung, usw.) entnommen sind. Ist diese Annahme richtig, so müssen sich die Thesen an dem vermuteten Fundort in derselben Reihenfolge nachweisen lassen, in der sie in der Liste stehen ».

²⁷ Les deux volumes sont à présent conservés à la Bibliothèque du Saulchoir à Paris, sous la cote Res. Mod. B 81 (1 et 2).

²⁸ *Siger de Brabant*, t.1, p. v.

Pour cela, il n'est pas inutile de prendre en considération l'aspect matériel de la préparation d'une longue liste. Le modèle de la *Collectio errorum* peut donner une indication importante : les 219 thèses prohibées y sont rangées sous quelques grandes rubriques. L'évêque et ses assistants auraient eux-mêmes pu procéder de la sorte, en disposant les articles en une série de chapitres. Aucun témoin manuscrit ne témoigne d'une telle rubrication du *syllabus*. Le plus ancien témoin, qui est sans doute le plus proche de la forme que revêtait le document, a été copié à la cathédrale Notre-Dame, à la suite d'un exemplaire du premier livre du *Scriptum* de Thomas d'Aquin sur les *Sentences* de Pierre Lombard ; des notes marginales à la mine de plomb, malheureusement illisibles, donnaient peut-être des indications sur les rapports entre le syllabus et l'enseignement du maître dominicain²⁹. Dans ce manuscrit, les 219 articles s'enchaînent sans être séparés par des intertitres et il est probable que le rouleau attaché à la lettre authentique émise par Étienne Tempier n'en contenait pas davantage. L'hypothèse d'un classement des articles par grandes rubriques, lors d'une phase préparatoire de la censure, correspond pourtant assez bien à l'impression qui ressort au premier abord du document. On y devine un vague plan d'ensemble à l'intérieur duquel règne un certain degré de désordre. Cette forme pourrait s'expliquer par le recueil progressif des articles sous quelques chapeaux ; certains auraient pu être mal classés dès le départ, d'autres articles ou blocs d'articles auraient pu être déplacés dans un second temps, lors de la copie des documents préparatoires vers la version définitive. Il ne s'agit donc pas de plaider, contre l'évidence, en faveur d'une parfaite organisation du *syllabus*, mais seulement de se souligner l'existence d'une architecture d'ensemble qui subsiste imparfaitement dans la forme finalement adoptée. C'est en fonction d'une telle structure globale que l'on pourra éprouver la pertinence, aux yeux des auteurs de la condamnation, de certains rapprochements qui peuvent sembler incongrus au lecteur moderne, ou au contraire juger accidentel l'enchevêtrement de questions sans rapports. Mais ce jugement sur la cohérence du document ne peut venir que dans un second temps.

En menant donc à son terme l'hypothèse d'un plan sous-jacent au *syllabus* du 7 mars 1277, on peut faire apparaître une structuration thématique qui ne vaut toutefois que pour 159 des 219 articles (art. 25-183). Le plan d'ensemble qui émerge de la sorte correspond d'autant plus vraisemblablement au dessein des concepteurs de la censure qu'on peut lui reconnaître une logique interne. Selon un mouvement présent dans la plupart des mises en ordre de questions quodlibétiques, les articles vont du plus noble au moins noble, en passant de Dieu aux créatures spirituelles puis humaines. Cette identification d'un ensemble structuré laisse de côté deux blocs, initial (1-24) et final (184-219), sur lesquels on reviendra plus loin. Avant de chercher à interpréter le sens de cette composition du *syllabus* en trois strates, il convient d'examiner en détail le plan ainsi recomposé.

Pour exposer ce résultat, le plus simple est de commencer par présenter la liste des rubriques que je propose de reconstituer. Les mots choisis correspondent aux termes effectivement employés dans les articles concernés, le plus souvent en position de sujet. L'indice fourni par ce vocabulaire est d'ailleurs l'outil majeur qui permet de reconstruire ce plan. On observe ainsi que les censeurs ont tantôt reproduit la langue philosophique des maîtres ès arts, en parlant de *prima causa* ou

²⁹ Paris, BnF, lat. 17476, f. 185ra-187rb.

LE PLAN DE L'ÉVÊQUE

primum principium, substantie separate, etc., et qu'ils ont parfois reformulé les thèses censurées dans l'idiome des théologiens, en parlant de *Deus, angeli, etc.* En suivant ces indications, la structure globale qui se révèle est la suivante :

1. De Deo sive prima causa : art. 25-68
2. De angelis sive de substantiis separatis, sive intelligentiis : art. 69-86
3. De mundo sive de celo : art. 87-102
4. De anima sive de forma hominis : art. 103-116
5. De intellectu : art. 117-127
6. De voluntate sive de libero arbitrio : art. 128-143
7. De scientia sive de philosophia : art. 144-155
8. De voluntate (bis) : art. 156-165
9. De moralibus : art. 166-183

Afin d'éprouver la validité de cette proposition, il importe maintenant de vérifier pas à pas la cohérence de chacun de ces sous-ensembles et d'évaluer la proportion d'articles extravagants qui auraient pu être inscrits par erreur sous telle ou telle rubrique. La plupart des quarante-trois articles constituant le premier bloc ont pour trait commun d'énoncer des limitations de la cause première ou du premier principe (25-29, 34-35, 38-39, 42-65, 67) ou de postuler sa pluralité (66). Le fait que, dans un cas, vingt-cinq propositions successives entrent dans ce cadre offre un indice puissant d'organisation interne. Parmi les thèses qui ne relèvent pas de cette problématique, les trois premières ont pour sujet l'intellect, qui serait tour à tour créé par les intelligences supérieures (30), éternel (31) et unique (32). Bien que dans chacun des cas, l'implication qui se profile derrière ces thèses est que l'intellect humain n'est pas créé par Dieu, il paraît plus sage de juger que cette brève série est mal classée et aurait dû figurer plus loin. Deux autres articles concernent l'un et l'autre la connaissance de Dieu, en affirmant que les ravissements et les visions se font par nature (33) et que la connaissance de Dieu par essence est possible naturellement (36). Il n'y a pas de difficulté à penser qu'ils auraient pu entrer sous une rubrique « de Deo »³⁰. Restent trois articles de nature épistémologiques, qui nient la foi, exaltent la connaissance philosophique (37, 40) ou affirment la perte après la mort de la science acquise durant la vie (41). Il serait exagéré de rattacher ces propositions incroyables à des erreurs concernant Dieu, d'autant qu'une section du plan d'ensemble était spécialement destinée à recueillir des thèses de ce type, comme on le verra plus loin. Dans l'ensemble, le taux d'extravagance serait de 14% en tenant compte des thèses concernant l'intellect.

Comme on l'a déjà mentionné, le bloc suivant (69-86) traite avec constance des substances séparées. Le seul article litigieux concerne l'influence exercée par l'intelligence motrice du ciel sur l'âme rationnelle (74). Le sujet de la proposition est toutefois bien une *intelligentia* qui a pu être classée sans erreur dans une rubrique « De intelligentiis »³¹. Le troisième ensemble (87-102) a pour particularité

³⁰ En réalité, seul l'article 36 est classé dans la rubrique « De Deo » dans la *Collectio errorum*, en compagnie des articles 25-29, 34-35, 38-39, 42-68, tandis que l'article 33 forme à lui seul une rubrique « De raptu ».

³¹ Le sujet de ces articles est neuf fois « substantie separate », sept fois « intelligentia » et deux fois « angelus », ainsi qu'une fois la périphrase « omne quod non habet materiam ». Tous ces articles 69-86 figurent dans la rubrique « Errores de intelligentia vel angelo » de la *Collectio errorum*.

de faire alterner les deux thèmes de l'éternité du monde (87-91, 93-94, 98-101) et de l'animation des cieux (92, 94-95, 102). L'article 94, qui associe les deux questions en présentant l'âme et le corps du ciel comme deux principes éternels³², fournit l'explication de cette association, en révélant la solidarité étroite de ces questions dans l'esprit des censeurs. Les seuls deux articles qui ne relèvent pas de ces thématiques concernent l'individuation par la matière : qu'il soit impossible pour Dieu de multiplier les individus dans une même espèce sans matière (96) et que deux individus d'une même espèce diffèrent seulement par la disposition de leur matière (97). Le premier de ces articles porte sur la thèse la plus controversée de l'angélologie de Thomas d'Aquin, qu'il partage avec de nombreux maîtres ès arts ; elle aurait aussi bien pu être inscrite sous la première que sous la deuxième rubrique. Le taux d'articles hors-sujet est ici respectivement de 0 et 13%.

La série suivante (103-116) tourne autour de problèmes liés à la définition de l'âme humaine. Plus précisément, le mot *anima* est employé dans des propositions situées vers la fin de ce chapitre (108-110, 112-116), tandis que les premières utilisent comme sujet ou prédicat le terme *forma* (103-106, 111), qui est dans un cas associé au mot *humanitas*. La série s'ouvre par un article (103) qui affirme que les formes engagées dans une matière ne peuvent être faites qu'à partir de la matière (*ex materia*), thèse qui pourrait avoir été comprise par les censeurs comme négation de la création divine des âmes. De la même façon, l'article 107 peut se rattacher indirectement à ce thème : affirmer l'éternité des éléments et la seule nouveauté de leur disposition actuelle peut également sembler équivaloir à nier la création et l'infusion divine de l'âme. Cette série est l'une de celles dont l'unité émerge de la façon la moins évidente. Les articles en ont été reclassés par la *Collectio errorum* au sein d'un long chapitre « De anima vel intellectu » et un bref « De toto coniuncto sive de homine ». Les indices lexicaux fournissent la plus forte raison de réunir ces articles dans un bloc unique, traitant de l'âme ou forme de l'être humain. Par contraste, on voit ensuite se dégager une série d'articles, parfaitement homogène, dont le sujet est l'intellect (117-127). Dans l'hypothèse la plus bienveillante, il n'y aurait aucun article classé par erreur sous ces deux rubriques.

Le chapitre suivant (128-143) paraît traiter simultanément de problèmes ayant en apparence peu de rapports. Pourtant, si l'on met à part une digression sur l'impossibilité d'accidents sans sujets (138-141), on peut y reconnaître une problématique convergente dont l'article initial (128) donnerait le sens global : tous les événements contingents ont une cause nécessaire³³. Sous la même rubrique ont pu être rangées aussi bien des thèses relatives au déterminisme astral (132-133, 137, 142-143), à la soumission nécessaire de la volonté à la raison (130) qu'à la motion de la volonté par les passions (129, 131, 136) et de l'appétit par son objet (134-135). Les mêmes thèmes réapparaissent un peu plus loin, dans un ensemble parfaitement homogène (156-165). Dans la *Collectio errorum*, ces articles sont d'ailleurs placés, à la suite des articles 128-136, sous la rubrique des erreurs « De

³² « Quod duo sunt principia eterna, scilicet corpus celi et anima eius ». La plupart des articles réunis ici sont distribués dans la *Collectio errorum* entre les rubriques « De mundo et mundi eternitate » et « De celo et stellis ».

³³ Hissette, 230-231, reproche à Mandonnet d'avoir classé l'article parmi les thèses relatives à la volonté humaine.

voluntate sive de libero arbitrio³⁴. Ces deux ensembles se caractérisent par l'emploi de *voluntas* en position de sujet dans la plupart des articles. Puisqu'il paraît cohérent de compter au nombre des entraves à la volonté et au libre-arbitre les thèses liées au déterminisme astral, seuls les articles concernant l'accident sans sujet ne seraient pas classés de façon pertinente, soit un taux de 12% (4 sur 43).

La principale objection que l'on peut faire à l'hypothèse d'un classement ordonné du *syllabus* tient à la présence, entre ces deux ensembles, d'une série d'articles qui sont principalement de nature épistémologique (144-157). Ils affirment tour à tour la prééminence des biens intellectuels (144, 157), l'excellence de la philosophie (145-146, 152), l'inutilité de l'argument d'autorité (150-151) et de la théologie (152-153)³⁵. On peut également leur associer l'article 147 qui exprime une conséquence du précédent : si le possible et l'impossible *simpliciter* sont déterminés par la philosophie (146), Dieu ne peut faire ce qui est absolument impossible. De même, par l'intermédiaire de l'article 18, qui exprime le rejet de la résurrection par le philosophe, on peut attacher au thème de la série présente l'article 155 qui affirme qu'il ne faut pas se soucier des sépultures. Ne subsisteraient ainsi que deux articles hors de propos qui se rapportent au changement dans l'intellect divin (149) et à l'idée que l'homme peut devenir numériquement autre par la nourriture (148). En dépit de la taille réduite de ce chapitre, le taux d'erreur serait dans un ordre de grandeur comparable à ce que l'on a obtenu précédemment (21%).

Le dernier ensemble qui se laisse identifier concerne principalement des questions morales, et notamment de morale sexuelle : il correspond exactement au bloc dont Alain de Libera a montré qu'il formait un « système »³⁶. On peut hésiter à placer le point de départ de ce chapitre avant ou après l'article 165 qui énonce l'impossibilité du péché dans les puissances supérieures de l'âme : le péché serait imputable aux seules passions, et non à la volonté. Si l'on s'en tient principalement, comme on l'a fait plus haut, aux indices lexicaux, cet article appartiendrait encore au chapitre « De voluntate ». Il marque en tout cas le basculement des thèses liées à la soumission de la volonté aux forces naturelles vers leurs conséquences morales. La sexualité, considérée selon la nature, perdrait de ce fait son caractère peccamineux (166, 168-169, 172, 183). Plus généralement, les vertus et la dévotion chrétiennes sont malmenées, qu'il s'agisse de la pauvreté, de l'humilité et de la chasteté (170-171, 181) ou de la prière et de la confession (179-180). Toute morale n'est pourtant pas niée, seules les vertus infuses sont congédiées au profit des vertus innées et acquises (177). Deux articles de cet ensemble se rattachent à des questions éthiques par des biais plus théoriques : la connaissance des signes qui révèlent les intentions humaines et les événements futurs (167) peut se comprendre comme une limitation du libre-arbitre, de même que l'argument d'une priorité de la raison, décrite ici comme « science des contraires », sur la liberté de choix (173). On peut penser que ces deux articles

³⁴ Dans la *Collectio errorum*, les articles intermédiaires sont classés dans les rubriques « De accidente » (138-140), « De necessitate eventus rerum » (142-143), « De scientia vel philosophia » (145-146), « De scriptura sacra » (150-153), « De fide et sacramentis » (155), « De felicitate sive beatitudine » (144, 157)

³⁵ Ces neuf articles sont répartis dans la *Collectio errorum* entre les rubriques « De scientia vel philosophia », « De sacra scriptura » et « De felicitate sive beatitudine ».

³⁶ *Penser au Moyen Âge*, p. 193-194.

seraient davantage à leur place dans le chapitre précédent. L'incrédulité philosophique est la principale source de ces erreurs morales, comme un article l'énonce très efficacement : le bonheur est dans cette vie et non dans l'au-delà (176), car la mort est la fin de tout (178). Pour cette raison, reviennent ici des thèses épistémologiques caractéristiques du groupe précédent concernant la fausseté de la loi chrétienne qui empêche le savoir (174-175). Somme toute, il n'y aurait dans cette section qu'une thèse étrangère aux thèmes dominants, à savoir la possibilité d'un « déluge universel de feu » (182) qui provient de lectures astrologiques³⁷. En ajoutant les deux propositions qui semblent plus liées au chapitre précédent, on obtient un taux d'articles déplacés comparable à ce qui a été observé dans les sections précédentes (15%).

Ces indications statistiques relevées au fur et à mesure ont pour unique fonction de donner un ordre de grandeur. Comme on le voit, de façon relativement stable, seuls 10% à 20% des articles n'entrent pas dans les rubriques que l'on a proposé de reconstituer, tandis que certains ensembles ne comportent aucune proposition disparate. Ce résultat signale donc une homogénéité relativement forte des chapitres ainsi restitués. Il faut la comprendre non pas au sens d'une cohérence doctrinale, mais d'un classement des propositions collectées au sein d'ensembles thématiques lâches. Ces regroupements, il faut le répéter, n'ont pas émergé en forçant le texte, mais au contraire en se laissant guider par les données les plus explicites. Le premier critère retenu est d'ordre lexical ; l'association thématique a principalement tenu compte des choix effectués par la *Collectio errorum*. Ce dernier document présente, après des chapitres de taille importante, plusieurs rubriques fort brèves qui n'englobent parfois que deux, voire un seul article. La structuration du *syllabus* ne semble pas permettre de procéder à des subdivisions plus fines que le niveau auquel nous nous sommes arrêtés. Lorsque plusieurs thèmes sont abordés au sein d'un même chapitre, les propositions sont le plus souvent enchevêtrées et non juxtaposées. L'une des exceptions concerne les articles « De accidente » (138-141) qui pourraient éventuellement former une micro-rubrique, mais il est préférable de penser que ce bloc a été enregistré, par défaut, sous un thème plus général qui n'a, il est vrai, guère de rapports avec son objet.

La principale difficulté sur laquelle bute cette reconstruction concerne la division du chapitre sur la volonté en deux blocs entre lesquels s'intercale une rubrique « De scientia vel philosophia ». Dans l'hypothèse où cette division serait l'effet d'un accident matériel, rien ne séparerait ce dernier ensemble de la rubrique « De moralibus », au point que l'on pourrait envisager de les réunir en un seul ensemble. Ce rapprochement est déjà suggéré dans la composition actuelle de ces deux rubriques. De même que les erreurs épistémologiques pointent vers les conséquences morales de l'incroyance (155), les erreurs morales indiquent clairement leur origine philosophante (174-175). Ces deux séries auraient pu être initialement rassemblées sous une seule rubrique visant des « *Errorum contra fidem et bonos mores* ».

³⁷ Roland Hissette, « Abert le Grand et l'expression 'diluvium ignis' », *Bulletin de philosophie médiévale*, 22, 1980, p. 78-81, Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 222 et 254.

Il reste maintenant à examiner les deux sections du *syllabus* qui ont été provisoirement laissées de côté. Le premier bloc (1-24) peut être lu, d'une certaine façon, comme une confirmation de l'hypothèse d'une structure globale. On y retrouve en effet, à une échelle réduite, le mouvement d'ensemble que l'on vient de parcourir. À suivre toujours les mêmes indices lexicaux, les premières thèses condamnées portent successivement sur Dieu (1-3), les substances séparées et les corps célestes (4-6)³⁸, l'intellect (7-8), l'être humain (9-15) – les premiers articles de ce dernier ensemble traitant de l'éternité du monde sous l'angle de celle de l'espèce humaine. Les articles suivants portent sur la résurrection et les peines de l'enfer (15-19)³⁹ ; ils se poursuivent par des affirmations concernant le bonheur terrestre et l'inutilité d'autres sciences que la philosophie (22-24), ainsi que deux articles difficiles à classer qui concernent l'interdiction du meurtre d'animaux et la nécessité de tous les événements contingents (21). En dépit du caractère hétéroclite de cette courte liste, elle peut entrer globalement sous le chapeau d'erreurs contre la foi et les bonnes mœurs. La répartition des premiers articles du *syllabus* correspondrait donc presque exactement au plan que l'on a dégagé pour la partie centrale du document.

De cette mise en évidence, les conséquences doivent être tirées avec prudence. On peut d'abord conclure à l'antériorité de ce premier bloc sur l'ensemble de la liste, sans qu'il soit possible d'estimer le délai qui sépare les deux compilations. La similitude des deux compositions peut être comprise de deux façons, soit que cette première liste ait servi de modèle pour la structure d'ensemble, soit que l'une et l'autre aient été conçues de pair selon le même plan, le premier travail achevé étant placé en tête de liste. Il est sans doute préférable de penser à une véritable antériorité. Un élément en ce sens tient à une inflexion légèrement différente de certains articles « contra fidem ». La partie centrale du *syllabus* contient des thèses irrévérencieuses et blasphématoires ; elles ne sont pourtant jamais présentées sous la forme d'une négation d'articles de la foi chrétienne comme le font certaines thèses de cette première strate qui nient expressément la résurrection des corps ou le feu de l'enfer. Cet indice pourrait inviter à formuler une hypothèse forte, en voyant dans ces articles une imputation d'hérésie. Le seul cas documenté est l'action intentée en novembre 1276 par l'inquisiteur de France contre Siger de Brabant. Ce dernier est en effet l'auteur qui apparaît le plus souvent dans le relevé des sources de ces articles, souvent avec des textes relativement anciens comme les *Quaestiones in III De anima* ; sa place est encore plus nette si on lui attribue, comme je pense qu'il faut le faire, le commentaire anonyme du *De anima* édité par M. Giele. Toutefois trois propositions sont plus vraisemblablement issues de textes de Boèce de Dacie tandis que les deux articles initiaux proviendraient plutôt des *Errores philosophorum* et qu'aucune source évidente ne se présente pour le quart des articles concernés. Cette diversité, comparable à celle de l'ensemble du *syllabus*, ne permet donc pas d'avancer d'hypothèse précise sur le sens et la date de la confection de cette liste initiale.

³⁸ L'article 4, « Quod nichil est eternum a parte finis quod non sit eternum a parte principii », affirme l'éternité des âmes et des anges ; il peut être classé dans une rubrique « De substantiis separatis ».

³⁹ L'article 15, « Quod homo post mortem amittit omne bonum », appartient lexicalement aux thèses sur l'être humain, mais il est thématiquement lié aux articles sur la vie future.

Le dernier ensemble d'articles (184-219) présente une situation différente. À en juger par le tri effectué dans la *Collectio errorum*, ces propositions se distribuent de façon relativement équitable entre des chapitres concernant Dieu (6), les anges (7), l'âme et l'intellect (7), la nature et la nécessité (6), avec une légère prédominance pour les thèses liées au monde et au ciel (11). Le seul ensemble d'articles successifs qui ait été transposé dans une même section de la *Collectio* (art. 200-203) figure dans le chapitre « De mundo ». À y regarder de plus près, on constate que les propositions liées aux substances séparées concernent également la structure de l'univers puisqu'elles abordent le plus souvent la question de leur localisation dans la sphère céleste. Cependant, une rubrique rassemblant les seules thèses de physique ne parviendrait à réunir guère plus d'une vingtaine de thèses. Pour employer le même test statistique que précédemment, cela donnerait un indice d'homogénéité trop faible pour être satisfaisant (55%). En tâchant d'identifier de la façon la plus bienveillante un ensemble homogène, il faudrait envisager une rubrique « De celo et influentiis eius super animas et corpores » qui ne laisserait subsister que six ou sept propositions isolées, soit un taux comparable à ce que l'on a observé plus haut (17 ou 19%). Il existe très clairement une orientation tendancielle vers cette thématique, mais pour plusieurs raisons, cette unité ne semble pas être de même rang que les têtes de chapitres précédentes. Le thème unifiant serait trop vaste pour être rangé sur le même plan que les rubriques identifiées jusqu'à présent. Il s'insérerait mal dans le mouvement d'ensemble qui mène de Dieu à la morale. De surcroît, il faudrait expliquer le redoublement avec un précédent chapitre « De mundo » bien identifié (87-102). Il semble donc préférable de considérer cette section comme des compléments aux articles précédents, qui ont pu être collectés en même temps que les autres propositions erronées et classées par défaut dans une rubrique de « varia », ou être rassemblées après coup. Un indice qui milite en faveur de cette dernière hypothèse tient au nombre important de cas où ces thèses sont associées à des explications du sens en lequel elles sont erronées, ce que j'interprète comme trace de discussion au sein de la commission. On sait, par exemple, que l'un des points de débat entre l'évêque et les maîtres concernait les trois articles liés à la localisation des anges (204, 218, 219), qui figurent tous les trois dans cette ultime section, et dont deux sont accompagnés d'explications de ce type.

Pour boucler cet examen de la genèse de la condamnation du 7 mars, il reste finalement à aborder la question de la préparation matérielle de la liste des articles. Luca Bianchi, suivant une suggestion de Zénon Kaluza, a remarqué que les articles étaient attachés à la lettre émise par Étienne Tempier sous la forme d'un rouleau, formé de fiches cousues ensemble : « in rotulo seu cedulis presentibus his annexo seu annexis »⁴⁰. Il en a tiré une hypothèse sur la production de la censure. Le désordre des articles s'expliquerait par le fait que les membres de la commission auraient juxtaposé leurs notes prises lors de la lecture rapide des textes suspects et auraient fait coudre leur fiches les unes avec les autres⁴¹. L'hypothèse est

⁴⁰ D. Piché, *La condamnation*, p. 72.

⁴¹ L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 18 : « ... il documento 'pubblicato' il 7 marzo – il rotulus – non era altro che l'insieme delle schede – le cedulae – sulle quali i membri della commissione avevano annotato gli 'errori' da loro rinvenuti ; che non ci fu una fase di vera e propria redazione – quindi un momento di approfondimento, di discussione e di sintesi – ma solo la giustapposizione meccanica di quelle schede ».

ingénieuse, elle a le mérite d'avoir fourni pour la première fois une explication tenant compte des conditions matérielles de production du document, mais elle est sans doute trop expéditive. Nous savons, notamment par le témoignage de Gilles de Rome, qu'il y eut une phase de délibération lors de laquelle certains maîtres se rangèrent avec réticence aux commandements de l'évêque. Comme je l'ai déjà signalé, c'est à l'occasion de ces débats que certaines formulations auraient été précisées. Il serait en outre très inhabituel que de simples notes de travail aient été rendues publiques, sans en passer par une phase de mise au propre du document. La tradition manuscrite comporte pas moins de cinq rameaux indépendants qui tous pourraient se rattacher au document original, ou à différents exemplaires de la lettre et du rouleau. Si les copistes avaient dû travailler à partir de notes autographes de différents maîtres et prélats, le nombre de lectures divergentes serait assurément bien supérieur à ce que révèle l'édition critique.

La présence d'une structure d'ensemble, présente dans la préparation de la liste mais rendu invisible dans le document finalement publié, pourrait s'expliquer en tenant compte de deux étapes intermédiaires. Je m'inspire ici des observations que l'on peut faire sur les manuscrits employés lors de la censure de Pierre de Jean Olivi par les maîtres et bacheliers franciscains présents à Paris en 1283, dont plusieurs ont été conservés⁴². Rien ne permet de s'assurer que l'évêque et ses assesseurs auraient suivi une démarche similaire ; la proximité des dates rend du moins cette solution plausible. Dans une telle hypothèse, les principaux acteurs de la condamnation auraient tout d'abord formulé les articles erronés dans les marges des textes qu'ils avaient en main. Ces articles auraient ensuite été distribués dans des fiches préparatoires, en tête desquelles étaient inscrites les rubriques que nous avons tenté de reconstituer. Une telle façon de procéder permet d'expliquer la dispersion, au fil du document, de propositions extraites d'un même ouvrage. Une première source de confusion peut tenir au fait que certains articles n'auraient pas été inscrits sous les bonnes rubriques. C'est notamment le cas lorsque plusieurs articles de même provenance ont été copiés l'un après l'autre dans un même chapitre alors qu'ils concernent des thèmes différents. L'hypothèse d'une organisation des articles en fonction de leurs sources possède donc bien une part de vérité. Ensuite, lors d'une réunion de la commission, l'évêque, sans doute assisté du chancelier, du légat pontifical et éventuellement de l'inquisiteur, aurait demandé leur approbation aux seize maîtres qu'il avait convoqués. Lorsque le tour de table donna lieu à des discussions, des explications auraient été ajoutées pour indiquer en quel sens l'article devait être compris comme erroné. Une fois ces précisions apportées, un nouveau rouleau aurait enfin été composé, copié de la main d'un scribe professionnel, en vue de la promulgation de la liste des articles interdits.

On ne peut que se limiter à des conjectures concernant les éventuels accidents matériels qui se seraient produits à ce stade de la préparation du document final. L'hypothèse présentée ici ne conduit à soupçonner qu'un seul accident majeur de copie, par lequel les rubriques « De voluntate » et « Contra fidem et bonos mores » auraient été scindées en deux parties et enchevêtrées. Dans cette hypothèse, il faudrait considérer que les articles avaient été notés sur le recto et le verso des fiches préparatoires. Lors de la synthèse, le copiste aurait copié le recto du premier ensemble (De voluntate, 1, art. 128-143) et le recto du second (Contra fidem, 1, art.

⁴² Cf. S. Piron, « Censures et condamnation ».

144-157), avant de copier le verso du premier (De voluntate, 2, art. 144-157) puis celui du second (Contra fidem, 2). On peut trouver un appui à cette conjecture dans le fait que le nombre d'articles contenus sur les deux rectos supposés est relativement proche (respectivement 16 et 14).

Dans ses annotations manuscrites en vue d'une troisième édition de son *Siger de Brabant*, Pierre Mandonnet a des mots très durs contre certains historiens qui prétendent attribuer aux franciscains, et notamment à Bonaventure, un rôle moteur dans la lutte contre l'averroïsme⁴³. Les travaux visés datent respectivement des années 1923 et 1929⁴⁴. Il est donc très probable que Mandonnet pensait, en parlant des « qualificatifs violents et injurieux à l'égard de leurs adversaires » employés par les frères mineurs, aux critiques contenues dans les *Quaestiones* de Pierre de Jean Olivi que Bernhard Jansen avait publiées, entre 1922 et 1926⁴⁵. Les arguments proprement philosophiques présentés par Olivi, dans sa question sur l'éternité du monde, disputée et rédigée dans un *studium* franciscain de Languedoc peu après 1277, ne sont pas des plus puissants. En revanche, les premières pages de sa réponse contiennent des remarques de première importance pour comprendre le contexte général des condamnations de 1277. L'erreur sur l'éternité du monde repose, dit le jeune franciscain, sur trois postulats impies qu'il attribue globalement à Aristote et ses disciples : que Dieu, agissant par nécessité, ne peut agir autrement qu'il ne le fait, que tous les actes contingents soient déterminés par une cause antérieure et enfin, que toutes les choses émanent de la première cause par nécessité. Ces philosophes pensent établir de la sorte « un ordre admirable, une

⁴³ « Quelques auteurs ont prétendu que les auteurs franciscains du XIII^e siècle, saint Bonaventure en particulier, ont joué un rôle important dans la lutte contre l'averroïsme parisien. Ces prétentions sont sans fondement historique. Il est exact que les théologiens franciscains, comme tous les autres théologiens catholiques, ont protesté contre les doctrines averroïstes ; ils ne pouvaient pas moins faire. Ce qu'ils ont à leur actif, ce sont les qualificatifs violents et injurieux à l'égard de leurs adversaires ; qualificatifs qu'on chercherait vainement chez saint Thomas et son école. Par contre, ils n'ont joué aucun rôle notable dans la réfutation des doctrines, et c'est là la question et toute la question. Ce rôle, non seulement ils ne l'ont pas joué, mais il leur était encore interdit à raison de leur insuffisance philosophique et de leur augustinisme. S. Bonaventure [...] déclare fréquemment au cours de ses écrits, quand il se trouve acculé à un problème difficile que cela dépasse ses compétences, ce qui est une fin de non-recevoir. En outre, s. Bonaventure et les théologiens franciscains du XIII^e siècle à raison de leur position fidéiste à l'égard de la raison, à laquelle ils refusent le pouvoir de s'élever par ses propres forces à la découverte des vérités supérieures de la philosophie, se refusent de se placer sur le seul terrain rationnel, exclusivement admis par les averroïstes. C'est pourquoi leur intervention est inefficace. Encore est-il que, s'ils s'avancent exceptionnellement à présenter une démonstration, elle montre qu'ils ne voient pas ce qui fait la force de l'averroïsme. »

⁴⁴ Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Paris, Giraudon, 1923 ; C. Krzanic, « La scuola francescana e l'averroïsme », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 21, 1929, p. 444-494.

⁴⁵ Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Bernhard Jansen ed., Quaracchi (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, IV-VI), 1922-1926, 3 vols. Sur le rapport d'Olivi aux philosophes, je me permets de renvoyer en dernier lieu à mon article « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », à paraître dans Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologie*, Berlin, De Gruyter, 2010.

concorde et en enchaînement dans tout l'univers »⁴⁶. Ils nient ainsi la liberté divine, ramènent tous les mouvements inférieurs au mouvement du ciel et à la disposition des astres⁴⁷ et réduisent à néant la liberté humaine, « puisque de la sorte nous sommes comme essentiellement placés à l'extrémité de cette chaîne qu'ils imaginent »⁴⁸. L'éternité du monde, ainsi établie, anéantit d'un seul coup presque tous les articles de foi : l'éternité de l'espèce humaine annule toute idée de péché originel et par conséquent de rédemption ; elle implique l'unicité de l'intellect ou la métempsychose infinie des âmes revenant dans différents corps et n'attribue à l'être humain d'autre bonheur que celui de ce monde. L'essentiel des points abordés dans le *syllabus* de Tempier – limitation du premier principe, éternité du monde, déterminisme astral, restrictions du libre arbitre, négation de la vie future et bonheur dans ce monde – se trouve ainsi ramené à ce noyau d'erreurs fondamentales.

En présentant comme source de toutes les erreurs cette concaténation des causalités, Olivi pense assurément au *Liber de causis*, ouvrage qu'il ne cite presque jamais, et uniquement pour le critiquer⁴⁹. Il n'est pas certain qu'il ait connu le commentaire donné en 1276 par Siger de Brabant, qui est la source identifiée ayant donné lieu au plus grand nombre d'articles du *syllabus* – certaines thèses, comme l'a souligné Ruedi Imbach, ayant été directement puisées dans le *Liber* lui-même⁵⁰. Le théologien franciscain connaissait en tout cas l'importance de cette œuvre pour les maîtres ès arts parisiens qu'il qualifie lui-même d'« averroïstes », sans qu'il faille entendre ce terme au sens d'une dépendance exclusive à l'égard d'Ibn Rushd. Comme cela a été établi par différents biais, l'inspiration néo-platonicienne de ces courants est tout aussi importante⁵¹.

D'une certaine façon, la condamnation du 7 mars 1277 peut se lire comme un reflet déformé du *Liber de causis*, ouvrage également composé d'un enchaînement de propositions brèves qui sont parfois aussi énigmatiques que les articles condamnés par l'évêque de Paris. Examiné à la loupe, il est indéniable que le *syllabus* est un travail de piètre qualité⁵². Lorsque la confrontation avec les sources est possible, on découvre que les censeurs ont multiplié les incompréhensions, les approximations et les malentendus. La structure que nous avons dégagée permet cependant de faire apparaître un autre niveau d'intelligibilité du document. Les propositions condamnées ne sont pas philosophiquement cohérentes prises une par une. Elles prennent sens collectivement, comme expression d'un projet

⁴⁶ Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 97 : « videnturque sibi per hoc mirabilem ordinem ac concordiam et concatenationem ponere in toto universo ». Sur l'arrière-plan de ce texte, voir « Olivi et les averroïstes ».

⁴⁷ *Ibid.*, « Statuitque fatales constellationes, quia omnes varietates motuum inferiorum sive directe sive oblique reducit in motum caeli et in varios aspectus stellarum ».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 98 : « secundum hoc quasi essentialiter sumus in extremo catenae quam fingunt ».

⁴⁹ Un rapprochement avec Proclus laisse penser qu'Olivi connaissait la démonstration du lien établie par Thomas d'Aquin. Cf. *Ibid.*, p. 300 : « Omnes etiam philosophi, tam Platonici quam Peripatetici hoc idem videntur sentire, sicut patet in libro De causis et in libro Procli et in dictis Averrois ».

⁵⁰ Ruedi Imbach, « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 43, 1996, p. 304-323.

⁵¹ Dragos Calma, « Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 2006, p. 188-235.

⁵² C'était l'opinion de Louis Jacques Bataillon.

philosophique qui combine des inspirations multiples et en tire des conséquences variées, souvent incompatibles entre elles. Aucun philosophe actif en 1277 ne professait l'ensemble de ces thèses ; Tempier a bien créé un monstre doctrinal. Mais cette opération n'est pas une pure invention. Les censeurs ont pu faire des erreurs de détail, ils connaissaient la direction d'ensemble qui est précisément celle qu'indique le texte d'Olivi. En cherchant à rassembler les articles dans un ordre thématique, Étienne Tempier avait un plan en tête : il visait, non pas telle ou telle erreur ponctuelle, mais l'expression d'une structure globale qui mettait en cause les fondements de l'ordre catholique. Le « système du sexe » sur lequel Alain de Libera a justement attiré l'attention n'est qu'un aspect de la condamnation, plus large encore, d'un « système du monde ».

Cette identification incite également à relire la relation entre la lettre de l'évêque et la liste des 219 thèses qui y étaient attachée. Dans les dernières phrases, l'évêque condamne également deux livres nommément cités – le *De amore* d'André le Chapelain et un traité de géomancie – ainsi que l'ensemble des ouvrages, rouleaux ou cahiers de magie. Or, ces thèmes n'apparaissent guère dans la liste des articles condamnés. L'hypothèse d'une unité dans le projet de l'évêque impose de donner une raison à cet écart entre ces deux faces de son intervention. La solution la plus simple passe tout simplement par la question de l'enseignement. Si les 219 propositions interdites ne doivent pas faire l'objet de questions disputées dans les écoles, c'est précisément qu'elles pourraient entrer dans le cadre d'un cours de philosophie naturelle et morale. En revanche, les pratiques magiques et les lectures immorales diffusées dans les mêmes milieux de la faculté des arts ne faisaient l'objet d'aucun enseignement public. Elles devaient être condamnées dans leur ensemble, avec tous les livres qui pouvaient leur servir d'inspiration, sans qu'il y ait besoin d'en préciser le contenu. Jean-Patrice Boudet attire l'attention sur un document, uniquement transmis par le manuel d'inquisition de Nicolas Eymerich. Le Dominicain catalan place vers l'année 1290 une condamnation peu connue, prise par l'évêque de Paris, associé à l'inquisiteur de France, avec le conseil des maîtres en théologie et en droit canon, qui jette l'interdit sur une liste plus précise de titres d'ouvrages de magie⁵³. La date fournie est évidemment incertaine. Le nom de l'évêque et celui de l'inquisiteur n'apparaissent pas. Il y a donc bien des raisons de se demander si ce document ne serait pas lui aussi à mettre sur le compte de l'évêque Tempier, donnant une formulation plus détaillée à l'interdit sommaire de la magie prononcé en mars 1277. De même qu'une première condamnation des erreurs philosophiques, en 1270, avait eu besoin d'être complétée par le catalogue le plus exubérant des propositions scandaleuses, une première censure des livres de magie avait dû, peu après, être complétée par l'inventaire d'une bibliothèque interdite.

En révélant une cohérence interne du document, cet examen de la condamnation du 7 mars 1277 suggère que l'évêque de Paris savait ce qu'il faisait lorsqu'il a dirigé les opérations de censure. Pour justifier le double sens du titre de cet article, il faut donc s'arrêter pour finir sur la personnalité d'Étienne Tempier. On oublie trop souvent qu'il était lui-même maître en théologie et qu'il avait joui durant les quinze années précédentes d'un point de vue privilégié pour observer la vie

⁵³ Boudet, *Entre science et nigromancie*, p. 256-257.

intellectuelle parisienne. Si sa production savante n'a pas laissé de traces, sa carrière au sein de l'université n'est pas négligeable pour autant. Tempier était un administrateur et un homme de pouvoir. Chanoine de Notre-Dame, il obtint la charge de chancelier de l'université avant même de débiter sa régence. Arguant de cette supériorité hiérarchique, il refusa de prêter serment aux autres maîtres régents, ce dont ses collègues se plaignirent au pape durant le printemps 1264. Les lettres d'Honorius IV par lesquelles cette affaire est connue permettent de comprendre que Tempier accepta finalement de prêter le serment⁵⁴. Il ne se sentait pour autant pas tenu de respecter les règles communes en matière de promotion des bacheliers, qui imposaient de demander l'accord de tous les maîtres ; il avait déjà accordé de son propre chef la *licentia docendi* à deux de ses protégés, dont son compatriote Jean d'Orléans qui lui succéda comme chancelier. Pour faire bonne mesure, il avait également usurpé le titre de doyen, qui devait revenir au plus ancien maître régent en activité. Cette affaire illustre assez clairement la personnalité de Tempier : autoritaire et carriériste, il n'était pas dans ses habitudes de se laisser dicter ses actions par ses subordonnés. Il a certes agi après avoir reçu une lettre du pape Jean XXI, en concertation avec le légat pontifical, mais c'est lui en personne qui a promulgué la censure des 219 thèses et qui a rédigé les termes de la condamnation. Il est donc légitime de lui imputer la conception du plan d'ensemble que l'on a mis à jour.

⁵⁴ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, E. Châtelain ed., Paris, 1889, t. 1, p. 438-441. D'après les lettres émises le 26 mai, qui reprennent la plainte des maîtres en théologie, Tempier refuse de prêter serment, mais les documents du 26 juin signalent qu'il a désormais accepté cette formalité.

VIII

Thomas l'Apostat

(mai 2010)

Les travaux sur l'athéisme et l'irreligion au XVI^e et XVII^e siècles se multiplient, tournant autour des questions du libertinage ou de la dissimulation¹. Par contraste, les mêmes problématiques demeurent presque totalement ignorées pour le Moyen Âge. Seuls, l'exception est intéressante à relever, les historiens allemands s'emparent régulièrement de cette question². Seul Olaf Pluta a tenté d'employer les concepts issus de Leo Strauss pour suggérer que certains maîtres ès-arts, notamment Jean Buridan, étaient aussi passés maîtres dans l'art d'écrire entre les lignes, sous l'effet des censures universitaires³. Depuis des années, Luca Bianchi déploie une belle énergie pour affirmer qu'il n'en est rien⁴. Sans prendre le débat dans sa totalité, je voudrais ici apporter une pièce que les historiens de la philosophie négligent à tort, alors qu'elle les concerne directement.

Dans son traité d'hérésiologie, Alvaro Pelayo rapporte un cas remarquable d'hérétique qu'il a rencontré en personne à Lisbonne, dans les années 1330⁵. Désigné comme « Thomas Scotus », ce personnage est notamment blasphémateur judaïsant, philosophe incrédule et magicien, mais il a pour première caractéristique surprenante d'être doublement apostat, des frères mineurs et des frères prêcheurs. Dans un article récent, Patrick Nold est parvenu à reconstituer la trajectoire d'un

¹ Pour un aperçu bibliographique, voir Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles) », *Les Dossiers du Grihl*, 2007-02 [En ligne] URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/279>

² Friedrich Niewöhner et Olaf Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999 ; Peter Dinzelbacher: *Unglaube im Zeitalter des Glaubens. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter*. Bachmann, Badenweiler 2009 est assez décevant.

³ Olaf Pluta, « Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statute of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences », in Paul J.J.M. Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, Brepols, 2002 (Textes et Études du Moyen Âge, 20), 563-585.

⁴ Voir en dernier lieu, Luca Bianchi, *Pour une histoire de la 'double vérité'*, Paris, Vrin, 2008.

⁵ Alvaro Pais, *Colírio da fé. Contro as heresias*, ed. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Faculdade de letras da universidade de Lisboa, 1954 : édition menée sur le seul cod. Vat. Lat. 1129. Le passage qui nous intéresse a été publié par Mario Esposito, « Les hérésies de Thomas Scotus d'après le *Collirium fidei* d'Alvare Pélage », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33, 1937, p. 56-69, sur la base du cod. Paris, lat. 3372. J'ai accordé la préférence à cette dernière édition. Dans les extraits cités plus loin, quelques variantes du manuscrit du Vatican sont signalés à l'aide du sigle V.

Thomas qui présente un profil assez unique⁶. Ce Thomas de Brauceston (près de Leicester), dont subsistent quelques sermons dans un manuscrit provenant du couvent franciscain de Chester, a été vigoureusement dénoncé par Bonagrazia de Bergame, dans l'appel majeur de Pise, dénonçant parmi les innombrables crimes de Jean XXII, celui d'avoir reçu à la Curie ce frère anglais « nigromancien, alchimiste et hérétique », accusé de divers crimes en Angleterre et incarcéré pour cette raison, mais qui s'était néanmoins enfui et avait rejoint Avignon en habits séculiers, pour présenter au pape un document diffamatoire contre l'ordre des frères mineurs, que Jean XXII était allé jusqu'à faire lire en consistoire⁷. Nonobstant la récente criminalisation de la magie opérée par Jean XXII⁸, Thomas avait trouvé dans le conflit violent qui avait éclaté en 1328 entre le pape et les dirigeants de l'ordre une occasion pour tenter sa chance à Avignon. Il obtint le privilège surprenant d'être admis à rejoindre les frères prêcheurs, par une lettre papale de juillet 1328, adressé au prieur des Dominicains de Carcassonne. Patrick Nold a pu suivre sa trace jusqu'en 1333, lorsqu'un Thomas l'Anglais est assigné comme lecteur en philosophie naturelle au couvent de Rieux. Après avoir quitté une seconde fois l'ordre religieux dans lequel il avait été admis, Thomas a donc poursuivi sa trajectoire jusqu'au Portugal, où l'a rencontré Alvaro Pelayo qui venait d'être fait évêque de Silves (Faro). Scot pouvant être pris comme une désignation générique visant les îles britanniques, ce nom ne pose aucune difficulté. Il est en revanche difficile de préciser la date de la rencontre. Le fait que Thomas soit encore en prison lors de la rédaction de l'ouvrage, achevé vers 1348, n'apporte que peu d'élément car son procès a pu avoir lieu bien auparavant.

Les thèses qui lui sont imputées dans le *Collirium fidei* découlent visiblement, pour certaines, d'articles d'accusation portés contre Thomas. Alvaro dit à plusieurs reprises avoir disputé contre lui dans les écoles de droit de Lisbonne, où l'on peut présumer qu'il avait obtenu une charge d'enseignement en philosophie naturelle. Ce sont bien évidemment ces disputes publiques qui ont attiré l'attention de l'évêque franciscain et celui-ci a certainement joué un rôle actif dans la dénonciation et dans le procès qui a suivi.

Sans entrer dans le détail des articles, dont la traduction est présentée ci-dessous, on peut se contenter d'énoncer une règle d'interprétation. La convergence de plusieurs accusations peut donner du crédit à leur authenticité. Ainsi, il ne faut pas rejeter comme un simple lieu commun l'allusion qui est faite à la légende des trois imposteurs. En effet, Thomas y ajoute un élément très original qui donne une saveur particulière à sa version et suggère qu'il l'a probablement faite sienne. En

⁶ Patrick Nold, « Thomas of Brauceston O.M./O.P. in *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Hörst*, Paderborn, Schöningh, 2007, p. 179-195.

⁷ Nicolaus Minorita, *Chronica*, G. Gál (†), D. Flood (ed.), St. Bonaventure (N.Y.), 1996, 419 : « Exemplum de fratre Thomas de Brauceston de Anglia, nigromantico, alchimista, haeretico et variis sceleribus involuto, qui propter eius crimina detestanda fuerat per iudicium sui ministri et discretorum aliorum fratrum provinciae Angliae secundum dicti Ordinis statuta carceri adiudicatus et mancipatus, et tandem ab ordine apostaverat publice et manifeste. Qui sic apostata et in habitu saeculari et apostatico ad curiam accessit et ad ipsius domini Ioannis praesentiam accessit et diversas falsasque blasphemias et diffamationes de statu dicti Ordinis et communitatis ipsius protulit ... ».

⁸ Alain Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome, 2004 et Id., *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'occident médiéval (1280-1330)*, Paris, 2004.

effet, pour lui, il ne suffit pas de dire que Moïse, Jésus et Mahomet ont été des imposteurs. La preuve de leur imposture est donnée par un quatrième larron, l'antéchrist qui sera (c'est un dogme chrétien qui le dit) un imposteur. Ainsi le monde a été et sera toujours mené par des menteurs. Le point est d'autant plus intéressant qu'il rejoint, en dénonçant comme fable les craintes sur les derniers temps, l'idée d'une éternité du monde que Thomas soutient par ailleurs. Les formules par lesquelles il présente Aristote comme « meilleur » que le Christ et « plus sage » que Moïse sont bien sûr à comprendre dans la continuité de cette critique de toutes les religions révélées. Mais Thomas sait aussi utiliser les adversaires du christianisme. L'un des traits les plus notable de son dossier est le soutien qu'il trouve dans les communautés juives, et la façon dont il exploite la polémique juive anti-chrétienne, pour blasphémer notamment contre la Vierge. Dans la même lignée, ses blasphèmes contre les saints et les pères, en l'occurrence Bernard et Antoine de Padoue, sont retentissants. Le dernier article de la liste rejoint la première accusation mentionnée par Bonagrazia de Bergame et concerne la magie. On a ici, grâce à la déposition de la concubine de Thomas, un récit très vivant de ses pratiques.

Comme on le voit, Thomas de Braunceston est tout sauf un exemple de dissimulateur ; il partage cette caractéristique avec Cecco d'Ascoli, qui avait été condamné peu auparavant pour avoir, lui aussi, parlé trop ouvertement⁹. Son cas invite tout au moins à se demander si les cas d'irreligion philosophique n'ont pas été plus fréquents que l'état actuel de la discussion le laisse penser.

Traduction des articles

Voici les hérésies et erreurs dont Thomas l'Ecossois, apostat des frères Mineurs et des Prêcheurs, est publiquement diffamé dans certaines parties d'Espagne et ailleurs, dont il a confessé certaines en jugement et est convaincu de certaines pour lesquelles il est détenu en prison à Lisbonne.

1. Il a dit que le nombre des années qu'ont vécu les anciens du temps de la nature, dont il est fait mention dans la Genèse en de nombreux lieux n'est pas vrai, à savoir que les hommes vivaient aussi longtemps, ce qui est hérétique de contredire l'Écriture de l'Ancien testament approuvé par l'Église. Il était alors utile de vivre aussi longtemps, pour la multiplication du genre humain, ainsi que l'a dit le Seigneur « croissez et multipliez ». Si en effet l'Écriture ment en un lieu, elle est suspecte en tous [...] ¹⁰.

2. Le dit Scot a également affirmé, et a confessé en jugement, que cette prophétie d'Isaïe 7, « Voici une vierge qui enfantera », ne se comprenait pas de la Vierge Marie, comme le disent les juifs, en judaïsant avec eux contre ce canon du

⁹ Voir « Notule sur Cecco d'Ascoli », (vol. 1, n° 9).

¹⁰ Hec sunt hereses et errores de quibus Thomas Scotus, apostata fratrum minorum et predicatorum est publice diffamatus in quibusdam partibus Ispanie et alibi, et de quibusdam confessus in iure, et de quibusdam convictus qui Ulixbone in carcere detinetur. Dixit quod numerus annorum quo vivebant antiqui tempore nature de quo fit mentio in multis locis in Gen. non erat verus scilicet quod tanto tempore viverent homines, quod est hereticum, contradicere Scripturam Veteris Testamenti ab Ecclesia approbati. Nam expediebat illo tempore tantum vivere propter multiplicationem generis humani sicut dixerat Dominus, *Crescite et multiplicamini* (Gn 1). Si enim Scriptura sacra mentitur in uno, in omnibus est suspecta [...].

Liber Extra, De l'onction sacrée, à la fin du premier chapitre, qui dit que l'Église catholique comprend cette prophétie au sujet de la Vierge Marie et la lui approprie. En effet, dans les fêtes de la Vierge Marie, l'Église chante souvent, aussi bien dans les chapitres et répons que les prières, sermons et leçons des saints : « Voici, une vierge enfantera ». Et tous les auteurs catholiques ont ainsi compris cette prophétie comme portant sur la Vierge Marie, dont il faut se tenir au sens, à la compréhension et l'interprétation de l'Église et à la vérité de la tradition et des saints, et non pas au sens judaïque et hérétique qui est celui des ennemis occultes et souvent publics du Christ, de sa mère la Vierge et de l'Église catholique, et blasphèmes du nom du Christ¹¹. [...] Ce que dit ce Thomas hérétique, qu'Isaïe a dit les mots « Voici une vierge », à propos d'une de ses servantes ou concubine, est faux, car Isaïe, le plus éminent des prophètes, n'avait pas de concubine, à l'encontre de la loi divine, comme le fait cet immonde Thomas qui vit publiquement en concubinage [...] Si Isaïe avait dit de sa concubine qu'elle enfanterait, ce n'aurait pas été un signe. Or lorsque j'ai disputé à Lisbonne avec un certain juif, faux savant et menteur, il disait que le signe consistait en cela : alors que sa concubine était enceinte, Isaïe a prédit qu'elle enfanterait d'un fils et non d'une fille. Mais ce juif se trompait, car ce ne serait pas un miracle si un médecin disait qu'une femme enceinte enfantera d'un fils ou d'une fille. Mais le signe et le miracle fut qu'une vierge enfantera d'un fils Emmanuel, qui veut dire « Dieu avec nous ». Or il n'y a jamais eu d'autre femme qui enfanterait de Dieu, sinon la Vierge Marie.¹².

3. Ce Thomas, impie et hérétique, a propagé en Espagne qu'il y a eu trois imposteurs dans le monde, à savoir Moïse qui a trompé les juifs, le Christ qui a trompé les chrétiens, et Mahomet qui a trompé les sarrasins. Ce qu'il dit de Mahomet est vrai, car il a trompé le peuple arabe. [...] Ce qu'il dit Moïse, qu'il fut un imposteur, est faux et en cela il est au nombre de ces hérétiques qui condamnent les Pères de l'ancien testament [...] Quand ce scélérat et cet imposteur appelle Jésus Christ un imposteur, il judaïse avec son hérésie. Les juifs ont appelé et appellent en effet le seigneur Christ imposteur, au dernier chapitre de Matthieu <27,63>, « Nous nous sommes souvenus que cet imposteur a dit »¹³ [...]

¹¹ Asseruit etiam dictus Scotus et confessus fuit in iudicio quod prophetia illa Ysaie VII, *Ecce virgo concipiet*, non intelligebat de Beata Maria, sicut et iudei dicunt, iudaizans cum illis contra id *Extra*, de sacra unctione, cap. I in fine, quod est quia catholica ecclesia de Virgine illam intelligit prophetiam et illam sibi appropriat. Nam in festis Beate Marie sepe cantat Ecclesie et in capitulis et responsoriis et orationibus et sanctorum sermonibus et lectionibus : *Ecce Virgo concipiet*. Et sic intellexerunt illam prophetiam de Virgine Maria omnes catholici tractatores, cuius Ecclesie sensui et intellectui et interpretationi standum est, et veritati traditionis et sanctorum et non sensui iudaico et heretico, qui sunt Christi et matris eius Virginis et Ecclesie catholice occulti et frequenter publici inimici et blasphemi nominis sancti Christi [...]

¹² « Quod autem dixit Thomas hereticum quod illud *Ecce virgo* etc. dixit Ysaïas de quadam sua ancilla vel concubina, falsum est tum quia Isaias eximius prophetarum non erat concubinarium contra legem Dei sicut iste Thomas immundus est et concubinarium publicus [...] Si de sua concubina diceret Isaias quod conciperet non esset signum. Cum autem Ulisbone cum quodam hebreo sciolo falsidico disputarem, dixit quod in hoc erat signum : quod cum esset pregnans illa sua concubina predixit Isaias quod filium pareret non filiam. Sed falsum dicebat ille iudeus quia non est miraculum si dicat naturalis vel physicus quod pregnans mulier pariet filium vel filiam. Sed signum fuit et miraculum quod virgo pareret et pareret filium Emmanuel quod interpretatur Nobiscum deus. Nunquam enim fuit mulier que Deum pareret nisi Virgo Maria. [...]

¹³ Disseminavit etiam iste impius hereticus Thomas in Yspania quod tres deceptores fuerunt in mundo, scilicet Moyses qui deceperat iudeos, et Christus qui deceperat christianos, et

4. Cet impie Thomas a dogmatisé à Lisbonne, en parlant de l'antéchrist, qu'il fallait qu'en tout temps, il y ait un homme qui vienne pour tromper le monde. Mais cette erreur implique que le monde entier a vécu et vivra dans l'erreur et la tromperie, et par conséquent qu'il périra.¹⁴ [...]

5. Thomas, cet imposteur, a dit publiquement dans les écoles de droit à Lisbonne à propos de ce verset d'Isaïe 9 <6>, *Dieu puissant, père du monde à venir*, que « Dieu puissant » était un nom propre, qui n'était pas dit pour le Seigneur Jésus Christ, ce qu'il est hérétique de dire et qui pervertit l'intelligence de la lettre¹⁵

6. En outre, Thomas a affirmé que les âmes après la mort étaient réduites à néant, contre ce qui est dit en Genèse 2, [...] En disant cela, ce misérable que sa vaine philosophie a aveuglé, nie la résurrection, car l'homme est fait d'une âme et d'un corps¹⁶. [...]

7. Devant moi et de nombreux autres, le dit Scot a affirmé à Lisbonne que le Christ était le fils adoptif de Dieu, et non pas son fils propre ou naturel, et ainsi il est hérétique bonosien et arien¹⁷. [...]

8. Cet immonde concubin et hérétique Thomas a dit que la sainte Marie a été vierge jusqu'au moment où elle a été corrompue, et ainsi il nie la virginité de la Vierge Marie.¹⁸

9. Devant moi et de nombreux autres lettrés dans les écoles de droit, il a dit que la foi était mieux prouvée par la philosophie que le *Décret* et les *Décrétales*, et le Nouveau et l'Ancien Testament, ce qui est une parole hérétique de multiples façons [...] Ce qu'a également dit cet hérétique, qui se glorifie dans sa vaine philosophie, que le monde serait mieux gouverné par la philosophie que par les Décrets et les Décrétales, est de la même espèce d'hérésie¹⁹.

10. Ce Thomas a dit que saint Augustin et saint Bernard étaient des traîtres et que tout ce qu'ils avaient fait et écrit ne valait rien, et que frère Antoine de l'ordre

Machometus qui deceperat sarracenos. Quod dicit de Machometo verum dicit quia decepit populum arabicum. [...] Quod dixit de Moyse quod fuit deceptor, falsum dixit et in hoc etiam est de illis hereticis qui condemnant patres Veteri Testamenti [...] Quod autem iste sceleratus seductor dicit Christum Ihesum seductorem cum sua heresi iudaizat. Iudei etiam Christum Dominum et seductorem vocabant et vocant. Iudei etiam Christum Dominum et seductorem vocabant et vocant, Matt. Ult. Ibi, *recordati sumus quia seductor ille dixit.*

¹⁴ Item ipse impius Thomas dogmatizavit Ulixbone loquens de antichristo quod oportebat quod in quolibet tempore veniret unus homo qui mundum deciperet. Sed iste error concludit quod mundus totus in errore vixit et viveret et in deceptione et per consequens quod peribit.

¹⁵ Item dixit Thomas seductor publice in scolis decretalium Ulixbone quod illud Isaie IX, *Deus fortis pater futuri seculi* etc., quod illud Deus fortis erat proprium nomen et quod non erat dictum propter Dominum Ihesum Christum – quod est hereticum dicere et pervertere littere intellectum.

¹⁶ Rursus asseruit Thomas animas post mortem in nichilum redigi [...] Iste miser quem sua inanis philosophia excecavit sic dicendo resurrectionem negat quia homo constituitur ex anima et corpore.

¹⁷ Item coram me et multis aliis asseruit dictus Scotus Ulixbone quod Christus erat Dei filius adoptivus, non proprius vel naturalis, et sic est hereticus bonosianus et arrianus,

¹⁸ Item dixit iste immundus concubinarius Thomas hereticus quod sancta Maria fuerat virgo et usquequo fuit corrupta. Et sic negat Virginis Marie virginitatem.

¹⁹ Item dixit coram me et multis aliis scolaribus in scolis decretalium quod fides melius probatur per philosophiam quam per decretum et decretales et testamentum novum et vetus. Quod est hereticum dictum multipliciter. [...] Quod etiam dicit dictus hereticus quod in sua philosophia inani (inaniter, V) gloriatur quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per Decreta et Decretaes et alia iura, de specie eiusdem heresis est.

des frères mineurs qui a été canonisé par l'Église avait une concubine, et que pour cette raison le pape avait ordonné de l'incarcérer ; et ainsi a-t-il blasphémé contre les saints docteurs approuvés par l'Église et contre leurs écrits authentifiés par l'Église [...] A juste titre, cet hérétique déteste Augustin, car Augustin a été le marteau des hérétiques, selon Bernard²⁰. [...] Si saint Antoine avait été immonde, comme l'est ce Thomas, l'Église ne l'aurait pas canonisé mais l'aurait incarcéré, comme cet immonde hérétique est incarcéré à Lisbonne. [...] Ce que dit ce Thomas Scot, que saint Bernard avait une concubine et que ses frères pouvaient l'avoir, est faux et il a blasphémé contre la sainte Église qui l'a canonisé, comme je l'ai déjà dit²¹. [...]

11. Le dit Thomas hérétique a soutenu dans les écoles, en ma présence, que la vertu curative du Père descend au fils, ce qui est une erreur, car si cette vertu procède de Dieu par succession, elle n'est pas donnée, mais la grâce de l'Esprit saint n'est pas donnée par succession mais gratuitement. Mais j'ai déjà traité plus abondamment de cet article contre le dit Thomas dans la première partie de cette œuvre²².

12. Le dit Thomas a soutenu dans les écoles, quand je disputais contre lui de ses hérésies, que le Christ n'a pas donné à saint Pierre et à ses successeurs et évêques le pouvoir qu'il avait sur terre de la façon dont il l'avait²³.

13. Le dit Thomas hérétique a dit qu'il y a eu des hommes avant Adam, et qu'Adam a été fait par ces hommes, et il en déduit que le monde a toujours été qu'il y a toujours eu des hommes, car il pose avec son Aristote idolâtre que le monde est éternel²⁴.

14. Il a dit publiquement à Lisbonne, dans l'église des saints, que le pouvoir que le Christ a donné à saint Pierre et à ses apôtres n'a pas été donné à leurs successeurs, ce qui est hérétique, détruisant tout le pouvoir de l'Église, et rendant nuls les clés et l'Église²⁵ [...]

²⁰ Item dictus Thomas dixit quod sanctus Augustinus et sanctus Bernardus fuerunt traditores, et quod nil valebat quicquid fecerant et scripserant ; et frater, (beatus, V) Antonius de ordine fratrum minorum qui fuit canonizatus ab ecclesia tenuit concubinam, propter quod mandaverat eum papa incarcerari ; et ita blasphemavit contra sanctos doctores ab ecclesia approbatos et contra eorum scripta ab ecclesia autentificata [...] Merito iste hereticus odit Augustinum quia Augustinus fuit malleus hereticorum secundum Bernardum.

²¹ Si autem Sanctus Antonius immundus fuisset sicut ipse Thomas, Ecclesia non eum canonizasset sed incarcerasset ut ipse immundus hereticus incarceratus est Ulixbone. [...] Quod etiam dixit dictus Thomas Scotus immundus quod beatus Bernardus tenuerat concubinam, et quod fratres sui poterant eam tenere, falsum dixit et contra sacram ecclesiam blasphemavit, que ipsum canonizavit, ut proxime dixi.

²² Item, tenuit in scolis dictus Thomas hereticus me presente quod virtus patris curativa descendit ad filium. Quod est error quia si virtus illa a Deo est per successionem non datur et gratia Spiritus Sancti non per successionem sed gratis datur. Sed iam istum articulum contra dictum Thomam in prima parte operis istius latius pertractavi.

²³ Item tenuit in scolis dictus Thomas coram me disputante contra eum de suis heresibus quod Christus non dederat beato Petro et successoribus suis et episcopis potestatem quam habebat in terra sicut ipse habebat. Quod est contra Mat. XVI, quodcumque ligaveris [...]

²⁴ Item dixit dictus Thomas hereticus quod ante Adam fuerunt homines et per illos homines fuerat factus Adam, et sic infert quod semper fuerit mundus, et in eo homines semper fuerint quia ipse cum suo ydolatra Aristotele mundum posuit eternum. ...

²⁵ Item dixit publice Ulixbone in ecclesia sanctorum quod potestatem quam Christus dederat beato Petro et apostolis non dederat successoribus eorum. Quod est hereticum totam ecclesie potestatem destruens et claves et ecclesiam nullam constituens.

15. Le dit Thomas hérétique a dit que le monde ne devait pas avoir de fin. Et il a dit cela car il pose avec le philosophe païen que le monde est éternel, comme je l'ai dit plus haut [...] et ainsi il nie le jugement futur, la résurrection et la vie du siècle futur qui sont des articles de foi²⁶. [...]

16. Ce Thomas hérétique a blasphémé en disant qu'Aristote était meilleur que le Christ, qui était un mauvais homme, pendu pour ses péchés, qui se mettait à l'écart avec des femmes. Et ainsi cet hérétique nie le Seigneur Christ, Seigneur et homme qui n'a pas péché, et dont le mal n'a pas été trouvé dans sa bouche [...] Ce Thomas est le pire des hommes participe aux erreurs de ces hérétiques et entraîne le monde dans l'idolâtrie²⁷.

17. Le dit Thomas hérétique a dit qu'Aristote a été plus savant, plus subtil et a mieux parlé que Moïse. Il n'est pas étonnant qu'il dise cela aujourd'hui car dans une autre hérésie signalée plus haut, au mot « il a propagé », il a dit que Moïse a été l'imposteur des juifs²⁸.

18. Alors que cet hérétique Scot était malade, comme on lui disait de se confesser et de communier, il a répondu qu'il fallait croire les clercs dans ce qu'ils disaient du corps du Christ et de l'absolution par les clés, comme s'il donnait à entendre qu'il ne croyait pas mais que par crainte il feignait de croire. Il n'est pas étonnant qu'il ne croie pas au corps du Christ ni à ses sacrements, puisqu'il ne croit pas au Christ. Mais il est blasphémateur avec les juifs, et cet apostat de la foi blasphème comme je l'ai dit plus haut [...] Il a blasphémé par l'hérésie contre le corps du Christ²⁹.

19. Il a encore blasphémé, ce Thomas hérétique, contre le Christ en disant qu'il a fait des miracles, non par la vertu divine mais par art magique et une vertu naturelle. Mais celui-ci, comme dans ses autres hérésies dessus-dites, judaïse avec les juifs. En effet, il vit avec eux jour et nuit. [...] Ce malheureux dit donc comme les juifs que le Christ Dieu a chassé les démons par Belzébuth. Mais le Christ a chassé les démons par l'esprit de Dieu et la vertu du saint Esprit, et a opéré d'autres vertus et guérisons. [...] Comme ce Scot est magicien et nécromancien et confectionne de faux remèdes, il a versé sa rage en Christ Dieu du ciel et de la terre. S'il n'était pas plein du démon, il ne dirait pas comme ses amis juifs, que le fils de Dieu chasse les démons par Belzebuth. Mais puisqu'il nie le Christ, comme on l'a prouvé plus haut, il a blasphémé le Christ d'un blasphème qui mérite

²⁶ Item dixit dictus Thomas hereticus quod mundus non debeat habere finem. Et hoc ideo dixit quia ponit cum pagano philosopho mundum eternum, ut dixi supra in XIX heresi et sic negat futurum iudicium et resurrectionem et vitam futuri seculi qui sunt articuli fidei.

²⁷ Item blasphemavit iste Thomas haereticus dicens quod melior erat Aristoteles quam Christus, qui fuerat homo malus et suspensus pro suis peccatis, et qui separabat se cum mulierculis, sic iste hereticus hereticorum negat Christum Dominum et hominem qui non peccavit, nec dolus est inventus in ore eius ... Illorum hereticorum iste Thomas pessimus hominum participat errores et mundum ad ydolatriam trahit.

²⁸ Dixit dictus Thomas hereticus quod Aristoteles fuerat sapientior, subtilior et altior fuerat locutus quam Moyses. Ne mirum quod hodie dicat, quia in alia heresi supra que incipit Disseminavit, que est Ixa heresis, dixit quod Moyses fuerat deceptor judeorum.

²⁹ Cum infirmaretur iste Scotus hereticus et dicerent/diceretur quod sibi confiteretur et comunicaret, respondit quod oportebat credere clericis hiis que dicebant de corpore Christi et de absolutione per claves, quasi daret intelligere quod ipse non credebat sed timore fingeat se credere. Nec mirum si in corpus Christi non credit nec sacramenta eius quia in Christum non credit. Sed ipse blasphemus est cum iudeis et ipse fidei apostata blasphemavit, ut dixi supra [...] Item blasphemavit de heresi contra corpus Christi. Late scripsi et extirpavi ab ecclesia.

lapidation. Comme en effet, selon Augustin, le Christ a donné aux apôtres le pouvoir de guérir la nature, cet artisan de la nature a bien davantage réformé et guéri la nature³⁰.

20. Cet hérésiarque Thomas nie encore qu'il y ait des anges et des démons, en judaïsant avec les juifs qui posent qu'il n'y a pas d'anges et que les mauvais anges n'ont pas chu. Le ciel empyrée créé a été dès le commencement rempli d'anges, Lucifer est tombé avec les mauvais³¹ [...] Le Nouveau et l'Ancien Testament sont pleins d'anges et de démons bons et mauvais, et ce perfide hérétique les nie. Puisse par l'apôtre être ce Thomas remis une fois à Satan et corrigé corporellement, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur ! Si ce malheureux Thomas ne fait pas vraiment pénitence, ce qui est difficile, qu'il entende la voix qui lui dit, à lui et aux autres impies « allez, maudits dans le feu maudit qui est préparé par le diable et ses anges » (Mt 25)³².

Comment celui-ci peut-il nier que les démons existent, alors que sa prostituée de concubine et ses autres familiers portent témoignage contre lui que chaque nuit, la chandelle éteinte et le glaive levé, invoquant les démons par de fréquents cris et les entendant, la porte étant fermée et la prostituée dehors, il tombait comme mort et restait à terre, jusqu'à ce que sa prostituée entre, ouvrant la porte, le lève de terre, le mette au lit et s'accouple à lui. Comme il est écrit dans le livre des *Collations* de Jean Cassien, les démons obéissent aux hommes de deux façons, soit si les saints les ont conjurés par le Seigneur, soit si les pécheurs les ont été charmés par leurs sacrifices et leurs adulations³³.

³⁰ Blasphemavit eciam iste Thomas hereticus contra Christum dicens quod non virtute divina sed per artem magicam et virtutem naturalem miracula faciebat. Sed iste sicut in aliis suis heresibus supra dictis cum iudeis iudaizat. Nam cum eis nocte et die conversatur. [...] Iste ergo sicut iudei infelix dicit Christum Deum in Belzebuch eiecere demonia. Sed ipse Christus in spiritu Dei et uirtute Spiritus Sancti eiecit demonia et alias virtutes operatur et curationes. [...] Cum iste Scotus sit magus et nigromanticus et falsas curationes confixerit rabiem suam in Christum Deum celi et terra transmittit. Nisi ipse esse plenus demone, non diceret sicut sui amici iudei Filium Dei in Belzebub eiciere demonia. Sed quia Christum negat, ut supra probatum est, ideo Christum blasphemus lapidandus blasphemaverat. Cum enim secundum Augustinum Christus apostolis potestatem curandi naturam dedit, multo potius ipse nature opifex naturam reformabat et curabat [...]

³¹ Negat eciam iste heresiarcha Thomas esse angelos et demones, iudaizans cum iudeis qui ponunt non esse angelos nec malos corruiisse angelos. Creato coelo empireo in principio statim fuit angelis plenum. Lucifer cum sequacibus cecidit ...

³² Testamentum Vetus et Novum bonis et malis angelis et demonibus plenum est et iste perfidus hereticus negat eos ! Utinam per apostolum iste Thomas Sathane semel vel correptus corporaliter traderetur ut spiritus eius salvus fieret in die Domini ! Nisi iste infelix Thomas vere peniteat, quod est difficile, audiet vocem dicentem sibi cum aliis impiis : « Ite maledicti in ignem eternum qui paratus est diabolo et angelis eius » (Mt 25).

³³ Quomodo eciam iste negat demones esse, cum sua meretrix concubina cum aliis familiaribus suis testimonium perhibeant contra eum quod qualibet nocte extincta candela et arrepto gladio cum (et V) frequenti strepitu demones invocando et sentiendo, clauso ostio, meretrice expulsa, quasi mortuus cadebat et iacebat in terra, quousque meretrix, aperto ostio intrabat et eum de terra levabat et in lectulo reponebat et se ei miscebat. Duobus autem modis, sicut continetur in libro Collationum Jo ; Cassiani, obediunt demones hominibus, aut si sancti sunt per eos per Dominum conjurati, aut si peccatores eorum sacrificiis et adulationibus deliniti.

IX

(avec Emanuele Coccia)

Notule sur Cecco d'Ascoli¹

(avril-mai 2010)

En dépit de l'intérêt que lui témoigne un nombre croissant d'historiens, la figure de Cecco d'Ascoli reste encore difficile à cerner dans sa globalité. Premier intellectuel italien laïc qui ait fini sur le bûcher, poète, adversaire de Dante, astronome et magicien, sa célébrité doit plus aux légendes qu'il a suscitées qu'à une approche critique de ses œuvres. Un relevé bibliographique montre qu'il fut redécouvert dans le contexte du Risorgimento (6 publications entre 1868 et 1879), dans un contexte qui ne se limite pas des célébrations locales, même s'il bénéficia des honneurs municipaux d'Ascoli Piceno en 1898. Les premiers travaux scientifiques remontent à la première décennie du XX^e siècle, avec des publications de textes par Giuseppe Boffito et un premier effort pour trier entre la légende et l'histoire². Ce travail n'est toujours pas totalement accompli. La date de naissance généralement retenue, de 1269 provient d'un récit recueilli à Ascoli deux siècles après sa mort, par l'érudit humaniste Angelo Colocci, de la bouche d'un certain Enoch d'Ascoli qui expliquait les considérations astrologiques pour lesquelles la mère de Cecco aurait choisi d'aller accoucher à Ancarano³. Cette source, comme toutes les notes de Colocci, présente un grand intérêt, mais il ne faut évidemment pas la prendre à la lettre sur ce point.

Les informations biographiques assurées sont rares. Des allusions répétées, dans les œuvres savantes et poétiques, présentent Ascoli comme sa ville natale. Il y a

1 Ces notes sont liées à une intervention, à l'invitation de Joël Chandelier, lors de l'atelier « La médecine aux frontières des savoirs », Rome, 23-24 octobre 2009, deuxième volet du programme « Frontières des savoir en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XVe siècles) ». J'ai rédigé la première moitié, Emanuele Coccia la seconde.

2 Giuseppe, Boffito, *Il 'De eccentricis et epicyclis' di Cecco d'Ascoli*, Firenze, 1905 ; Augusto Beccaria, *I biografî di maestro Cecco d'Ascoli e le fonti per la sua storia e per la sua leggenda*, Torino, 1908.

3 V. Fanelli, « Angelo Colocci e Cecco d'Ascoli », in *Atti del I Convegno di studi su Cecco d'Ascoli. Ascoli Piceno, 1969*, B. Corsari ed., Firenze, Giunti-Barbèra, 1976.

sans doute également enseigné, même s'il est difficile de savoir dans quel cadre⁴. Deux documents locaux concernant un Francesco Stabili ont été retrouvés. Le 16 septembre 1296, un *dompnus Franciscus Stabilis* est investi par l'évêque d'Ascoli comme clerc prébendé de l'église de S. Maria de Lanciacuta à Castorano, à l'ouest d'Ascoli Piceno⁵. Le 6 août 1297, dans un document dressé à Amandola, cité guelfe du diocèse de Fermo alors occupée par les Ascolans gibellins, un personnage du même nom fait l'objet d'une plainte de la part du prieur de l'ermitage de S. Leonardo in Volubrio, en raison de « méfaits » (*maleficiis*) commis contre un certain Brocardino. Le prieur précise que Francesco est un laïc (*laycus*) qui n'est ni oblat ni convers du monastère, tout document prouvant son oblation au monastère devant être considéré comme faux⁶. L'affaire n'a pas laissé d'autre trace dans les archives d'Amendola. Il n'est pas certain que les deux documents aient trait au même homme ; si c'était le cas, on aurait un signe intéressant de la double casquette sous laquelle il aurait débuté sa carrière : clerc prébendé pour suivre des études, tout en étant impliqué du côté gibellins dans les jeux politiques locaux.

Les traces les plus certaines le montrent à Bologne, vingt ans plus tard. En mai 1318, il habitait la même pension qu'un étudiant impliqué dans une rixe⁷. Le *De excentricis et epicyclis* mentionne une conjonction observée le 2 août 1322, dans une formulation qui suggère qu'il enseignait déjà à Bologne à cette date⁸. Au printemps 1324, il est payé 100 livres bolonaises pour ses cours extraordinaires d'astrologie ; il présente peu après une demande, avec Angelo d'Arezzo, pour le paiement des cours donnés durant la vacance de l'université, lors de l'année 1321, quand les étudiants s'étaient temporairement déplacés à Sienne⁹. Mais dès la fin de la même année, il était condamné à diverses pénitences et définitivement suspendu d'enseignement par l'inquisiteur dominicain pour avoir mal parlé de (*male et inordate locutum fuisse de fide catholica*).

-
- 4 *Tractatus in Sphaeram*, in Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, 1949, p. 359 : « Et propter hoc potestis solvere primo quod a me querebant multotiens Esculani dicentes, quare homines timent lunam potius quam solem vel Iovem ».
- 5 Martina Cameli, « Cecco nella Ascoli di fine Duecento: una inedita prima testimonianza? », in A. Rigon (ed.), *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno (Ascoli Piceno, 2005)*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2007, p. 203-216, qui n'a malheureusement pas publié le document dans son intégralité.
- 6 Vincenzo Paoletti, « Il più antico documento autentico su Cecco d'Ascoli », *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei – Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, 14, 1906, p. 316-334, p. 318 : « Dompnus Beneventus prior monasterii Sancti Leonardi de gulubrio existens coram sapiente viro domino Nicola domini Pauli de Macerata iudice dicti communis dixit et asseruit ac etiam cum instantia petiit ab eodem iudice ut ipse iudex procederet et inquireret contra Francisscum Stabilis de maleficiis commissis in personam Brocardini vel cuiuscumque alterius persone per eundem fuisset commissum. Cum dictus Francisscus esset laycus et non oblatum nec conversus dicti monasterii et si quod instrumentum oblationis appareret quod non creditur dixit ipsum instrumentum esse fictitium et symulate concessum. »
- 7 F. Filippini, « Cecco d'Ascoli a Bologna », *Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna*, 1930,
- 8 *De excentricis et epicyclis*, ed. G. Federici Vescovini, *Il Lucidator dubitabilium Astronomiae di Pietro d'Abano. Opere scientifiche inedite*, Padova, Programma e 1 + 1, 1988, p. 388 : « ... ut vidistis de Saturno qui erat in 13 gradu Tauri in die secundo augusti in annis Christi 1322, incepit retrogradari et venit usque ad Pliadem scilicet Gallinam que est decimus gradus Tauri sub quo fuit ista Bononia hedificata. »
- 9 Armando Antonelli, « Nuovi sondaggi d'archivio su Cecco d'Ascoli », in Rigon (ed.) *Cecco d'Ascoli*, p. 241-276.

Les éléments concernant sa chute sont bien connus¹⁰. La chronique de Giovanni Villani précise que les paroles suspectes provenaient de son commentaire de la *Sphère* de Sacrobosco, dont il aurait fait de nouveau usage, malgré l'interdiction, alors qu'il séjournait à Florence, dans l'entourage de Charles de Calabre¹¹. Villani précise qu'il aurait été dénoncé par l'évêque d'Aversa, chancelier du duc de Calabre. Ce personnage, sur lequel l'historiographie ne s'est guère attardée, est le franciscain marseillais Raymond de Maussac. Il n'est peut-être pas indifférent que Raymond ait été auparavant, de 1321 à 1326, évêque de Chieti au nord des Abruzzes, d'où il aurait pu être informé de la réputation de Cecco¹². Dans sa chronique, Villani signale également que le médecin florentin Dino del Garbo, qui avait été le collègue de Cecco à Bologne, joua un rôle dans sa chute ; la rumeur évoquait une jalousie à l'égard d'un rival qui pouvait occuper une place convoitée auprès du nouveau seigneur de la ville¹³. La conjonction de ces inimitiés peut s'expliquer facilement : Dino était le mieux placé pour dénoncer les pratiques de Cecco auprès de l'évêque franciscain, lequel pouvait à son tour rapidement saisir l'inquisiteur franciscain, Accursio Bonfantini, de ce cas flagrant de rechute hérétique. Les comptes de l'inquisition apportent des détails précieux pour suivre l'affaire de l'intérieur. On y apprend que Cecco était « phisicus et familiaris » de Charles de Calabre depuis mars 1327, et qu'il recevait trois onces d'or par an ; il avait été payé en mai. En juillet, un repas fut offert par l'inquisiteur aux quatre familiers du duc qui avaient contribué à sa capture. Le même mois, un messenger fut envoyé à Bologne pour prendre une copie de la condamnation de 1324. Accursio fit transcrire l'*Ennaratio super Spheram* ; un autre courrier apporta en août des lettres de l'inquisiteur dominicain de Bologne. Une visite de Raymond de Maussac est également enregistrée, tandis que les dépenses effectuées pour la nourriture du prisonnier suggèrent que Cecco était abandonné de tous¹⁴. Après deux mois d'incarcération, il fut condamné et exécuté, le 16 septembre 1327.

Une version toscane de la sentence de l'inquisiteur suggère que, outre le commentaire sur la *Sphère*, un livre en vernaculaire fut également condamné¹⁵. Cette référence est généralement comprise comme visant le poème didactique

¹⁰ L. Thorndike, « More Light on Cecco d'Ascoli », *The Romanic Review*, 37, 1946, p. 296-306.

¹¹ Giovanni Villani, *Cronica*, XI, 41, G. Porta ed., vol. 2, Pavia, 1991, p. 570-571 : « La cagione perché fu arso si fu perché essendo a Bologna, fece un trattato sopra la Spera, mettendo che nelle spere di sopra erano generazioni di spiriti maligni, i quali poteano costringere per incantamenti sotto certe constellationi, a poter fare molte maravigliose cose ... Il quale suo libello in Bologna riprovato, e ammonito per lo 'nquisitore che no.llo usasse, gli fu opposto che l'usava in Firenze, la qual cosa si dice che mai non confessò, ma contradisse a la sua sentenia, che poi che ne fu ammonito in Bologna, mai no.llo uso; ma che il cancelliere del duca, ch'era frater minore vescovo d'Aversa, parendogli abominevole a tenerlo il duca in sua corte, il fece prendere. »

¹² Voir « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi », (vol. 3, n° 15), 'Le procès contre Guillaume de Gignac'.

¹³ Id., p. 572 : « E questo maestro Dino fu grande cagione de la morte del sopradetto maestro Cecco, riprovando per falso il detto suo libello, il quale avea letto in Bologna, e molti dissono ch 'l fece per invidia. »

¹⁴ Girolamo Biscaro, « Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334) », *Studi Medievali*, ser. II, vol. 2, 1929, p. 265-271. Parmi les six juges qui furent payés en novembre, on compte un autre poète célèbre, Francesco da Barberino.

¹⁵ Modesto Rastrelli, *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Firenze, Pagani, 1782, p. 49-50 (ristamp. Sala Bolognese, Forni, 1981).

*L'Acerba*¹⁶. De fait, la production vernaculaire limitée de Cecco ne laisse guère d'alternative. La question qui se pose alors est de comprendre le sens de cette double condamnation. En effet, les lumineuses analyses de Nicolas Weill-Parot montrent à quel point le *Super Spheram*, cours d'introduction à l'astronomie, est simultanément, et sans aucune tentative de dissimulation, une introduction à la magie astrale. « La question n'est pas : pourquoi de tels textes ont conduit-ils Cecco au bûcher ? Mais plutôt : comment est-il possible qu'un universitaire, au début du XIV^e siècle, ait eu l'audace de proposer, dans une leçon publique, un système astrologico-*'nigromantique'*, sans montrer de façon explicite la moindre distance critique ? »¹⁷. Toutes les autres explications de la condamnation de Cecco, telles que les prédictions néfastes produites pour les enfants de Charles de Calabre, ne doivent être prises que comme des circonstances aggravantes d'un crime intellectuel monumental. En revanche, le long poème vernaculaire, pour reprendre les termes de Graziella Federici Vescovini, est parfaitement « inoffensif »¹⁸. Le texte est resté inachevé, ce qui peut confirmer l'hypothèse que sa rédaction se prolongeait au moment de la capture. Il démontre de multiples signes de catholicité et ne contient pas la moindre allusion magique ou démoniaque. La recherche de double sens est restée vaine. Ce n'est pas cette œuvre en tant que telle qui méritait d'être brûlée.

Les deux textes appartiennent en effet à des registres très différents. On peut d'abord comprendre leur distinction en termes de stratégie littéraire. En 1324, Cecco avait non seulement perdu sa seule source de revenu ; il avait encore dû payer une lourde amende à l'inquisiteur. Chassé de l'université, il est compréhensible qu'il se soit tourné vers des mécènes, en produisant une œuvre dans une langue et un style qu'ils pouvaient apprécier. Comme l'a noté Marco Santagata, *L'Acerba* contient plusieurs allusions à la famille Colonna, qui aurait très justement pu être choisie dans une recherche de soutiens politiques et financiers¹⁹. C'est dans cette veine qu'il faut comprendre l'insistance de Cecco à se poser de façon répétée en interlocuteur et critique de Dante. L'un des cas de dialogue le plus intéressant est cette lettre fictive que Dante aurait envoyée à Cecco, pour lui demander de résoudre un problème scientifique qui lui demeurerait insoluble : comment comprendre que, de deux jumeaux, l'un puisse être plus noble que l'autre ?

Ma qui mi scrisse dubitando Dante:

son due figliuoli nati in uno parto,
e più gentil si mostra quel d'inane,
e ciò converso, si come già vedi.

16 Il faut utiliser, faute de mieux, Cecco d'Ascoli, *L'Acerba [Acerba etas]*, a cura di Marco Albertazzi, Lavis, La Finestra, 2002, volume non paginé qui contient également le commentaire latin et vernaculaire sur les premières strophes du poème. L'édition est menée sur le cod. Paris, BnF ital. 579. Les leçons du manuscrit Vatican BAV, Barb. lat. 4050 semblent souvent préférables.

17 Nicolas Weill-Parot, « I demoni della Sfera, La "nigromanzia" cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli » in A. Rigon (ed.) *Cecco d'Ascoli*, p. 105-131, voir p. 127-128.

18 G. Federici Vescovini, *Il Lucidator*, p. 371.

19 Marco Santagata, *Per moderne carte. La biblioteca volgare di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 224-225.

Torno a Ravenna e di lì non mi parto:

Dimmi, Ascolano quel che tu ne credi.

Ces deux dernières lignes, qui sont parmi les rares réussites poétiques de *L'Acerba*, mettent en scène un Dante, échouant dans ses efforts pour acquérir une respectabilité scientifique (ce qui fut en effet l'un des grands soucis de la dernière partie de sa vie), et retournant misérablement mourir à Ravenna. Par contraste, ce passage, comme toutes les critiques présentes dans l'ouvrage, font de Cecco le vrai poète savant, ennemi des fables. La venue auprès de Charles de Calabre pourrait se comprendre dans le même esprit, comme recherche de soutiens puissants et de ressources financières.

Si Cecco est retombé dans l'erreur, en faisant à nouveau usage du *Super Spheram*, on peut précisément en identifier le lieu. Selon une pratique qui n'est pas rare chez les poètes-savants de ce temps, et dont Dante avait en quelque sorte fourni le modèle avec le *Convivio*, Cecco avait commencé à gloser lui-même en latin son poème. Le commentaire parle toujours à la troisième personne d'un *Hesculus*, mais il ne peut y avoir aucun doute sur son identité, si l'on observe de quelle façon il connaît et explique les intentions qu'a eues l'auteur. Un seul passage suffira à faire comprendre plusieurs points essentiels. Le commentaire latin vise à retraduire, pour les lettrés connaissant les sciences universitaires, les thèmes abordés par le poème. Il sert surtout à le mettre en perspective, en indiquant qu'Hesculus en sait plus, mais qu'il se tait ici. L'un des passages qui adopte cette attitude fait référence aux écrits latins de Cecco, y compris son *Super Spheram*²⁰. Le point en cause dans ce passage, comme dans les deux autres références qui sont faites au cours interdit, est parfaitement anodin et ne concerne pas le « système astrologico-‘nigromantique’ ». Il indique néanmoins dans quel travers Cecco était retombé, en se référant à un ouvrage dont la prudence aurait dicté qu'il n'en conserve pas même une copie à portée de main. Si *L'Acerba* s'interrompt au début de son cinquième livre, le commentaire latin n'arrive pas à la fin du deuxième : l'auteur travaillait sans doute en parallèle à ces deux strates textuelles. Le commentaire ne contient en lui-même rien d'exceptionnellement choquant : on y entend encore, dans un geste qui est simultanément d'auto-défense et de promotion de ses intérêts, Cecco critiquer Dante avec une mauvaise foi éclatante. Le Florentin aurait, dans son *Enfer*, laissé entendre que tout advient par nécessité, ce qu'Hesculus nie expressément, en montrant qu'il n'est pas de fortune à qui la raison ne puisse résister²¹. Ce n'est pas le fond, mais la forme qui a dû être jugée scandaleuse. Dans un cadre que l'on ne peut qu'imaginer, à la cour de Charles de Calabre, Cecco aurait donc entrepris d'expliquer à un public plus restreint l'arrière-plan savant de son poème – non pas le sens ultime du « système », mais un niveau intermédiaire qui permettait de le situer dans le débat universitaire. Les allusions au

²⁰ *Commentum*, I, 6, h « secundum medicinam et physicam que cognoscit Hesculus. Sed hic tacet et dicit [...] Sed quamvis ista opinio posset teneri, Hesculus in scripto super *Speram mundi* istam non asserit, sed dicit quod iste stelle que sunt in isto circullo zodiaco nominantur istis nominibus in quantum habeant conservare istas speras que sunt in mundo inferiori et probat ab effectibus in scripto *de Principiis cellorum*. »

²¹ *Commentum*, II, 1, d : « Hic reprehendit Dantem Adhigleri qui ponit in suo Inferno quod omnia veniebant ex necessitate et quod sapientia humana non poterat resistere fortune. Quod Hesculus negat expresse. dicit quod non est fortuna cui ratio non resistat, et vocat Dantem ad disputationem ... »

texte interdit qui apparaissent dans ce cadre constituer l'« usage » qui fut reproché à Cecco. Le milieu en question, même s'il était restreint à quelques personnes, ne devait pas être hermétique ; Dino del Garbo a dû entendre parler de la reprise de cette activité savante, et s'empresse de la dénoncer. Après une tentative réussie de reconversion en poète didactique, la vanité intellectuelle aurait perdu le maître magicien.

Dans ses notes, Angelo Colocci trouve la formule la plus juste pour qualifier le style poétique de Cecco : « non usava ironia ». *L'Acerba* n'a pas de sens caché ; elle n'emploie aucune forme d'allégorie ou de mythe. C'est son caractère le plus marquant. Mais Cecco manquait également de distance ironique dans sa présentation universitaire de la magie. Cette absence d'ironie l'a perdu.

Théologie et astrologie : sur la démonologie de Cecco.

Le rapport de la science astrologique avec la théologie n'ont jamais été faciles. Un des épisodes les plus importants de l'histoire de ce rapport a été la rédaction du *Speculum astronomiae*. L'auteur de ce texte essaye de tracer avec précision les limites réciproques de deux sciences en passant en revue la littérature astronomique disponible. Il s'agissait de séparer le licite de l'illicite [*ut scilicet liciti ab illicitis separentur*]²². Les ouvrages astrologiques, philosophiques et poétiques de Cecco montre une relation certainement plus sauvage mais aussi plus profonde : s'il a été condamné ce n'est pas à cause de son ignorance en théologie, mais pour avoir trop osé dans la direction exactement opposée à celle indiquée par le *Speculum*.

Ainsi le commentaire à la *Sphère* de Sacrobosco montre en plus d'un aspect une croisement de frontière entre théologie et astrologie qui est du plus haut intérêt. Ce métissage ne consiste pas, comme l'on a plusieurs fois suggéré, en une tentative de réduire les données théologiques à des explications astrologiques. Certes, plusieurs éléments vont dans cette direction ; le plus célèbre est sûrement celui du Zodiaque du Christ²³. Mais Cecco démontre dans plus d'un aspect, d'avoir été profondément influencé par la spéculation théologique de son époque.

Considérons tout d'abord le système démonologique esquissé dans ce même commentaire, système soigneusement reconstruit par N. Weill-Parot. Ce système se caractérise tout d'abord par les démons des quatre signes angulaires ou cardinaux. Il s'agit, écrit Cecco de « quatre esprits de grande puissance [*spiritus magna virtutis*] qui sont dans les points cardinaux, c'est à dire à l'Orient, à l'Occident, au Sud et au Nord, et leur noms son Oriens, Amaymon, Paymon et Egim ». Il s'agit d'esprits de la hiérarchie supérieure [*de maiori hierarchia*] et chacun d'eux contrôle 25 légions d'esprits »²⁴. A côté de ces quatre grands démons, Cecco en

²² L'incipit du *Speculum* énonce le programme des noces de la théologie avec l'astronomie: « occasione quorundam librorum, apud quos non est radix scientiae qui cum sint verae sapientiae inimici, hoc est domini nostri iesu christi, qui est imago patris et sapientia, per quem fecit et saecula, catholicae fidei amatoribus merito sunt suspecti, placuit aliquibus magnis viris ut libros quosdam alios et fortassis innoxios accusarent. [...] Quare quidam vir zelator fidei et philosophiae, utriusque scilicet in ordine suo, applicuit animum ut faceret commemorationem utrorumque librorum exponens numerum, titulos, initia et continentias singulorum in generali, et qui fuerunt eorundem auctores, ut scilicet liciti ab illicitis separentur », in Albert le Grand, *Speculum astronomiae*, a cura di P. Zambelli et al., Pisa 1977, p. 5

²³ *Cicchi esculani viri clarissimi in spheram mundi enarratio*, p 408-9

²⁴ P. 404: «debetis intelligere quod isti quatuor spiritus magne virtutis qui stant in cruciatis locis, scilicet in oriente, occidente, meridie et septentrione, quorum nomina sunt ista, Oriens,

nomme d'autres. Tout d'abord Floron, qui est dit appartenir à la hiérarchie de chérubins²⁵ ; sa propre mansion semblerait être la déception des chrétiens²⁶. Plus généralement Cecco, comme le fera plus tard Antonio da Montolmo, nomme des esprits qui sont en dehors de l'ordre de la grâce (*spiritus qui sunt extra ordinem gratiae*), capables d'actions extraordinaire seulement à travers *les puissances des choses naturelles*²⁷ : tout ce qu'ils font provient donc des puissances des choses. Certains d'entre eux occupent la partie septentrionale du ciel²⁸. Floron lui-même est l'une de ces intelligences qui relève de l'ordre de la nature, et non de la grâce, même s'il appartient aux chérubins²⁹. Dans d'autres passages Cecco parle d'autres esprits, qui agissent toujours « en dehors de l'ordre de la grâce », et qui existent dans les éléments naturels. Ces esprits élémentaires (*spiriti elementares*)

-
- Amaymon, Paymon et Egim, qui spiritus sunt de maiori hierarchia et habent unusquisque sub se 15 legiones spirituum. Unde isti propter nobilem ipsorum naturam appetunt sacrificia ex sanguine humanorum et carne similiiter hominis mortui vel gatti. Sed ars ista Zoroastis non potest fieri sine magno periculo, ieiuniis et orationibus et omnibus que sunt contra fidem nostram. Unde cum ponitur sanguis humanus in concha enea tales facta invocatione veniunt, et hi spiritus vocantur climata, quia sicut clima est elevatio, sic hi spiritus sunt super omnes spiritus elevati»
- ²⁵ p.. 398: «Unde Floron fuit de hierarchia Cherubin et est spiritus nobilissime nature qui constringitur in speculo calibris maiori invocatione. Hic vero novit multa secreta nature. Hic vere fuit ille qui decepit regem Manfredum dicens, Vinces, non morieris, et illum Ferrariensem respondem ei, Caput tuum elevabitur super omnes, et illum de Provincia querens responsum utrum thesaurus esset in loco, qui respondens dicens, Vade, vade, invenies thesaurus quod non deficit in vita tua. Iste dixit sociis et abiit, et cum effoderet in caverna montis reperiit quatuor uncias auri. Tenens in manu advenit ruina et cooperuit eum et sic mortus fuit. Socii iverunt excoperiendo invenerunt istum mortuum cum auro in manu et dixerunt, Recte dixit Floron quod habebis aurum quod non deficit in vita tua.»; p. 408: «Floron qui est spiritus cuiusdam nature nobilissime qui fuit de hierarchia cherubin interrogatus de Christo respondidit his verbis: „carnem sumpsit humanam ut per ipsum salveretur omnis caro“».
- ²⁶ P. 399: « unde caveatis ab eis quia ultima intentio ipsorum est in opprobrium domini nostri Iesu Christi decipere christianos »
- ²⁷ p. 395 : « Iuxta quod debetis intelligere quod spiritus qui sunt extra ordinem gratie non possunt facere aliquid mirum nisi mediantibus virtutibus rerum naturalium. Unde omnia mira quae spiritus faciunt, faciunt propter naturas et virtutes occultas que sunt in rebus mundi, **non quod materia corporalis obediatur spiritibus ad nutum** ita quod eorum virtute possint transutare materia de forma ad formam. Nec in rei veritate demones possunt **transmutare corpus humanum in bestiale**, nec quod corpus hominis reviviscat, sed hoc accidit **quandoque secundum apparentiam et non secundum realitatem**. Et hoc potest fieri dupliciter: uno modo **ab intra**, quia demon potest immutare phantasiam hominis et omnes sensus corporeos ut res videatur aliter quam sit in veritate et hoc fit virtute rerum naturalium, alio modo **ab extra**, nam demon potest sumere corpus ab aere et formam illius mortui et sic apparere. Iccirco dicebat Augustini in libro 83 quaestionum quod in magicis artibus fiunt miracula et plerumque similia illis miraculis que fiunt per servos dei. Sed magi faciunt per res naturales quaerentes gloriam suam, sed sancti faciunt solum per potentiam divinam et eius iusso et nutu cui omnia subiiciuntur. »
- ²⁸ p. 397 : *Iuxta quod debetis intelligere quod sunt quedam intelligentiae extra ordinem gratie que tenent partem septentrionalem et dominantur a circolo arctico, et sunt nobiliores nature*. Et sunt alie intelligente que sunt meridionales, que dominantur a polo mundi antarctico. Unde isti dant responso in imaginibus mineralium, ut in idolis aliqui aureis aliqui argenteis aliqui stanneis et sic de aliis. Idcirco dicebat Salomon, O arctici manes, id est diabolici; o antarctici divinitate propulsi, cur tante naturae nobilitas videtur constringi specifico minerali?
- ²⁹ 398 sicut distantia tropici stelle lune et poli arctici ad maximam declinationem vite celi dicitur esse dupla, sic Floron ad Asmitus est distantia in virtute. Iuxta quod debetis intelligere quod inter istas intelligentias est dare ordinem nature quamvis non gratie. Ordo quidem nature est quo dignior est superior inferiori. Unde Floron fuit de hierarchia Cherubin

appartiennent à une hiérarchie inférieure (*de minori hierarchia*) par rapport à celle qui regroupe les quatre esprits des points cardinaux³⁰.

Sur le seul plan lexical, Cecco trahit déjà le lien profond de ses doctrines astrologiques avec la théologie scolastique ; ses emprunts semblent toutefois être plutôt désordonnés et confus. Le concept de *hiérarchie* par exemple, appartient entièrement au langage et à la tradition théologique ; mais l'emploi d'un tel concept semble difficilement justifiable, puisque Cecco parle d'esprits ou d'intelligences placés « en dehors de l'ordre de la grâce ». Or comment penser, en effet, une hiérarchie, en tant que « ordre sacré » (*hiera taxis*)³¹ en dehors de la grâce ? Si la théologie chrétienne avait plusieurs fois pensé les démons comme organisés selon une structure hiérarchique cela impliquait justement la possibilité de faire rentrer leur tâche et leur action dans le plan de l'*oikonomia* divine. L'apparente légèreté qui pousse Cecco à appeler ces démons parfois avec le terme d'esprit, et parfois avec celui d'intelligence pourrait renforcer ces doutes. La condamnation aurait touché donc un esprit plutôt confus qui a mêlé des savoirs différents sans les maîtriser.

Une analyse plus attentive aux textes et aux contextes montre que ce jugement est trop hâtif, et que loin de s'aventurer dans des domaines qu'il ne connaissait pas, Cecco a su profiter d'une faiblesse de la théologie pour jouer avec l'orthodoxie. L'idée d'un ordre de nature parmi les démons qui ne correspond pas à un ordre de grâce était, d'un point de vue théologique, très difficile à soutenir. Niée par Olivi et l'école franciscaine cette doctrine avait pourtant été soutenue par Thomas d'Aquin. Contre l'idée que « la sainteté ou la deiformité [*deiformitas*] a lieu dans les anges par grâce et non par nature » et que donc « la distinction des hiérarchies et des ordres dans les anges a lieu par grâce et non par nature »³², Thomas affirme que « la distinction des ordres parmi les anges ne s'accomplit pas selon les dons de la grâce mais aussi selon les dons naturels »³³. Cela implique donc que le degré occupé par chaque ange dans l'échelle qui conduit de la terre jusqu'à Dieu ne relève pas seulement de ce que l'ange a reçu de Dieu indifféremment de ses mérites (Thomas définit la grâce comme « ce qui est donné à quelqu'un sans mérites

³⁰ p. 403 : In ista parte debetis intelligere quod *spiritus qui sunt extra ordinem gratiae* aliqui tenent elemento et aliqui sunt in elemento ignis, aliqui in elemento aeris, aliqui in elemento terre. Illi qui sunt in igne aliquando inflammant aerem horribili flamine, ut videtur quasi columna ignea moveri de caelo. Et hoc apparet in exercitu de nocte cum prelium ordinatur, quia demones stant ad recipiendum animas, idcirco maximum periculum est pro anima mori in prelio campestri nisi pugna sit pro fide christi. Aliqui tenent aerem ut quandoque videtis nubes terribiles subito in aere apparere que apparent in similitudine animalium ut leonum serpentum, draconum et sic de aliis. Aliquando videtis volutionem sive circulationem pulveris in aere elevari. Alii tenent terram et hi vadunt quandoque in forma peregrinorum et in forma pauperum et quandoque mulieris fatue et mittunt discordias inter gentes. Quandoque vadunt de nocte, ut aliquotiens audietis horribiles clamores in quibus clamoribus videtur quod infinita coria sicca trahantur per terram. Unde cum talia apparent in civitate, raro fallit quin in illis novitates et detrimenta contingant. Unde cum dicit Hipparcus quod cum remota sit ab elementis, id est *isti spiriti elementares* qui sunt de minori hierarchia, idcirco nobilior est oppositivo crucialis scilicet spiritus qui sunt in oriente, occidente, septentrione et meridie, quorum proprietates hic taceo, cum non sit locus

³¹ Denis l'Aréopagite, *De coelesti hierarchia*, III, 1

³² Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 108, art. 4 : « sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam non per naturam »

³³ *Ibid.* : « distinctio ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita sed etiam secundum dona naturalia »

antérieurs » *Summa contra Gentiles*, III, 150), mais aussi de la nature de l'ange. La souveraineté et la supériorité d'un ange par rapport à l'homme et à un autre ange ne se fondent pas seulement sur la grâce divine mais aussi sur la supériorité naturelle de l'ange en question. Plus exactement, les dons de la grâce sont donnés aux anges en fonction de la différence de leurs capacités naturelles³⁴. C'est exactement le contraire de ce qu'il se passe parmi les hommes, où « les ordres n'existent pas par nature, mais par le don de la grâce et ce n'est pas par nature qu'un homme est un évêque et l'autre un prêtre et un autre encore un diacre »³⁵. Cette solution permettait à Thomas de trouver un point de jonction entre la tradition angéologique et la spéculation sur les intelligences du néoplatonisme aristotélisant arabe³⁶. Elle permettait aussi de penser la permanence des ordres après la fin du monde, lorsque le Christ, comme l'on lit dans I Cor 15, 24 viendra à nouveau sur terre pour détruire le pouvoir des principautés, des puissances et des autres ordres angéliques pour restituer le royaume au père. Si Eiximenis pensait que « lorsque la fin arrivera [...] il n'y aura plus de degrés qui les distingueront entre eux »³⁷, pour Thomas les degrés resteront, car ils sont fondés sur la nature et ne peuvent pas être effacés sans détruire les anges eux-mêmes³⁸. De cette façon, Thomas était obligé d'accorder aux anges une nature antérieure à la grâce : dans l'extrême tentative de conciliation entre philosophie et théologie, il semblait devoir reconnaître que si les anges exercent un pouvoir sacré entre eux et sur les hommes, c'est par une supériorité naturelle, physique et non seulement pour l'avoir reçu de Dieu.

La position de Thomas a immédiatement été critiquée³⁹ : elle devient l'une des thèses discutées dans la littérature de *Correctoria*⁴⁰. En effet la doctrine présentée par Thomas n'était pas très éloignée de l'un des articles condamnés en 1241 par Guillaume de Paris : « angeli qui habuerunt meliora naturalia de necessitate habuerunt meliorem gratiam et gloriam »⁴¹. L'une des conséquences tirées par les adversaires était justement que dans ce cas « Lucifer, qui a reçu des dons naturels meilleurs des autres, devrait avoir reçu aussi plus de gloire et de grâce des autres, ce qui est faux »⁴².

C'est sur ce point que Cecco opère son jeu de prestidigitation. Aux intelligences et aux étoiles « sourdes et muettes dont Dieu se sert de façon instrumentale », dont parlait le *Speculum*⁴³, aux planètes « animées » et rationnelles mais dépourvues de

³⁴ Ibid. « angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium ».

³⁵ Ibid. « ordines in hominibus non sunt per natura, sed per donum gratiae; non enim est a natura quod unus est episcopus et alius est sacerdos et alius diaconus ».

³⁶ Sur cette question voir le volume de T. Suarez Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris Vrin 2002

³⁷ F. EXIMENIS *Libre dels Angels*, IV, 6.

³⁸ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 108 a. 7, resp.

³⁹ Voir plus haut, « Deplatonizing the celestial hierarchy ».

⁴⁰ Cf. par exemple la défense qui en est faite dans le *Correctorium corruptori "Quaestione"*, éd. J. Müller, Rome 1954, cap. 21, *Utrum angelis data sit gratia et gloria secundum gradus naturalium*, pp. 104-110

⁴¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 170; art. 9.

⁴² *Correctorium corruptori "Quaestione"*, op. cit., p. 105

⁴³ *Speculum astronomiae*, op. cit., cap. III, p. 13: «Deus caeli non vivi, velit operari in rebus creatis, quae inveniuntur in his quatuor elementis inferioribus per stellas surdas et mutas sicut per instrumentas»

volonté et de désir d'Amushar⁴⁴, il oppose des esprits ou intelligences purement naturels, capables de vouloir et donc susceptibles d'être invoqués. Dans cette revendication de cette « *idolatria pessima* »⁴⁵, il joue la théologie contre elle-même. Ainsi l'explication de l'impossibilité pour les démons de faire de miracle est un résumé de la question 114 de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin⁴⁶. A Thomas il emprunte aussi la citation d'Augustin⁴⁷. Mais à Thomas emprunte surtout l'idée d'un ordre naturel qui est propre non seulement aux intelligences mais aussi aux démons. Si le degré hiérarchique de tout ange, et donc son pouvoir, se fonde sur ses capacités naturelles, alors un démon aussi et son action sur notre vie est assimilable à celle d'une cause naturelle. Les démons agissent sur nous non seulement en fonction de la permission et à la grâce divine mais par leur « nature noble » (*nobilis natura*), *naturellement supérieure* à celle de l'homme. Cecco est donc capable de fonder théologiquement sa démonologie astrologique et nigromantique. On imaginerait difficilement un croisement de savoirs plus violent et plus courageux.

Conclusion

Une des curiosités le plus souvent remarquées par les interprètes du *Commentaire à la Sphère de Sacrobosco* est la philologie imaginaire de Cecco, qui semblerait puiser dans une bibliothèque borgésienne, composée de livres qui n'ont jamais été écrits. Nicolas Weill-Parot avait fait remarquer qu'« il est très improbable que tous ces ouvrages aient été perdus » et suggérait de voir dans la pratique de citation de Cecco « une tactique de manipulation des sources », « une volonté d'éluder une censure », notamment « la censure du *Speculum astronomiae* » ; « la modification des titres des opuscules et l'altération volontaire des contenus des citations présentées » répondrait donc à la volonté d'éviter de citer les ouvrages explicitement condamnés par le *Speculum* »⁴⁸.

Il faudrait toutefois souligner que, à chaque fois que Cecco cite des sources de ce type, il souligne qu'il le fait à la lettre. On a donc à faire au cas paradoxal d'un auteur qui citerait « à la lettre » des textes qui n'existent pas, alors qu'il reprend toujours de façon très imprécise les textes qu'il connaît parfaitement.

⁴⁴ Abumasar, *Introductorium maius*, I, dif. V cap. De tertia secta, «Planetis autem etsi sunt eis animae rationabiles no eligunt tamen nec indigent electione propter longitudinem eorum ab impedimentis »

⁴⁵ *Speculum astronomiae*, op. cit., cap. XI, p. 27

⁴⁶ Cf. Appendice I

⁴⁷ De malo, q. 16 a. 9 arg. 1: Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII quaest.: *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur*. Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per Daemones, qui dicuntur inferiores potestates aeris huius.

⁴⁸ Art. cit., p. 123.

Troisième section

Université, *studia* mendiants et cour papale

Cette troisième section regroupe des textes qui se soucient davantage de situer les intellectuels médiévaux, principalement franciscains, dans les institutions de savoir que d'entrer dans le détail de leurs débats.

Le premier texte représente ma contribution à un colloque récent consacré à « l'influence et au rayonnement de l'école de Saint-Victor », pour reprendre le vocabulaire dionysien employé par les organisateurs. Je me suis proposé de donner une vue d'ensemble de la « réception » des Victorins par les théologiens franciscains, en utilisant une méthode statistique qui consistait simplement à compter les citations dans des corpus comparables, tout au long du XIII^e siècle. En raison des circonstances troublées de l'hiver et du printemps 2009, j'ai dû rédiger ma contribution en quelques jours pendant l'été, sans pouvoir pleinement exploiter les matériaux rassemblés l'année précédente.

Le rapide examen de la collection de Nicolas de Bar a été réalisé pour le second volume des *Theological Quodlibeta*, à la demande expresse de Chris Schabel, en miroir avec la collection de Prosper de Reggio Emilia analysée par William Courtenay. Cette contribution n'aboutit à aucun résultat positif important ; elle vise surtout à remettre en cause la datation proposée par Palémon Glorieux qui n'avait jamais été soumise à une discussion d'ensemble depuis sa publication en 1928. L'écart entre les deux perspectives permet de faire ressortir assez simplement les avantages du point de vue codicologique.

Les deux études suivantes déplacent l'observation de l'université parisienne vers les *studia* franciscains, principalement dans le sud de la France. Le premier article, toujours rédigé pour les volumes édités par Chris Schabel, vise à démontrer un point qui n'était pas encore admis à l'époque (2006), à savoir que la pratique des disputes quodlibétiques s'était développée dans les *studia* franciscains dès les années 1280/1290. En raison du découpage des sujets au sein du volume, j'ai également dû traiter des Quodlibets parisiens tenus par des frères mineurs au cours des deux dernières décennies du XIII^e siècle.

Cet article, comme d'autres contributions au volume suivant des *Theological Quodlibeta*, montraient l'importance de ces centres d'étude multiples des ordres mendiants qui avaient jusque là peu retenu l'attention des historiens. William Courtenay et Kent Emery l'ont choisi comme thème principal du colloque de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, organisée en octobre 2008 à Notre Dame. La synthèse que j'ai rédigée sur les *studia* franciscains

QUESTIONS SCOLASTIQUES

de Montpellier et Toulouse m'a donné l'occasion de rappeler et préciser certains points de l'article précédent, notamment au sujet de la carrière de Vital du Four ou des Quodlibets de Raymond Rigaud. La nouveauté principale de l'article tient à l'étude des enseignants franciscains de Toulouse dans la première moitié du XIV^e siècle. De façon surprenante, le sujet n'avait jamais été traité dans son ensemble, à l'exception d'un mémoire inédit de Ferdinand Delorme datant des années 1930 que je n'ai pas réussi à consulter.

Le travail suivant déplace l'attention vers un troisième centre intellectuel majeur qui est celui de la curie pontificale, à l'époque où Jean XXII multipliait les consultations théologiques. Vu l'ampleur du sujet, pour obtenir une vue globale, j'ai choisi de prendre la question sous l'angle sociologique, en observant les carrières des experts qui bénéficient souvent de promotions importantes après leur intervention.

Dans les dernières pages de cet article, il est brièvement question du traité offert à Jean XXII par Opicino de Canistris. En guise de complément, il m'a semblé utile de faire figurer ici un compte rendu de l'édition récente de son *Journal*, afin de clôturer ce premier parcours en revenant du social vers l'individuel.

X

Franciscains et victorins. Tableau d'une réception *

(juillet 2009)

Jacques Guy Bougerol consacre un chapitre de son *Introduction à saint Bonaventure* à l'examen de la bibliothèque du théologien franciscain, en se fondant sur un relevé exhaustif des citations explicites de ses principales sources¹. À la différence des cas d'Aristote et d'Augustin, du pseudo-Denys ou de saint Bernard², le dossier des citations d'auteurs victorins n'a pas donné lieu à une étude détaillée publiée à part. Toutefois, ce premier aperçu montre déjà que Richard et, plus encore, Hugues de Saint-Victor, ont été une source d'inspiration majeure pour le docteur séraphique, peut-être davantage que ne le révèlent les seules indications numériques. Comme on le verra plus loin, des pages, peut-être nombreuses, de Bonaventure s'étaient d'allusions implicites à Hugues qui n'apparaissent pas dans les décomptes chiffrés. Il existe en outre un passage célèbre du *De reductione artium ad theologiam* qui expose très explicitement l'importance que revêt le modèle fourni par le premier maître victorin. Le passage est tout sauf anodin. Il s'agit d'exposer les trois objets principaux de la théologie, les styles d'écriture qui y correspondent et les auteurs à privilégier dans chaque domaine. Pour employer des termes qui ne sont pas exactement ceux de Bonaventure, ces parties de la théologie concernent le dogme, la morale et la contemplation. La première est du ressort des docteurs, la deuxième des prédicateurs et la troisième des contemplatifs. Chacune de ces trois branches est associée à un Père de l'Église, respectivement Augustin, Grégoire le Grand et Denys, lesquels ont été suivis par trois maîtres plus récents: Anselme dans le raisonnement, Bernard dans la prédication et Richard dans la contemplation. «Mais Hugues englobe tout cela (*Hugo vero omnia haec*)³».

* [A paraître dans Dominique Poirel (éd.), *L'influence et le rayonnement de l'école de Saint-Victor de Paris au Moyen Age. Colloque international pour le neuvième centenaire de la fondation de Saint-Victor*, Brepols (Bibliotheca victorina).]

¹ J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 93-110.

² Voir les études à présent réunies dans ID., *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée*, Northampton, 1989 (Collected studies, 306).

³ Bonaventure, *De reductione artium ad theologiam*, dans *Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. V, 1891, p. 321: «Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorium, tertium vero docet Dionysius; Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia

Ce n'est pas un mince privilège qui est réservé au victorin: il occupe une position de surplomb à l'égard de tous les théologiens antérieurs, y compris les Pères, en étant présenté comme l'unité en laquelle se rassemblent les trois voies de la théologie. À ce titre, il semble être véritablement pris comme le modèle du théologien accompli qui ne sépare pas l'analyse argumentée du souci de persuasion et d'édification – ce qui est en effet une caractéristique de la démarche du maître franciscain. Ce passage est en même temps, dans sa forme, un hommage à la méthode victorine. S'il peut sembler typique du goût de Bonaventure pour les distinctions ordonnées, on y retrouve un procédé rédactionnel présent dans de nombreux textes d'Hugues ou de Richard, par exemple dans les chapitres initiaux du *Didascalicon* ou du *Liber exceptionum*: une distinction ternaire, mise en série pendant plusieurs étapes, dans une forme rhétorique qui est parfois celle que Pascale Bourgain définit comme un «lit de brique⁴». Si l'on s'en tient au style, qui est à la fois forme d'expression et de pensée, il n'est pas injustifié de décrire Bonaventure comme le dernier victorin.

Pour le confirmer, il suffira d'une seconde citation tirée des *Collationes in Hexamaeron*, ultime série de conférences prononcée par le maître et ministre général franciscain devant les maîtres et étudiants de l'université de Paris et tous les résidents du couvent franciscain au printemps 1273. Aux étudiants parisiens qui s'enthousiasmaient alors pour la métaphysique et la noétique d'Aristote, éclairées par leurs commentateurs arabes ou des écrits néoplatoniciens récemment rendus disponibles, Bonaventure renvoie à un programme d'études vieux de plus d'un siècle: «si tu veux connaître plus à fond la façon d'étudier, lis le *Didascalicon* d'Hugues⁵». Il est vrai que le traité propédeutique a continué à être employé au cours du Moyen Âge tardif, mais peut-être davantage en tant que guide en vue d'une instruction personnelle que comme programme des études universitaires. La profondeur de l'attachement de Bonaventure à l'école victorine ne signifie donc pas un simple conservatisme mais un choix délibéré face à la culture universitaire de son temps. Sur certains thèmes, on remarque chez lui un recul de la référence à Aristote, par comparaison avec les maîtres franciscains de la génération précédente⁶. Résistant à la voie de l'acculturation philosophique païenne dans laquelle s'engageaient délibérément Albert le Grand et Thomas d'Aquin, Bonaventure a pris en modèle une démarche qui ne sépare jamais le savoir profane de son inscription dans un horizon théologique.

Dans les pages qui suivent, je voudrais avant tout chercher à identifier le moment où cette référence à Hugues de Saint-Victor a cessé d'être centrale dans la théologie franciscaine du XIII^e siècle. Prolongeant l'enquête du Père Bougerol, j'emploierai comme outil de repérage un relevé des citations explicites. Sous une forme bien plus sophistiquée, cette technique, connue sous le nom de bibliométrie, est employée de longue date pour observer la constitution de champs disciplinaires;

Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec.»

⁴ Voir l'éclairante contribution de Pascale Bourgain au présent volume.

⁵ Bonaventure, *Collationes in Hexamaeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, éd. F. DELORME, Quaracchi, 1934 (Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 8), p. 219: «Si vis ad plenum scire studendi modum, lege librum Hugonis *Didascalicon*.» Le reportateur de la version éditée par F. Delorme est plus attentif aux citations d'Hugues que l'auteur de la reportation officielle.

⁶ J. ROHMER, «La doctrine de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 3, 1928, p. 105-184.

elle sert aussi comme instrument d'analyse en histoire des sciences. Son usage comme outil d'évaluation des productions scientifiques, dans un nombre croissant de disciplines, l'a détourné de son sens en donnant lieu à des effets désastreux. La bibliométrie ne mesure en effet que des modes intellectuelles; lui accorder une valeur normative, en prétendant en faire une mesure de la qualité des travaux scientifiques, ne peut que renforcer les tendances au conformisme et décourager l'innovation⁷. Pour résumer la question posée, ce qui nous intéresse est d'identifier le moment où les victorins sont passés de mode dans l'élaboration de la théologie franciscaine.

Des éléments de réponse sont rassemblés dans le tableau qui suit. Par souci d'homogénéité, j'ai tenu compte de textes qui peuvent être comparés tout au long de la période prise en considération, d'Alexandre de Hales à Duns Scot. Ont été principalement retenus les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard et les séries de questions disputées. Ce critère a conduit à exclusion de l'analyse des penseurs qui se sont exprimés sous d'autres formes, tels que Thomas d'York ou surtout Roger Bacon, qui réprouvait lui-même l'usage excessif des *Sentences* dans l'enseignement théologique. Pour des raisons pratiques, seules les œuvres publiées dans des éditions critiques dotées d'un index des sources ont été prises en compte, ce qui explique l'absence d'auteurs aussi importants que Guillaume de Baglione ou Richard de Menneville (Mediavilla). Enfin, étant donné l'orientation de mon interrogation, les auteurs postérieurs à Bonaventure ont été privilégiés, la *Summa fratris Alexandri* fournissant un point de repère suffisant pour la première génération des maîtres franciscains à l'université de Paris qui ont tous, de fait, collaboré à cette entreprise. Une étude approfondie de cette réception constituerait à elle seule la matière d'une thèse de doctorat. Je me contenterai donc, de façon très provisoire, d'insister sur quelques points qui paraissent marquer des inflexions significatives de cette histoire.

Afin de disposer de points de comparaison, j'ai également relevé les citations explicites des deux autres théologiens médiévaux mentionnés par Bonaventure, Anselme de Cantorbéry et Bernard de Clairvaux. Les échantillons dépouillés ont évidemment des tailles variables et des fréquences de citation explicites très inégales. Dans la longue durée, des quatre auteurs considérés, c'est Anselme qui est cité de la façon la plus stable à un niveau élevé. Pour faciliter la lecture du tableau, il a semblé utile de prendre le nombre de ses citations comme point de référence, en observant ainsi comment fluctue par rapport à lui la préférence pour les autres auteurs.

Évolution des citations d'autorités médiévales chez les théologiens franciscains				
Les chiffres en gras sont rapportés à un indice 100 représentant les citations d'Anselme chez chaque auteur.				
	Anselmus	Bernardus	Hugo	Richardus
Alexander Halensis, <i>Glosa in libros Sententiariorum</i> (1220-1225).	100 total: 194 dont	54 105	27 53	27 52

⁷ Voir les contributions rassemblées, sous la rubrique «bibliométrie», dans le carnet de recherche *Évaluation de la recherche en sciences humaines et sociales*: <http://evaluation.hypotheses.org>.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

	I: 58 II: 63 III: 64 IV: 9	18 45 34 8	1 6 8 38	26 8 10 8
Alexander Halensis <i>Quaestiones disputatae</i> (1220-1236).	100 49	180 88	27 13	8 4
<i>Summa fratris Alexandri</i> , I-III (1235-1245) ⁸ .	100 501	57 287	69 346	28 142
Bonaventura, <i>Opera omnia</i> ⁹ .	100 274	168 461	73 201	16 43
Guillelmus de Mara, <i>Scriptum in libros Sententiarum</i> (ca. 1265-1267).	100 113	5 6	80 91	23 26
Iohannes Pecham, <i>Quaestiones disputatae</i> (ca. 1269-1271).	100 41	10 4	93 38	25 10
Matthaeus ab Aquasparta, <i>Quaestiones disputatae</i> (1275-1285).	100 102	19 19	42 42	17 17
Petrus Iohannis Olivi, <i>Summa quaestionum et Scripta apologetica</i> (1275-1285).	100 106	13 14	8 8	5 5
Rogierius Marston, <i>Quodlibeta et Quaestiones disputatae</i> (1282-1284).	100 95	16 15	30 29	37 35
Iohannes Duns Scotus, <i>Lectura, I-III Sent.</i> (ca. 1298-1300).	100 75	8 6	5 4	27 20
Iohannes Duns Scotus, <i>Ordinatio, I-II Sent.</i> (ca. 1302-1308).	100 77	0 0	1 1	52 40

Alexandre de Hales et Thomas de Saint-Victor

Comme l'avait déjà noté J. G. Bougerol, Alexandre de Hales est à l'origine de l'intérêt constant que démontrent les franciscains du XIII^e siècle pour saint Anselme

⁸ Ces chiffres sont ceux que donne V. DOUCET, «Prolegomena in librum III necnon in libros I et II 'Summae fratris Alexandri'», dans *Summa fratris Alexandri*, Quaracchi, t. IV, 1948, p. 91, qui correspondent à des citations explicites.

⁹ Je reproduis ici les décomptes globaux de J. G. BOUGEROL.

et les victorins¹⁰. Anglais, Alexandre a sans doute joué un rôle dans l'importation à Paris des écrits de l'archevêque de Cantorbéry qui ne semblent jamais avoir été cités avec une telle fréquence par les maîtres des générations précédentes. Mais c'est sans doute à Paris qu'il a connu les œuvres de son compatriote Richard. Maître ès arts avant 1210, régent à la faculté de théologie à partir de 1220, Alexandre n'a rejoint les frères mineurs qu'en 1236. Son entrée dans l'ordre a été l'occasion d'un transfert de sa chaire universitaire dans l'école des mineurs et c'est autour de lui que s'est formée la première école théologique franciscaine.

J. G. Bougerol avance l'hypothèse qu'Alexandre aurait été l'élève puis le successeur du dernier grand maître victorin, Thomas Gallus, appelé de la sorte en Italie en raison de son origine française mais qu'il serait plus juste de nommer Thomas de Saint-Victor. Cette suggestion mérite d'être considérée attentivement¹¹. Elle se fonde en premier lieu, plus encore que sur la fréquence des citations, sur la façon dont Hugues et Richard sont désignés par le titre de *magister*¹². Cet usage inhabituel dénote davantage une relation de filiation intellectuelle qu'une simple familiarité avec leurs écrits. Sans être lui-même chanoine régulier, Alexandre a pu suivre les cours donnés par Thomas dans le cloître de Saint-Victor avant que ce dernier soit appelé comme premier abbé de la nouvelle fondation de Verceil¹³. La date du départ de Thomas, en 1219, coïncide avec l'accession à la maîtrise d'Alexandre et le début de sa régence qui est habituellement fixé en 1220. Dans l'hypothèse où Alexandre aurait été le successeur de Thomas, la chaire de l'abbaye de Saint-Victor serait alors passée à un maître séculier, faute de maître en théologie capable de l'occuper parmi les chanoines réguliers. En cette période de formation des institutions universitaires, Alexandre aurait ainsi fait tomber dans le lot commun la chaire de Thomas de Saint-Victor. En janvier 1237, lorsque Grégoire IX attribua une nouvelle chaire de théologie à Saint-Victor, quelques mois après l'entrée d'Alexandre chez les frères mineurs et le transfert de sa chaire dans leur école, le pape aurait donc été justifié à parler d'un enseignement suspendu depuis un certain temps dans le cloître de l'abbaye¹⁴. En l'absence d'éléments positifs, l'hypothèse du Père Bougerol repose sur cette double coïncidence de date, qui concorde avec des traces de continuité intellectuelle.

L'usage des «maîtres» victorins est plus marqué dans la Glose sur les livres des *Sentences*, qui date du début de l'enseignement d'Alexandre, que dans ses questions disputées dont la datation est plus incertaine. La répartition des citations selon les livres fournit une bonne image de ce que seront les utilisations ultérieures des deux auteurs. Le recours à Richard, essentiellement pour le *De Trinitate*, est

¹⁰ Le relevé des citations d'autorités présenté par A. HOROWSKI, *La Visio Dei come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales*, Rome, 2005, p. 16, correspond aux totalisations des entrées d'index, qui comprennent un certain nombre de citations implicites signalées en note. Les chiffres que j'avance, ici comme ailleurs, correspondent aux seules mentions et citations explicites des autorités dans le corps du texte.

¹¹ Dans sa contribution au présent volume, Jacques Verger écarte cette hypothèse.

¹² Hugues et Richard sont appelés *magister* respectivement 25 et 27 fois, soit dans plus de la moitié des citations de chacun.

¹³ G. THÉRY, «Thomas Gallus, aperçu biographique», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 12, 1939, p. 141-208, voir p. 163: «Sicut ante annos XX diligenter tractavi in claustro S. Victoris Parisiensis super principium Isaie VI». Sur la fondation de l'abbaye de Verceil, voir ci-dessus l'article de Martina Schilling.

¹⁴ Voir l'analyse de cette bulle dans l'article de J. Verger.

privilegié dans le premier livre, sur les questions trinitaires, et accessoirement dans le troisième livre à propos de l'Incarnation, tandis qu'Hugues, dans son *De sacramentis*, parfois cité comme *Summa sententiarum*¹⁵, est pris comme guide dans le quatrième livre, à propos des sacrements. Les chiffres fournis dans le tableau pour les *Quaestiones* devraient être corrigés pour tenir compte des cas où des formulations du *De Trinitate* de Richard sont attribuées par accident à Augustin (le cas se répète, dans des proportions variables, chez la plupart des auteurs étudiés ici). En outre, plusieurs ouvrages ou opuscules de Richard, tels le *De statu interioris hominis*, le *De potestate ligandi et solvendi*, le *De spiritu blasphemiae* ou le *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* sont cités sous le nom d'Hugues¹⁶. Ce sont en tout dix citations supplémentaires dans les *Quaestiones* et cinq dans la *Glosa* qu'il faut rendre à Richard. Pour un auteur décédé depuis à peine un demi-siècle, il est invoqué comme autorité avec une fréquence tout à fait remarquable.

Après son installation à Verceil, Thomas de Saint-Victor a eu d'autres rapports avec un franciscain de première importance: Antoine de Padoue, auquel il rend hommage dans son *Extractio in Hierarchiam ecclesiasticam*. Ce passage, repris par différents auteurs, est l'unique source autour de laquelle les rédacteurs successifs des vies d'Antoine ont brodé¹⁷. On sait maintenant que ce dernier avait été formé, à Lisbonne et surtout à Coïmbra, chez des chanoines réguliers qui lisaient les auteurs victorins, et dont certains avaient peut-être même étudié à Paris avec Thomas¹⁸. Selon la suggestion de Jean Châtillon, l'instruction fournie par Thomas en matière de «théologie mystique» lors du séjour d'Antoine à Verceil ne concernerait pas le pseudo-Denys, mais plutôt des opuscules de Richard de Saint-Victor dont des traces apparaissent dans les sermons les plus tardifs d'Antoine, sans doute postérieurs à cette rencontre¹⁹. La date de cet enseignement n'est pas certaine, mais il n'est pas impossible qu'elle soit contemporaine de la tentative de fonder, en 1228, une université à Verceil, en attirant en Piémont les maîtres et étudiants de Padoue. La présence de Thomas de Saint-Victor aurait été une raison majeure de fonder autour de lui, pour la première fois en Italie, une université dotée d'une chaire de théologie²⁰. Il se pourrait donc que ce soit dans ce cadre éphémère qu'Antoine ait suivi des cours donnés par Thomas. En dépit de la canonisation

¹⁵ Comme le signale V. DOUCET, «Prolegomena», p. 91, les allégations des *Sententiae* ou de la *Summa Sententiarum* attribuées à Hugues correspondent à des passages authentiquement hugoniens.

¹⁶ Ces trois derniers textes sont publiés dans Richard de Saint-Victor, *Opuscules théologiques*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1967. Alexandre connaît également le *Beniamin maior* et le *Beniamin minor*, le *De differentia peccati mortalis et venialis* et le *De iudiciaria potestate*. D'Hugues, il connaît notamment les traités *De amore sponsi* et *De sapientia animae Christi* et les commentaires sur l'Ecclesiaste et la *Hiérarchie céleste*.

¹⁷ Voir par exemple F. DELORME, «Un texte de P. Olivi sur S. Antoine et l'abbé de Verceil», dans *Studi francescani*, t. 29, 1932, p. 502-505.

¹⁸ J. CHÂTILLON, «Saint Antoine de Padoue et les Victorins», dans *Il Santo*, t. 22, 1982 = *Le fonti e la Teologia dei Sermoni antoniani*, éd. A. POPPI, p. 171-202, voir p. 172-176 = ID., *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, éd. P. SICARD, Paris – Turnhout, 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), p. 255-292.

¹⁹ *Ibid.*, voir p. 189-192 = 276-281.

²⁰ Voir plus haut l'article de Martina Schilling. De façon très inhabituelle, les statuts prévoyaient la présence d'une chaire de théologie, voir T. VALLAURI, *Storia delle università degli studi del Piemonte*, I, Turin, 1845, p. 215-221.

rapide d'Antoine et de l'importance du culte qui lui a été rendu, son œuvre n'a guère pesé dans la formation de la théologie franciscaine, dont le centre de gravité a bien été l'école parisienne.

Les élèves de Bonaventure

Les tendances présentes dès la *Glosa* d'Alexandre de Hales se retrouvent dans la *Somme de théologie*, initiée par le maître et ses élèves et poursuivie après son décès. Un même dessin d'ensemble apparaît dans l'ensemble des œuvres de Bonaventure. La prépondérance de saint Bernard, chez ce dernier et dans les *Questions disputées* d'Alexandre, tient peut-être aux thèmes abordés²¹. Pour Bonaventure, cette affinité est sans doute également liée à la fonction privilégiée de prédicateur attribuée à saint Bernard. La fréquence de ses citations s'affaïsse irrémédiablement dès la première génération des successeurs de Bonaventure²². De ce point de vue, une première rupture s'accuse, qui est d'ordre stylistique plus que doctrinal. Désormais, pour les théologiens franciscains, le cistercien n'est plus une source d'inspiration générale et ne sert de référence que sur certains thèmes spécifiques. Sa présence est en outre inversement proportionnelle au degré d'élaboration littéraire des travaux concernés. En revanche, la présence des victorins se maintient encore pendant quelques décennies à un niveau élevé. Mieux encore, la référence à Hugues est en progression et atteint, en termes relatifs, des sommets chez Guillaume de la Mare et Jean Pecham et demeure relativement importante chez Matthieu d'Aquasparta et Roger Marston.

Le *Commentaire des Sentences* de Guillaume de la Mare date du milieu des années 1260²³. Ce texte, très peu rédigé, prend comme fil conducteur le commentaire de Bonaventure, décrit comme *scriptum*, bien que la prise en compte des commentaires de Thomas d'Aquin et de Pierre de Tarentaise y soit aussi perceptible²⁴. Federica Caldera a montré que Guillaume connaissait et utilisait les

²¹ Le rapport entre les citations explicites chez Bonaventure d'Anselme, de Bernard, d'Hugues et de Richard est très proche de celui qu'on trouve chez Thomas d'Aquin: respectivement 332, 547, 173 et 66, voir D. POIREL, «Dominicains et victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle», dans *«Lector et compiler»*. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, dir. S. LUSIGNAN et M. PAULMIER-FOUCART, Grâne, 1997 (Rencontres à Royaumont), p. 169-187, en part. p. 178. En prenant Anselme comme référence, on obtient 165 pour Bernard, 52 pour Hugues et 20 pour Richard.

²² Je parle ici des élèves de Bonaventure en un sens très large, qui va bien au-delà du cercle de ses élèves immédiats lors de sa régence à l'université parisienne, de façon à désigner des théologiens franciscains pour qui son *Commentaire des Sentences* a servi de référence centrale.

²³ La date proposée par Palémon Glorieux d'une régence de Guillaume en 1274-1275 se fonde sur la supposition erronée que tous les sermons universitaires du recueil *Oxford, Merton College*, 237 dateraient de cette année. Cette date est encore retenue par Hans Kraml, éditeur du commentaire des *Sentences* de Guillaume. La convergence d'autres indications incite à placer la régence de Guillaume de la Mare vers 1265. Son commentaire des *Sentences* ne connaît pas la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. Voir L. J. BATAILLON, «Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 98, 2005, p. 367-422 (voir p. 368-374).

²⁴ F. CALDERA, «Guglielmo de la Mare tra Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia: dipendenze testuali e originalità del commento alle Sentenze», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 98, 2005, p. 465-508.

commentaires d'Averroès²⁵. Toutefois, cette référence tient une part bien moins déterminante que des sources plus traditionnelles. Hugues n'est pas seulement invoqué pour mémoire dans les arguments initiaux. Il est le plus souvent présenté comme source d'inspiration de la réponse apportée par Guillaume, y compris sur des thèmes pour lesquels Bonaventure n'en faisait pas usage. Ainsi, dans les questions initiales du premier livre concernant le sujet de la théologie et du livre des *Sentences*, on relève une série de citations du *Didascalicon* et du *De sacramentis*²⁶. Indéniablement, le franciscain anglais a suivi les conseils de Bonaventure et est allé puiser, de première main, chez les victorins.

Les questions disputées de Gauthier de Bruges (ca. 1267-1269) n'offrent pas une matière assez étoffée pour apporter des indications numériques significatives. À défaut de quantité, on remarque la variété des emprunts à Hugues qui portent, outre le *De sacramentis*, sur le commentaire à la *Hiérarchie céleste*, le *De arrha animae* et un *Liber de obedientia* qui correspond à l'exposition de la Règle de saint Augustin souvent attribuée à Hugues²⁷. Dans la même génération, il faut enfin considérer Jean Pecham. Son commentaire des *Sentences*, encore inédit et conservé uniquement pour le premier livre, suit étroitement celui de son maître Guillaume de la Mare²⁸. Ses questions disputées démontrent encore un recours fréquent à Hugues sur de nombreux sujets²⁹.

Le cas de Matthieu d'Aquasparta est également très éclairant. Si le niveau de citation d'Hugues est légèrement moins élevé que chez les maîtres de la décennie précédente, il reste encore important et témoigne d'une lecture effective des victorins dont Mathieu possédait plusieurs ouvrages dans sa riche bibliothèque personnelle³⁰. Maître en théologie sur la chaire parisienne en 1277, il a été aux premières loges de la condamnation des maîtres ès arts parisiens prononcée par l'évêque Tempier. L'un des thèmes les plus controversés, sur lequel l'évêque passa outre les réticences des théologiens³¹, concerne la localisation des anges. Dans trois

²⁵ F. CALDERA, «La source inattendue d'un neo-augustinien: Averroès dans le Commentaire sur les *Sentences* de Guillaume de la Mare», dans *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, éd. J.-B. BRENET, Turnhout, 2007 (Textes et études du Moyen Âge, 40), p. 275-297.

²⁶ Guillelmus de la Mare, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, éd. H. KRAML, Munich, 1989, p. 15-17, 22-24, 27, 36.

²⁷ Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, éd. E. LONGPRÉ\$, Louvain, 1928 (Les philosophes belges, 10), p. 11, 80, 148, 149, 153. Jean Châtillon a montré que ce texte, édité parmi les œuvres du Victorin (*PL*, t. 176, col. 881-924), pourrait être du chanoine régulier Letbert de Saint-Ruf: J. CHÂTILLON, «Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin», dans *Le codex Gutasinram. Manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg*, éd. B. WEIS, Lucerne – Strasbourg, 1983, p. 180-191 = J. CHÂTILLON, *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, éd. P. SICARD, Paris – Turnhout, 1992 (Bibliotheca Victorina, 3), p. 163-200.

²⁸ Florence, Bibl. Naz. Centrale, Conv. sopp. G. 4. 854.

²⁹ Jean Pecham, *Quaestiones disputatae*, éd. G. J. ETZKORN, H. SPETTMANN, L. OLIGER, Grottaferrata, 2002 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 28).

³⁰ E. MENESTÒ, «La biblioteca di Matteo d'Acquasparta», dans *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, Spolète, 1993, p. 257-289. D'après cet inventaire, Matthieu possédait le *De sacramentis* d'Hugues (actuel ms. *Assise, Bibl. Com.*, 98 qui contient également le *De Trinitate* de Richard) et deux exemplaires du *De statu interioris hominis*, accompagné d'autres opuscules de Richard. Le même texte est décrit respectivement comme *De mystico sompno Nabuchodonosor* et *De habitu interioris hominis*.

³¹ Voir les remarques de R. WIELOCKX à propos des témoignages de Gilles de Rome et Henri de Gand sur ce point, dans *Aegidius Romanus, Apologia*, Florence (*Opera omnia* t. III/1), 1985, p. 102-103.

articles du syllabus, dont certains ont visiblement été ajoutés au dernier moment en fin de liste, l'évêque interdisait d'affirmer que les anges n'étaient présents en un lieu que du fait de leur activité, mais s'y trouvaient par leur essence même³². Dans une question disputée de l'année universitaire 1277-1278 qui aborde explicitement ce thème, Matthieu se demande pour quelle raison les anges, placés dans le ciel empyrée où nulle opération n'est possible, sont néanmoins dans un lieu. La raison en est, d'une part, que les substances spirituelles sont des parties du monde qui sont liées les unes aux autres par des rapports de présence, proximité et distance; d'autre part, du fait de leur nature créée, les substances doivent avoir une mesure et des limites qui ne peuvent être que corporelles³³.

Ces explications s'inspirent directement du commentaire de Bonaventure sur le même passage des *Sentences*. C'est chez lui qu'apparaît l'idée de l'univers comme contenant, au sein duquel les anges doivent être situés pour avoir entre eux des relations ordonnées. Ce contenant doit être d'ordre corporel, en raison de la limitation des esprits créés qui se distinguent ainsi de l'immensité divine en étant assignés à des lieux matériels³⁴. Dans sa réponse, Matthieu synthétise et reformule ce passage relativement allusif de Bonaventure. Il lui ajoute surtout une longue citation du *De sacramentis* d'Hugues qui constituait probablement une source implicite de Bonaventure. Son argument central est que l'esprit créé doit être localisé car il ne saurait être partout à la fois. Bien qu'il soit dépourvu de dimensions spatiales, il est d'une certaine façon englobé (*concluditur*) dans un lieu³⁵. Ce mode d'inscription locale des anges est ce que Matthieu appelle une «définition présenteielle³⁶». L'exemple est assez révélateur de la fonction que pouvait remplir Hugues chez les élèves de Bonaventure. On va voir dans un instant qu'une autre voie était disponible chez les franciscains de la même génération.

³² D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris (Sic et non), 1999, art. 204, 218 et 219. Le débat a fait l'objet de plusieurs articles récents dans *Angels in medieval philosophical inquiry. Their function and significance*, éd. I. IRIBARREN – M. LENZ, Aldershot, 2008 (Ashgate studies in medieval philosophy): R. CROSS, «The condemnations of 1277 and Henry of Ghent on angelic location», p. 73-88; T. SUAREZ-NANI, «Angels, space and place: the location of separate substances according to John Duns Scotus», p. 89-111; H. WELS, «Late medieval debates on the location of angels after the condemnation of 1277», p. 113-127.

³³ Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1959 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 18), p. 31: «Ratio enim applicationis qua substantia spiritualis, licet a loco non dependeat, loco tamen se praesentem exhibet, est ordo et habitudo et connexio mundi et partium eius. Quia enim substantia spiritualis est pars mundi, ut dictum est; partes autem mundi, sicut habent ad invicem distinctionem, ita habent connexionem secundum praesentialitatem, propinquitatem et distantiam, ideo substantiae spirituales, corporibus et locis corporalibus sunt praesentes secundum dispositionem divinae providentiae omnia connectentis et ordinantis.»

³⁴ Bonaventure, *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, dans *Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. II, 1885, p. 76-77: «Ratio autem quare angeli continentur loco sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi. Si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata ad invicem, nec haberet ordinem unus ad alterum; hoc autem non decet universum nec summum opificem. [...] Et sic patet ratio duplex quare data est corpori potentia locandi spiritum et spiritum contineri a corpore. Hoc enim exigebat ordo universi tum propter limitationem spiritus creati, tum quia in solo corpore distinctio est secundum hic et ibi.»

³⁵ Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, III, 18, PL 176, col. 224BC.

³⁶ Matthieu d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, p. 32: «Quemadmodum autem spiritualis substantia non est in loco per circumscriptionem et commensurationem, sed per quamdam ut ita dicamus praesentialem definitionem [...]»

Olivi, ou l'abandon d'Hugues

Comme le montre sans ambiguïté le tableau d'ensemble, l'auteur chez qui se marque un décrochage très net des citations d'Hugues de Saint-Victor est Pierre de Jean Olivi. Les textes considérés sont pour l'essentiel des questions disputées produites à Narbonne et Montpellier à la fin des années 1270, exactement contemporaines de l'enseignement de Matthieu d'Aquasparta à Paris, Bologne et Rome. Un examen détaillé de ces rares références permet de formuler un diagnostic encore plus saisissant, puisque la majeure partie des allusions à Hugues sont l'occasion d'énoncer des critiques contre le maître victorin. La seule exception est une distinction ternaire provenant du *De sacramentis*, 10, 1, concernant le triple œil de la chair, de la raison et de la contemplation, transmis par Bonaventure et repris comme un lieu commun par les auteurs franciscains ultérieurs³⁷. Cet exemple suggère que le frère languedocien n'a pas procédé à une lecture de première main du *De sacramentis*, mais qu'il se contente de reprendre des citations d'Hugues couramment employées par ses maîtres et confrères qu'il a fréquentés durant son long séjour au couvent parisien (v. 1266-1274). Il le fait, le plus souvent, pour rejeter une autorité désormais ressentie comme inadéquate aux nouveaux termes des débats philosophiques et théologiques.

Une première critique apparaît dans une question relativement précoce (v. 1275) sur la création et la conservation. Parmi les arguments favorables à une distinction forte entre ces actions divines, la seule autorité citée est une distinction attribuée à Hugues, entre l'œuvre de création (*opus creationis*) et l'œuvre de gouvernement (*opus gubernationis*), provenant du *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae*³⁸. Pour Olivi, qui ramène la notion de gouvernement à celle de conservation du monde, il n'y a pas de distinction d'espèce entre ces deux actions divines mais seulement une distinction en nombre: la conservation n'est autre chose que la répétition de la création³⁹. Répondant aux accusations de son rival, Arnaud Gaillard, qui le dénonça sur ce point en 1282, Olivi répondit en affirmant n'avoir fait que suivre les positions d'Augustin, Bonaventure et Thomas d'Aquin; c'est en réalité de ce dernier qu'il est le plus proche⁴⁰. Une autre critique est moins

³⁷ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, Quaracchi, 1922-1926 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 4-6), t. 1, p. 671. Ce passage, cité par Bonaventure dans le *Breviloquium*, II, 12 (*Opera omnia*, t. V) p. 230, est repris par Guillaume de la Mare, *Scriptum in primum librum*, p. 404, Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de gratia*, éd. V. DOUCET, Quaracchi, 1935 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 11), p. 121, Gonzalve d'Espagne, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, éd. L. AMOROS, Quaracchi, 1935 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 9), p. 424.

³⁸ Je remercie Dominique Poirel pour cette précision. Ce texte, relativement peu diffusé (32 manuscrits recensés par Rudolf Goy contre 224 pour le *De sacramentis christianae fidei*) n'est probablement pas cité de première main, mais sans doute à travers l'usage qu'à dû en faire un enseignant franciscain.

³⁹ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 208-209: «[...] opus gubernationis, si sumatur pro opere conservationis, potest dici aliud ab opere creationis, secundum quod creari dicit nunc primo esse tantum et non absolute et simpliciter esse et fieri a Deo, non tamen opus aliud in specie, sed quasi numero; conservatio enim dicit reiterationem seu secundam factionem ipsius rei, creatio vero inchoationem eius seu primam factionem.»

⁴⁰ Voir Pierre de Jean Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, éd. S. PIRON, C. KILMER, E. MARMURSZTEJN, dans *Archivum historicum franciscanum*, t. 91, 1998, p. 52. Voir l'introduction, *ibid.*, p. 37-41, au

originale puisqu'il s'agit de noter qu'au sujet de la conversion de la nourriture en chair humaine, dans la question dite de la «vérité de la nature humaine», l'opinion d'Hugues et de Pierre Lombard est communément rejetée par les auteurs modernes⁴¹. Dans un autre contexte, l'explication hugonienne de la mortalité humaine par la nécessité du péché est également rejetée⁴².

Mais la critique la plus significative porte sur un thème qui tient une place majeure dans le dispositif théorique olivien. Dans le *De sacramentis*, Hugues explique pour quelle raison les anges n'ont pu pécher dès le premier instant de leur création: le vouloir est un mouvement successif qui ne peut avoir lieu dans l'instant et se déploie dans la durée. Le vouloir de l'ange au premier instant ne pouvait porter que sur une alternative qui s'offrait à lui dans un instant ultérieur⁴³. C'est un argument que cite favorablement Guillaume de la Mare, qui en trouve une confirmation chez Aristote⁴⁴. Au contraire, pour Olivi, une telle successivité remet en cause la liberté de la volonté dont le propre est de porter, dans l'instant, sur des possibilités opposées. Ce thème constitue l'une de ses plus importantes innovations philosophiques qui a largement été reprise par Duns Scot et d'autres⁴⁵. La réponse d'Olivi à la question théologique de la peccabilité de l'ange dans le premier instant repose sur un argument théologique, et non pas philosophique. Pour ne pas être nécessairement destiné au péché, le premier ange a dû être placé dans un état et une disposition dans lesquels il pouvait éviter de pécher⁴⁶. Créé dans un état de répugnance au péché, ce n'est que dans un second temps qu'il a pu, instantanément, céder à son amour-propre en se préférant à son créateur. Il n'était pas nécessaire, dit Olivi, d'invoquer un argument erroné pour défendre une vérité qui peut être confirmée par des moyens plus efficaces. Sur ce terrain, même le Philosophe a mieux parlé qu'Hugues, en relevant le caractère instantané de l'acte de la vision⁴⁷. Dans ce cas, comme dans les précédents, la critique ne porte pas tant

sujet des rapports entre Arnaud Gaillard et Olivi. Comparer avec Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a, qu. 104, art. 1, ad 4^{um}.

⁴¹ Olivi, *Quaestiones*, t. 2, p. 209: «Omissis opinionibus Hugonis et Magistri, quod nutrimentum convertitur in speciem carnis. Et in hoc omnes moderni consentiunt ...». Une réfutation de cette position est néanmoins offerte plus loin, p. 226. Sur cette problématique, voir A. BOUREAU, «Hérédité, erreurs et vérité de la nature humaine (XII^e-XIII^e siècles)», dans M. VAN DER LUGT, Ch. DE MIRAMON, *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, Florence, 2008 (Micrologus' Library, 27), p. 67-81.

⁴² Olivi, *Quaestiones*, t. 3, p. 283: «Alii dicunt, upote Hugo, *De sacramentis*, quod ex necessitate moriendi quae per peccatum inflicta est homini est tanta necessitas concupiscendi». Cette opinion est rejetée p. 285.

⁴³ Les passages cités par Olivi et soumis à sa critique (*Quaestiones*, t. 1, p. 705 et t. 2, p. 348 et 399) proviennent du *De sacramentis*, I, v, 21, 22 et 26.

⁴⁴ Guillaume de la Mare, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, éd. H. KRAML, Munich, 1995, p. 67: «Sed potestas secundum Hugonem, *De sacramentis*, li. 1, p. 2, 21 ca., et etiam secundum Philosophum in fine 1 *De caelo et mundo*, est respectu futuri, ergo aliud instans fuit necessarium quo tacta fuit primo mens angelica aliquo viso et aliud in quo illud sumpsit vel respuit, ergo aliud fuit instans quod tactus fuit angelus aequalitate divina, et aliud quo illam appetit. Et constat quod non peccavit antequam appeteret, ergo non potuit peccare in primo instanti.»

⁴⁵ Sur ce point, je me permets de renvoyer à S. PIRON, «Olivi et les averroïstes», dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 53, 2006, p. 251-309, en part. p. 298-302.

⁴⁶ Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 710.

⁴⁷ Olivi, *Quaestiones*, t. 2, p. 436: «Unde in hac parte melius vidit etiam Aristoteles quam Hugo, qui in X Ethicorum vult quod actus videndi sit in instanti. Nec oportebat hanc falsitatem adducere ad confirmandum causam quare angeli non potuerunt peccare in primo nunc, quia praeter hoc bona et sufficiens causa potest reddi.»

sur les positions du maître victorin, qu'Olivi n'a pas lu directement, que sur l'usage qu'en font les théologiens post-bonaventuriens tels que Guillaume de la Mare.

La voie dans laquelle Olivi tire la question de la localisation des anges, traitée dans une question presque exactement contemporaine de celle de Matthieu d'Aquasparta, permet de préciser ce qui distingue son attitude de celle de ses confrères. Son point de départ est le même passage de Bonaventure. Mais au lieu de chercher à mieux appuyer cette solution par une autorité vénérable, il explore l'idée d'une connexion des parties de l'univers, en formulant l'hypothèse d'une annihilation de la matière corporelle par la toute-puissance divine. Dans ce cas, en dépit de la disparition de tout espace matériel, les relations spatiales entre les créatures spirituelles seraient néanmoins maintenues. Chaque ange demeurerait dans un site et à des distances équivalentes à celles qui existaient auparavant⁴⁸. L'enjeu de la question devient l'occasion de mener une critique de la physique aristotélicienne, en pensant l'hypothèse du vide⁴⁹.

L'abandon des références victorines est cependant loin d'être total chez Olivi. Dans son activité d'exégète, il fait un usage important des commentaires littéraux d'André de Saint-Victor⁵⁰. À l'occasion du commentaire d'Isaïe, il s'appuie également sur la critique qu'en fait Richard dans le *De Emanuele*⁵¹. Mais dans le commentaire de l'Éclésiaste, les citations d'Hugues semblent toutes être reprises par le filtre du commentaire de Bonaventure⁵². Quant à la *Lectura super Apocalypsim*, l'affirmation de Raoul Manselli qui voulait faire de Richard le principal guide suivi par Olivi doit être révoquée⁵³. Indéniablement, comme David Burr l'a clairement démontré, c'est l'interprétation de Joachim de Fiore qui est constamment privilégiée, Richard n'ayant qu'une fonction très secondaire⁵⁴. Ces différents commentaires bibliques démontrent toutefois un usage relativement important des ouvrages de Richard (*Beniamin maior et minor*, *De arca mystica*), d'Hugues (*De arrha sponsae*) ou de Thomas Gallus, aussi bien pour son commentaire du Cantique des cantiques⁵⁵ que pour un opuscule sur les sept degrés

⁴⁸ Olivi, *Quaestiones*, t. 1, p. 577-578: «Si vero quaeratur an dato quod Deus annihilaret omnia corpora, angeli qui prius per varia loca erant diffusi distarent ab invicem sicut prius, ita quod remaneret sicut prius in locis suis [...]. Tunc autem distarent ab invicem eo modo quo partes circumferentiae caeli diametraliter distarent ab invicem, dato quod omnia corpora et loca intermedia essent annihilata; quamquam enim tunc nullum spatium nullaque realis quantitas seu distantia esset in medio, nihilominus partes sphaerae caelestis haberent ad se eandem habitudinem situs et distantiae quam prius habebant, ita quod tantum spatium et non maius nec minus posset poni inter eas ad replendum seu supplendum mutuae distantiae earum.»

⁴⁹ Cet exemple est l'un de ceux qui illustreraient le mieux l'interprétation de ce moment d'histoire intellectuelle que propose E. GRANT, «The condemnation of 1277. God's absolute power and the physical thought of the late Middle Ages», dans *Viator*, t. 10, 1979, p. 211-244.

⁵⁰ Voir notamment Pierre de Jean Olivi, *Lectura super Isaiam*, dans G. GÁL, D. FLOOD, *Peter of John Olivi on the Bible*, St Bonaventure (N. Y.), 1997; *Lectura super Proverbia et Lectura super Ecclesiasten*, éd. J. SCHLAGETER, Grottaferrata, 2003.

⁵¹ Olivi, *Lectura super Isaiam*, p. 237, 239, 255.

⁵² Voir ID., *Lectura super Proverbia*, p. 40-41.

⁵³ R. MANSELLI, *La Lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1955.

⁵⁴ D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993.

⁵⁵ Pour ce dernier, voir Pierre de Jean Olivi, *Expositio in Canticum canticorum*, éd. J. SCHLAGETER, Grottaferrata, 1999, p. 114 et 330.

de la contemplation⁵⁶. En revanche, dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, les différentes citations attribuées à Hugues de Saint-Victor ne figurent pas dans le commentaire de ce dernier, mais doivent correspondre à une autre strate de commentaire qui circulait globalement sous le nom d'Hugues⁵⁷.

L'usage des victorins chez Olivi n'est donc pas inexistant mais il tend à se restreindre à la troisième branche de la théologie, selon la description qu'en donne Bonaventure. L'explication de ce tournant peut-être mis en relation, comme on l'a vu, avec le nouveau contexte intellectuel créé par les condamnations de 1277 et, plus largement, avec l'installation des traités naturels d'Aristote comme horizon de la réflexion scolastique. De fait, Olivi fait figure de précurseur à cet égard, puisqu'il est l'un des premiers qui ait été chargé d'enseigner Aristote – en l'occurrence, la *Physique* – dans le cadre des écoles franciscaines, à Paris, au début des années 1270⁵⁸. Le déplacement des horizons problématiques modifie le choix des références efficaces. Mais tous les théologiens franciscains de la même génération n'ont pas pris aussi rapidement le même tournant. Les quelques sondages effectués dans le commentaire des *Sentences* de Richard de Menneville, maître actif à Paris dans les années 1284-1286, témoignent d'un recours encore relativement important aux victorins, au sein d'une gamme élargie de références philosophiques et théologiques. Pour revenir sur le même exemple, à propos de la localisation des anges, l'opinion d'Hugues est citée à côté de la déclaration de l'évêque de Paris⁵⁹. De même, Roger Marston, actif à Oxford dans la même période, fait encore un usage abondant d'Hugues, notamment du commentaire sur la *Hiérarchie céleste*⁶⁰.

L'effondrement de l'utilisation d'Hugues de Saint-Victor dans l'argumentation théologique correspond toutefois à une tendance qui se prolonge dans les dernières décennies du XIII^e siècle, chez les maîtres actifs à Paris et dans le Midi de la France. Le nombre de citations explicites est très réduit chez Gonzalve d'Espagne

⁵⁶ *Quaestiones*, t. 2, p. 273: «Unde Abbas Vercellensis, expositor librorum Dionysii, in tractatu quem fecit super sex gradus contemplationis quos ponit Ricardus de Sancto Victore, in septima consideratione quarti gradus». Cette citation permet de confirmer l'attribution de ce traité à Thomas Gallus, proposée par G. THÉRY, «Thomas Gallus et Égide d'Assise. Le traité de septem gradibus contemplationis», dans *Revue Néo-Scholastique*, t. 36, 1934, p. 180-190.

⁵⁷ Ce point complexe fera l'objet d'une étude ultérieure. On peut noter que si Olivi prend comme texte de base de la *Hiérarchie céleste* la traduction de Robert Grosseteste, de nombreux auteurs franciscains prennent appui sur la version de Thomas Gallus, tels que Richard Rufus, Eustache d'Arras, François de Meyronnes (voir H. Dondaine, «L'objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 19, 1952, p. 69-70) ainsi que Gérard du Pescher, lecteur franciscain à Toulouse en 1333-1335, Paris, BnF lat. 4367, f. 103-123v. Une étude d'ensemble de la réception de Thomas Gallus chez les franciscains serait nécessaire.

⁵⁸ Voir S. PIRON, «Olivi et les averroïstes», p. 273-275.

⁵⁹ Richard de Menneville, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Brescia, 1591, p. 526. Cette citation est indépendante de l'usage fait par Matthieu, puisqu'elle reprend les derniers mots de la même page.

⁶⁰ Roger Marston, *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Quaracchi, 1932 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 7) et *Quodlibeta quatuor*, éd. G. F. ETZKORN – I. BRADY, Quaracchi, 1968 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 26). Je remercie Anne-Sophie Robin des indications qu'elle m'a transmises sur cet auteur auquel elle consacre sa thèse de doctorat.

et Vital du Four⁶¹. Il s'agit parfois de formules courantes, reprises chez des auteurs antérieurs⁶². Ainsi, en un cas, Gonzalve souligne qu'il a vu lui-même le *De sacramentis* d'Hugues, signe que la chose n'était pas habituelle pour lui. Mais la phrase qu'il en cite était déjà présente dans les *Quaestiones de fide* de Matthieu d'Aquasparta⁶³. Quant à Vital, il attribue le *Didascalicon* à Augustin, ce qui révèle une faible familiarité avec son véritable auteur. Les échantillons sont cependant trop limités pour que l'on en tire des conclusions fortes. Il n'est bien sûr pas question d'attribuer la cause de cette désaffection à l'exemple donné par Olivi. C'est plutôt l'acculturation aristotélicienne de l'ordre des mineurs, dont Olivi a été l'un des premiers artisans, qui a rendu inutiles ou obsolètes les argumentaires trouvés chez les victorins⁶⁴. On peut obtenir une confirmation de ce fait chez le premier théologien franciscain majeur qui ait produit un nombre conséquent de commentaires aristotéliciens dans le cadre de son enseignement dans les *studia* de l'ordre.

Duns Scot et les victorins

Les données fournies concernant Jean Duns Scot sont tributaires de l'inachèvement de l'édition critique de ses œuvres, entamée en 1950. Elle couvre les trois premiers livres des *Sentences* pour la *Lectura*, donnée à Oxford dans les années 1298-1300, et les deux premiers pour l'*Ordinatio*, préparée à Paris dans les années suivantes, et poursuivie à Cologne. Dans les deux cas, les tendances sont suffisamment nettes pour que l'on puisse en tirer de premières conclusions. Comparé à Anselme, seul Richard de Saint-Victor maintient une importance notable, exclusivement en raison de l'emploi du *De Trinitate* dans les discussions trinitaires. En revanche, Bernard et Hugues sont désormais cités en quantité négligeable.

Encore une fois, ces données chiffrées doivent être complétées par une approche qualitative. En l'occurrence, un passage remarquable permet d'éclairer le sentiment de Duns Scot à l'égard des victorins. La cinquième distinction du premier livre des *Sentences* est le lieu habituel dans lequel est évoquée la condamnation de la doctrine trinitaire de Joachim de Fiore par le concile de Latran IV. L'abbé de Fiore avait fortement critiqué la fonction que Pierre Lombard accordait à l'essence divine, conçue comme une *summa res*, en la séparant de l'activité des personnes divines au point de lui reprocher d'introduire une

⁶¹ Gonzalve d'Espagne, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, éd. L. AMOROS, Quaracchi, 1935 et Vital du Four, *Quodlibeta tria*, éd. F. DELORME. Dans les deux cas, je relève cinq citations d'Hugues et trois de Richard.

⁶² Voir l'exemple cité plus haut, note 37.

⁶³ Gonzalve, *Quaestiones*, p. 135: «Praeterea, Hugo, *De sacramentis*, parte 3, c. 31, in libro quem vidi, dicit expresse quod illa quae nota sunt ex ratione credi non possunt quia sciuntur; unde ait ibidem: "Alia sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem" [...].» L'argument est cité par Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903 (Bibliotheca franciscana scholastica mediaevi, 1), p. 130.

⁶⁴ J'ai insisté sur cette acculturation philosophique tardive des années 1280-1290 dans S. PIRON, «Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris (1280-1300)», dans Chr. SCHABEL (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leyde, 2006, p. 403-438, en part. p. 426-427.

«quaternité» en Dieu⁶⁵. Une douzaine d'années après le décès de l'abbé, en 1215, un concile dominé par des théologiens formés à Paris, au nombre desquels figurait le pape Innocent III lui-même, condamna la position de Joachim en défendant celle du Lombard. Cette approbation était expressément inscrite dans le canon du concile, *Damnamus*, qui disait reconnaître «avec Pierre» (*confitemur cum Petro*) qu'il était erroné d'affirmer que l'essence divine engendre, car cela reviendrait à dire que l'essence s'engendre elle-même⁶⁶.

La question n'a guère créé de polémique parmi les théologiens du XIII^e siècle qui considèrent l'affaire comme tranchée, dès Guillaume d'Auxerre, Roland de Crémone ou Alexandre de Hales⁶⁷. À titre d'indication, ni Bonaventure ni Thomas d'Aquin n'éprouvent le besoin de mentionner la position de Joachim et Richard de Menneville n'y fait qu'une rapide allusion, sans ouvrir réellement la discussion⁶⁸. Pourtant, Duns Scot y revient, sur un ton véhément, en prenant vivement à partie l'autorité des victorins. Parmi les arguments initiaux de la question, une citation de Richard de Saint-Victor est mise en avant pour illustrer l'affirmation que l'essence divine engendre – formule qui est en réalité commune chez les théologiens préscolastiques. En l'absence de textes de Joachim sur la question, Richard sert de cible⁶⁹. Dans la réponse aux arguments, Duns Scot étend sans raison apparente sa réprobation à Hugues de Saint-Victor. Et sa réponse se place sur le seul terrain de l'autorité respective de ces théologiens:

«À l'autre argument de Richard, je dis que Pierre est d'une plus grande autorité que Richard ou Hugues de Saint-Victor. Ainsi dans le canon est-il déterminé qui sont les auteurs, dans la distinction 15, chapitre *Sacrosancta Romana Ecclesia*, et distinction 16, *Quoniam sancte*, parmi lesquels on compte également Pierre, comme le dit le canon "Nous confessons avec Pierre", tandis que ni Richard ni Hugues n'y sont énumérés. Il faut donc croire le Maître davantage qu'eux [...]. C'est pourquoi je dis que si Richard entendait ici parler contre le Maître, ce qu'il semble faire, je lui donne tort. Et s'il prend la substance pour l'hypostase et la personne – puisqu'il dit que la substance est engendrée – à la façon des Grecs, il parle alors comme un Grec et non comme un Latin. Mais le Maître parle comme un

⁶⁵ Un des passages conservés les plus nets dénonce ainsi la «blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens, quaternitatem inducit», Joachim de Flore, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, éd. A. PATSCHOVSKY, Rome, 2008 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 29), p. 208-209.

⁶⁶ *Decretalium Gregorii papae IX*, I, 1, 2: «Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro, quod una quaedam res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis [...] et illa res non est generans nec genita nec procedens» (éd. E. L. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881, t. 2, col. 6-7). Voir F. ROBB, «The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy», dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 48, 1997, p. 22-43. Le texte de Joachim contre lequel le concile exerça sa censure n'est sans doute pas, comme on l'a longtemps pensé, un traité autonome et perdu sur la Trinité, mais plutôt un passage du premier livre du *Psalterium decem cordarum*. Voir G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari – Rome, p. 37-41, 438-439.

⁶⁷ F. ROBB, «A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council. The *Liber contra Lombardum* and contemporary debates on the Trinity», dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 62, 1995, p. 110-144, en part. p. 130-132.

⁶⁸ Richard de Menneville, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. I, dist. 5, qu. 4, éd. de Brescia, 1591, p. 69.

⁶⁹ Les textes de Joachim sur la Trinité n'ont guère circulé dans les milieux universitaires.

Latin⁷⁰». Cette réfutation est reprise, dans des termes à peine moins vifs, dans l'*Ordinatio*, où toutefois le nom d'Hugues n'apparaît plus⁷¹.

La critique n'était pas infondée. Dans le sixième livre du *De Trinitate*, Richard avait en effet dénoncé des auteurs récents qui osaient s'opposer à la tradition des Pères, en refusant que l'essence puisse être dite engendrer l'essence⁷². Ce faisant, il s'inscrivait dans une série de critiques adressées à Pierre Lombard et son maître Pierre Abélard, parmi lesquelles Joachim n'avait été qu'une voix parmi d'autres⁷³. Mais les termes dans lesquels s'exprime Duns Scot peuvent sembler à tout le moins excessifs. Alors que Richard soulignait que Pierre Lombard n'avait aucune autorité patristique en sa faveur, Scot lui oppose désormais le poids incontestable de l'autorité conciliaire qui accorde, sur ce point singulier un privilège au maître des *Sentences* dont aucun autre théologien ne jouit: personne d'autre n'est en effet nommément cité comme lui dans un canon des Décrétales. La dévalorisation corrélative de l'autorité reconnue aux victorins n'est toutefois que ponctuelle. Durant sa dernière période d'activité à Cologne, le docteur écossais procéda à une nouvelle lecture du *De Trinitate* en insérant dans l'exemplaire personnel de son *Ordinatio* de nouvelles références à Richard.

Une enquête plus détaillée serait nécessaire pour examiner de quelle façon le débat a refait surface dans le dernier tiers du XIII^e siècle. Dans son commentaire des *Sentences* inédit, datant du milieu des années 1270, Matthieu d'Aquasparta évoque en effet la concordance entre les positions de Joachim et Richard, afin de souligner qu'ils sont tous deux touchés par le décret *Damnamus*⁷⁴. D'autres théologiens

⁷⁰ Jean Duns Scot, *Lectura in primum Sententiarum*, dans *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. XVI, Vatican, 1950, p. 422-423: «Ad aliud de Richardo, dico quod magister Petrus est maioris auctoritatis quam Richardus vel Hugo de Sancto Victore. Unde in canone determinatur qui sunt auctores, distinctione 15, cap. *Sacrosancta Romana Ecclesia* et distinctione 16 *Quoniam sanctae*, inter quos etiam computantur Petrus, sicut dicit canon "Confitemur cum Petro", et non enumerantur Richardus nec Hugo; et ideo credendum est magis Magistro quam eis [...]. Unde dico quod si Richardus ibi intendebat loqui contra Magistrum, sicut videtur, nego eum; si autem accipiat substantiam pro hypostasi et persona – cum dicit substantiam esse genitam – more graecorum, tunc loquitur sicut graecus et non sicut latinus: Magister autem locutus est sicut latinus.» Les deux canons cités se trouvent chez Gratien, *Concordia discordantium canonum*, dist. 15, 3, *Sancta Romana* et dist. 16, 7, *Quoniam sanctae.*, éd. E. L. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881, col. 36-41 et col. 44-45.

⁷¹ Jean Duns Scot, *Ordinatio in primum Sententiarum*, *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. IV, Vatican, 1956, p. 24-25: «Ad dictum Richardi. Si intendit reprehendere Magistrum ibi, sicut ex verbis eius apparet – cum doctrina Magistri et praecipue ista, authenticetur per concilium generale in capitulo praeallegato, nego Richardum tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum multas auctoritates adducere contra, Magister bene exponit eas, sicut patebit in sequenti quaestione; non autem nullam habet pro se auctoritatem, sed habet illam universalis Ecclesiae in capitulo praeallegato, quae maxima est».

⁷² Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 6), p. 259: «Sed multi temporibus nostris surrexere qui non audent hoc dicere, quin potius, quod multo periculosius est, contra sanctorum Patrum auctoritatem et tot attestaciones paternerum traditionum audent negare et modis omnibus conantur refellere. Nullo modo concedunt quod substantia gignat substantiam vel sapientia sapientiam. Pertinaciter negant quod omnes sancti affirmant; ad id quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non possunt». C'est contre cette dernière formule que s'insurge Duns Scot en brandissant l'autorité du Concile.

⁷³ C. J. MEWS et C. MONAGLE, «Peter Lombard, Joachim of Fiore, and the Fourth Lateran Council», à paraître dans *Medioevo*, 2010.

⁷⁴ Matthieu d'Aquasparta, *In I Sent.*, dist. 5, q. 1, manuscrit *Todi, Bibl. Com.*, 122, f. 22r : «Huius positionis fuit Ioachim abbas monasterii Florentis, cui concordat Richardus de S. Victore in VI libro *De Trinitate*, increpans et redarguens eundem magistrum Petrum Lombardum, Parisiensem

franciscains cherchèrent au contraire à réconcilier cette position avec celle du Lombard, comme le fit Pierre de Trabibus, actif à Florence dans les années 1290⁷⁵. Ce dernier s'inscrivait de la sorte sur les traces de son maître, Pierre de Jean Olivi, qui avait cherché à montrer la compatibilité de la tradition patristique avec les formulations du maître des *Sentences* dans une question disputée de la fin des années 1270. Critiqué par son rival Arnaud Gaillard, ce point fut épinglé par une commission de censeurs franciscains en 1283⁷⁶. C'est à propos de ce thème qu'Olivi présenta ses justifications les plus détaillées, sans d'ailleurs faire un usage particulièrement abondant de Richard dans ce cadre⁷⁷. S'il fut de fait réhabilité lorsque Mathieu d'Aquasparta, alors ministre général, le nomma lecteur du *studium* de Florence en 1287, le débat connut peu après de nouveaux rebondissements.

Comme l'a montré Fiona Robb, un traité anonyme fut alors mis en circulation sous le titre de *Liber contra Lombardum* dont le but précis était de contester la décision conciliaire et la canonisation de l'autorité de Pierre Lombard⁷⁸. Bien que le texte ait été publié par Carmelo Ottaviano comme une production de «l'école de Joachim», l'auteur ne fait aucune référence aux textes incriminés de l'abbé qu'il ne connaissait sans doute pas⁷⁹. Le seul élément de datation tient à l'allusion qu'il fait à la tentative d'Olivi de revenir à la tradition patristique sans pour autant remettre en cause le canon *Damnamus*. C'est ce pas que franchit le *Liber*, en citant comme autorités en son sens Augustin et Hilaire de Poitiers, Anselme et Richard, et le concile de Nicée. Cet enchaînement de citations s'appuie sur une remarque inspirée de Richard, selon laquelle la position du Lombard n'a aucune autorité en sa faveur, remarque qui avait déclenché l'ire de Duns Scot⁸⁰. Dans un texte polémique datant de 1310, Ubertin de Casale affirme que Gonzalve d'Espagne, alors ministre général de l'ordre franciscain, avait défendu la position olivienne lorsqu'il était maître en théologie à Paris, dans les années 1290⁸¹. Pour sa part, Duns Scot connaissait les textes d'Olivi qu'il dit ne pas pouvoir citer «pour une certaine cause⁸²». En réalité,

episcopum, qui posuit contrarium istius positionis [...]. Ergo ista positio damnata et excommunicata est per Ecclesiam Romanam [...]», cité par D. LABERGE, dans son édition de Pierre de Jean Olivi, *Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli qui est de divina essentia*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 29, 1936, p. 129, note 3.

⁷⁵ Texte cité *ibid.*, p. 129-130, note 3.

⁷⁶ Sur la procédure, voir S. PIRON, «Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican», dans *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, t. 118, 2006, p. 313-373. Sur le fond du débat, voir D. BURR, «The persecution of Peter Olivi», dans *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, t. 66/5, 1976.

⁷⁷ Voir surtout, Pierre de Jean Olivi, *Amplior declaratio quinti praecedentis epistolae articuli qui est de divina essentia*, éd. D. LABERGE, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 29, 1936, p. 98-141, 365-395.

⁷⁸ F. ROBB, «A Late Thirteenth-Century Attack», p. 110-144.

⁷⁹ Joachim de Flore, *Liber contra Lombardum (scuola di Gioacchino da Fiore)*, éd. C. OTTAVIANO, Rome, 1934.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 114-115 : «Illud autem vehemens movet, quod vox ista non solum non habet auctoritates sibi attestantes, set habet communiter sibi contradicentes et repugnantes.»

⁸¹ Ubertin de Casale, *Sanctitati apostolicae*, éd. F. EHRLE, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, 1886, p. 383 : «Frater etiam Gonsalvus generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis fratrum minorum, illam opinionem de essentia divina quam recitat frater Petrus predictus et quam nunc procurator nomine ipsius dicit heresem per concilium dampnatam, tenuit tanquam probabilem, ut dicunt qui presentes erant in scholis dum legeret.»

⁸² Jean Duns Scotus, dans *Opera omnia*, éd. de la Commissio scotistica, t. XVI, Vatican, 1950, p. 327 : «Tertia opinio est Petri Ioannis, quam dimisi scribere propter causam certam.» La question de Guillaume de Ware sur ce thème fait également allusion à l'opinion d'Olivi, M. SCHMAUS, *Der*

avant l'interdiction prononcée lors du chapitre général de 1299, la circulation des écrits d'Olivi n'était pas strictement prohibée au sein de l'ordre⁸³. Leur diffusion a certainement contribué à réactiver le débat autour du canon *Damnatus*. Toutefois, c'est peut-être plus précisément en réaction au *Liber contra Lombardum* que Duns Scot s'est engagé dans la polémique. Si l'on ne sait rien de la circulation de ce mystérieux traité, cette réaction laisse penser qu'il circulait dans les *studia* de l'ordre au début des années 1290⁸⁴. Le fait qu'Hugues y ait été également présenté comme une autorité en faveur de la thèse condamnée pourrait être une raison de son inclusion inattendue dans la réprobation jetée sur Richard⁸⁵.

Conclusion

Dans les mêmes années, un autre document peut témoigner, dans un sens et d'un point de vue très différents, de la perception d'un écart grandissant entre la sophistication croissante de l'argumentation scolastique et la théologie des Pères. Barthélemy Sicard, natif de Montréal de l'Aude, compagnon et principal disciple d'Olivi, est l'auteur d'un commentaire sur le livre de Daniel, rédigé en Languedoc dans la première décennie du XIV^e siècle⁸⁶. Dans les applications spirituelles du commentaire à la situation présente des frères persécutés en raison de leur attachement à la pauvreté évangélique, le thème de la science babylonienne lui permet de dénoncer à maintes reprises les maîtres parisiens qui obscurcissent la lumière de la foi des ténèbres de la philosophie et se font ainsi les précurseurs de la secte de l'antéchrist. La ligne de fracture recoupe celle qu'établit Duns Scot, puisqu'elle oppose Pierre Lombard, responsable de l'introduction de ces tendances néfastes, aux auteurs recommandés par Bonaventure:

«De façon allégorique, par la prise de Jérusalem accomplie par le roi de Babylone, tu dois comprendre la subjugation de la hauteur chrétienne et de la perfection, la contemplation et la paix qui existaient au temps des anciens docteurs,

"Liber propugnatorius" des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II Teil: «Die Trinitarischen Lehrdifferenzen», Münster, 1930 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters), p. 238*.

⁸³ Dans des notes préparatoires à un commentaire du premier livre des *Sentences* datant des années 1290, un théologien anonyme cite à plusieurs reprises Olivi (*Florence, Bibl. Medicea Laurenziana*, Conv. Sopp. 123, f. 75r-v, 79v, 80r). J'ai signalé ces notes dans S. PIRON, «Les œuvres perdues d'Olivi», dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 91, 1998, p. 364-367.

⁸⁴ Le fait que l'unique manuscrit contenant ce mystérieux traité soit conservé à Oxford (*Balliol College*, 296) n'est pas un argument fort en faveur d'une circulation précoce en Angleterre. Ce manuscrit, qui contient une collection de textes d'Abélard suivis d'autres écrits du XII^e siècle, y compris d'Hugues et de Richard de Saint-Victor, provient du Nord de la France et a été légué au XV^e siècle à Balliol College par un évêque d'Ely. Voir l'introduction de C. MEWS dans *Petrus Abaelardus, Theologia 'Scholarium'*, Turnhout, 1987 (CCCM, 13), p. 248-262.

⁸⁵ Voir *Liber contra Lombardum*, p. 172, 174.

⁸⁶ Il est ainsi désigné dans *Olomouc, Knihovna Metropolitni Kapituly*, 291, f. 88ra: «Frater Bartholomeus Sycardi evangelice vite professor, socius ac discipulus quondam sanctissimi patris fratris Petri Iohannis eterne sapientie illuminatus», et dans une chronique toscane de la fin du XIV^e siècle, éditée par F. TOCCO, *Studii Francescani*, Naples, 1909, p. 520: «frate Bartolomeo Sichardi principale suo disciepolo». Sur ce personnage méconnu et son commentaire sur Daniel, voir S. PIRON, «La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens», dans *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XI^e-début XIV^e siècle*, Toulouse, 2003 (Cahiers de Fanjeaux, 38), p. 77-109.

jusqu'à l'époque d'Anselme, de Richard et de Bernard dans l'étude des écritures saintes. Alors, en effet, le diable, roi de la confusion, commença à investir la sainte sagesse, haute et simple des saints qui existait auparavant dans la liberté des Écritures saintes, qui était vision de paix, par des argumentations philosophiques, comme s'il agissait par Nabuchodonosor, c'est-à-dire par la prophétie de la cruche étroite des argumentations humaines, à commencer avec le maître des *Sentences*⁸⁷.»

En dépit des critiques très vives qu'il adresse aux maîtres parisiens, Barthélemy Sicard n'est pas étranger à la culture universitaire de son temps. Il a lui-même commenté les *Sentences* et son travail d'exégète témoigne d'un haut niveau d'érudition. Il y met d'ailleurs à profit les notes d'André de Saint-Victor. Aucune raison particulière n'invite à associer la rédaction du *Liber contra Lombardum* au courant des Spirituels languedociens. On observe toutefois dans les deux cas un semblable mouvement de rejet de l'emploi des argumentations philosophiques en théologie, qui va exactement à l'encontre de la tendance qu'incarne Duns Scot. Cette sensibilité a été plusieurs fois réactivée, dans les derniers siècles du Moyen Âge, pour inviter à un retour aux auteurs qui se tiennent à la frontière entre l'âge des Pères et celui de la scolastique universitaire.

⁸⁷ Barthélemy Sicard, *Lectura super Danielelem*, cap. 2, manuscrits Florence, Bibl. Med. Laur., Plut. 8 dext. cod. 9, f. 5ra; Munich, Bayer. Staatsbibl., Clm 3813, f. 151r; Olomouc, Knihovna Metropolitní Kapituly, 291, f. 88ra; Vatican, Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 11433, f. 7v: «Allegorice autem per captionem Iherusalem factam per regem babylonis, intellige subiugationem altitudinis christiane et ecclesiastice perfectionis ac contemplationis ac pacis que erat tempore antiquorum doctorum usque ad tempus Anselmi, Richardi et Bernardi in studio sacro Scripturarum sanctarum. Tunc enim rex confusionis dyabolus cepit obsidere sanctam sapientiam altam et simplicem sanctorum qui prius erat in libertate Scripturarum sanctarum que erat visio pacis, per argumentationes philosophicas ac si per Nabuchodonosor, idest per prophetiam languncule anguste argumentationis humane inchoante magistro Sententiarum.» Si je comprends bien, la prophétie de la cruche étroite (*languncula angusta*) est une référence à Is. 13, 12 («*omnis laguncula implebitur vino*») compris comme annonce du vin que Daniel et ses compagnons reçoivent en guise d'éducation (Dan. 1, 5).

XI

Nicholas of Bar's Collection *

The so-called "Collection of Nicholas of Bar" occupies a prominent place in Palémon Glorieux's repertory of quodlibetal questions. The 170 questions that it contains were first listed under the name of Nicholas in the 1925 volume, before being redistributed, in the second volume published in 1935, amongst the eighteen different authors involved in it. In the meantime, an article published in the third volume of the *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* in 1928 had justified the respective ascription of the questions to these little known late thirteenth century theologians.¹ Before discussing the interpretation he gave of this collection, one should recall the pioneering role played by Glorieux in the exploration of scholastic sources. Teaching at the time in Lille, Glorieux was connected with the French Dominican school lead by Pierre Mandonnet and Marie-Dominique Chenu, based a few kilometers away, at "Le Saulchoir," near Tournai,² and whose "Bibliothèque thomiste" hosted the two volumes of *La littérature quodlibétique*. In those years, as the editorial program of the *Archives* made clear, the priority was given to text editions and research based on first hand knowledge of unpublished materials. Taking his part in these efforts to tackle the mass of unexplored documentation pertaining to medieval scholasticism, Glorieux was also pursuing, so to speak, a peculiar hobby-horse, reconstructing the succession of masters occupying the chairs of theology within the University of Paris.³ For that purpose, he was searching to associate all University exercises he could come across – be they sermons or quodlibetal disputes – with precise dates, which would

* Paru in Christopher Schabel dir., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 333-343

¹ P. Glorieux, "Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle," *AHDLMA* 3 (1928), pp. 201-38.

² Although a detailed account of the impact of the Saulchoir school on medieval studies is still lacking, a more general picture can be found in the studies accompanying the edition, by G. Alberigo, of M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir* (Paris 1985). See also J.-P. Jossua, "Le Saulchoir: une formation théologique replacée dans son histoire," *Cristianesimo nella storia* 14 (1993), pp. 99-124; A. Duval, "Aux origines de l'Institut historique d'études thomistes au Saulchoir (1920 et sq.)," *RSPT* 75 (1991), pp. 423-48.

³ Glorieux, *Répertoire* I-II; idem, "D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècles," *AFH* 26 (1933), pp. 257-81.

then serve as anchors for the global chronology of the theology faculty he was trying to construct.⁴ With all the due respect one may have for his colossal achievements, it is fair to recall that many of his conclusions were premature.

This eagerness for precise dates is evident in his approach to Nicholas of Bar's collection. To quote Glorieux's own words: "The first impression one gets by reading this list [of the various masters' names found in the margins] is that one is confronted with *quodlibeta* that must have followed one another on a regular basis from year to year."⁵ The rest of the demonstration serves only as a confirmation of this first impression, to which no objection is raised in the course of the article. The conclusions reached on the basis of that "first impression" have been generally accepted by scholars dealing with this material and have not been questioned so far.⁶ However, the very statement of this result sounds rather unlikely: fragments of 29 different quodlibetal series would have been reproduced in a strictly chronological order, over a period of twenty years, running from 1285 to 1304. It suffices to add that these texts were copied by the same hand in only one go, for one to understand that a strict chronological ordering of the *quodlibeta* is highly implausible. It would require that the scribe himself would have shared Glorieux's obsession with the chronology of the theology faculty.

During the interwar years, another close associate of the Saulchoir, a Dominican friar himself although not residing at the convent, was Jean Destrez. His masterpiece volume on the diffusion of university manuscripts through the *pecia* system was published in 1935, in the same year as the second volume of Glorieux's *La littérature quodlibétique*.⁷ The line of approach exemplified by Destrez is another crucial feature of the "Saulchoir School," which achieved its most splendid results once a team of scholars educated along such principles was put in charge of reviving the *Commissio Leonina* in the early fifties.⁸ A major lesson that has since

⁴ On the use of university sermons by Glorieux, see L.-J. Bataillon, "Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication," *AFH* 98 (2005), pp. 367-422 (esp. pp. 368-74).

⁵ Glorieux, "Notices," p. 203-4: "La première impression que l'on ressent à la lecture de cette liste... est qu'on se trouve en présence... de quodlibets qui durent se succéder assez régulièrement, sans doute d'année en année.... La collection aurait été faite au fur et à mesure des soutenances annuelles, et suivant leur succession chronologique... Il semble parfaitement légitime de la considérer comme s'étendant de façon régulière sur une assez longue suite d'années."

⁶ Through confusion caused by the certitude displayed by Glorieux, some of his readers were misled into thinking that the *quodlibeta* were actually dated on the manuscript itself. Such is the case of L. Cova, "Alcune questioni di Simone di Lens sul peccato originale," *AFH* 73 (1980), p. 475, n. 2.

⁷ See J. Destrez, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle* (Paris 1935), and its application to the case of *quodlibeta* in idem, "Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite," *Mélanges thomistes* (Kain 1923), pp. 49-108. From 1924 to 1928, Destrez was secretary of the *Bulletin thomiste* for the first four issues, residing near Paris. His research has been continued by distinguished Saulchoir pupils, now members of the *Commissio leonina*; cf. *La Production du livre universitaire au Moyen Age: exemplar et pecia*, L. J. Bataillon, B. G. Guyot, R. H. House, eds. (Paris 1988).

⁸ C. Luna, "L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin: vers une méthode de critique textuelle et d'écodotique," *RSPT* 98 (2005), pp. 31-110, insists on the continuity between the two "ages" of the Commission. Without diminishing the merits of the first team set up in the late 19th century, I feel it is necessary to stress more the human and cultural continuity between the second team and the Saulchoir school. As an irony of history, the same master general who had removed Chenu from teaching in 1942 then asked his disciples to take over the edition of Aquinas' *opera omnia* less than ten years later.

then been widely accepted by the academic community as a whole is that at least a minimal level of attention to codicological matters is a necessary preliminary requirement in any study of medieval texts. Following this lesson, a few elements of Glorieux's brilliant treatment of the issue will be slightly amended here.

The name given to the collection derives from the fact that the only manuscript that preserves it, Paris BnF lat. 15850, belonged to Nicholas of Bar-le-Duc, who, at his death in 1310, bequeathed it to the "poor masters of the Sorbonne, students in theology," as is made clear by two successive notes found on the back of the initial flyleaf.⁹ In his reconstruction of the Sorbonne library, Léopold Delisle identified six Parisian volumes stemming from Nicholas' bequest to the College where he had once been a student.¹⁰ Bishop of Mâcon since 1286, Nicholas was apparently a rich man and generous towards his College. The Sorbonne obituary recalls that he "left us many books and a lot of money in rents."¹¹ As a matter of fact, his last will stipulated that all his belongings within the Paris diocese would go to the College, which should, in turn, support one master and two students from his kindred or his native land. The "mitigation" of his will, which reduced that number to only one student, listing all the properties handed over to the College, mentions a total of eighteen volumes.¹²

According to the 1338 Sorbonne library catalogue, cod. lat. 15850 was located within the "Summe questionum" section. The flyleaf note describes it as containing "questions collected out of various *quodlibeta*." The codex consists of two parts that both fit such a description. The second and much longer part, having a medieval foliation of its own, is made up of a selection from two great masters of the quodlibetal art, Henry of Ghent (ff. 1r-202v) and Godfrey of Fontaines (ff. 205r-320r), followed by an uncomplete thematical index and a list of questions.¹³ The first part of the codex comprises 44 folios. Its medieval foliation has been trimmed off on the occasion of a modern binding, so that it is difficult to make sure whether it had been conceived as a whole before being united together with the second part of the volume. These three blocks are as follows: A, a quire containing

⁹ Paris, BnF lat. 15850, f. 1r: "Istud liber est magistri N. de barro ducis (cancelled); In hoc volumine continentur questiones collecte de diversis quodlibet, ex legato magistri Nicolai de barro ducis domui pauperum magistrorum de Sorbona in theologia studentium."

¹⁰ L. Delisle, *Cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale* (Paris, 1874), vol. 2, p. 163. The other codices are lat. 15351 (Thomas Aquinas, *Quodlibeta*), lat. 15818 (Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*), lat. 15985 (Thomas of Ireland's *Manipulus florum*), lat. 16158 (philosophical commentaries by Peter of Auvergne, Giles of Rome and Albert the Great), and lat. 16160 (more philosophical commentaries, mostly by Thomas Aquinas).

¹¹ "Dies 16 maii obiit magister Nicolaus de Barro Ducis, socius hujus domus, anno Domini 1310, qui nobis legavit multos libros et multam pecuniam in redditibus," in *Le registre de prêt de la bibliothèque du collège de Sorbonne*, ed. J. Vieillard and M.-H. Jullien de Pommerol (Paris 2000), p. 568. This register doesn't record any borrowing of cod. lat. 15850. The obituary was already edited in P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne. I. Robert de Sorbon* (Paris 1966), p. 165.

¹² P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne. II. Le cartulaire* (Paris 1965), pp. 519-23. Surprisingly, Nicholas is presented as *filius Ponceti de Barro, Tullensis dyocesis*. There is, indeed, a city called Bar about fifteen kilometers north of Tulle. But since the students he wanted to support should stem, in order of priority, from his kindred, the city of Bar-le-Duc, Saint-Mihiel, and the diocese of Verdun, a Lorraine origin is beyond doubt.

¹³ See the details of the questions in J. Hoffmans and A. Pelzer, *Etude sur les manuscrits des Quodlibets* (Les philosophes belges, 14) (Louvain 1937), pp. 177-80 and R. Macken, *Bibliotheca Manuscripta Henrici de Gandavo*, (Leuven-Leiden 1979), vol. 1, pp. 634-44.

three disputed questions from the first Mendicant-Secular polemics by Bonaventura and William of Saint-Amour¹⁴ (ff. 1ra-5vb); B, another quire containing on its two initial pages a selection of five quodlibetal questions by Henry of Ghent (ff. 6ra-7vb, the rest of the quire being blank); and C, the “collection” itself, covering three quires (ff. 10ra-42va, f. 43 being blank). These units all have different page lay-outs, and were copied by different scribes on different occasions, the first one being presumably much older. Despite their distinct foliations, section 1-C was apparently produced in the same circumstances as part 2. The single hand that copied the whole of the collection was also involved in copying Godfrey’s extracts (ff. 205r-233v).¹⁵ The decoration of the initial letters in red and blue ink is similar in both sections, and it is also identical to what is found in cod. lat. 16158, another of Nicholas’ volumes.

More importantly, their contents also point in the same direction. Both selections of quodlibetal questions are almost exclusively concerned with practical moral cases. As is well known, such topics are considerably over-represented in *quodlibeta*.¹⁶ Especially in the Lent session, in the season of the yearly compulsory confession, quodlibetal disputes provided an occasion to raise the most troublesome cases of conscience that a confessor might come across, be it through reporting real situations or making up fictitious ones. Understandably, the same focus could also determine the form under which quodlibetal questions would circulate. The case under consideration is by no means an isolated one. It may be useful to record that the only collection of *quodlibeta* by Servais of Mont-Saint-Eloi belongs to this type, where only a minimal number of questions (5 out of 85) are not directly pertaining to moral issues or to the administration of confession.¹⁷ The formulation of Servais’ questions provided by Glorieux can be misleading. For instance, a question that seemed to Jean-Luc Solère to be of the most speculative type¹⁸ – can someone excommunicate himself? – in reality introduces a very specific case, asking whether an official, promulgating a sentence of excommunication against unnamed wrongdoers, could himself fall prey to his own sentence.¹⁹ The restricted scope of the questions preserved in this manuscript doesn’t mean that Servais was unable to deal with more abstract topics or was not interrogated on such themes. It rather means that, in the absence of a proper “edition” of his *Quodlibeta* made available by the university stationers, his

¹⁴ Bonaventura, *De perfectione evangelica*, q.2 a. 2, *Opera omnia* 5 (Quaracchi 1891), pp. 134-155 ; A. G. Traver, “William of Saint-Amour’s Two Disputed Questiones *De Quantitate eleemosynae* and *De valido mendicante*,” *AHDLMA* 62 (1995), pp. 295-342.

¹⁵ A paleographical study of manuscripts produced around or within the Sorbonne in that period could produce interesting results.

¹⁶ See Elsa Marmursztejn’s chapter in the first volume of this book.

¹⁷ P.Glorieux, “Les Quodlibets de Gervais du Mont-Saint-Eloi,” *RTAM* 20 (1953), pp. 129-34, argues in favour of a division of the 85 questions by Servais found in Paris, BnF lat. 15350, ff. 269r-291, into eight different *Quodlibeta*, on the basis of some marginal signs and of the recurrence of these rare speculative questions that would mark the beginning of a new *Quodlibet*. This division is supported by even more marginal signs.

¹⁸ See Solère’s chapter in the previous volume.

¹⁹ Servatius de Monte Sancti Eligii, *Quodlibet* V, q. 7, Paris, BnF lat. 15350, f. 281v: *Utrum aliquis possit excommunicare seipsum et ponitur talis casus, laicus perdidit uxorem suam, officialis autem loci tenet eam clausam, laicus petit ab officiali ut excommunicet omnes qui detinent eam, officialis autem auctoritate episcopi excommunicat omnes qui detinent eam, modo queritur utrum officialis sit excommunicatus.*

Quodlibeta circulated in such a format. In the same guise, at one point, the bishop of Mâcon added to his library a volume containing the “practical” extracts of both the great and the small masters of theology of the time.

Some more observations can be made based on external criteria. The questions extracted from Godfrey, copied from the university stationary *pecia*, do not follow a chronological order. Excerpts from *Quodlibeta* VII and VIII are placed before extracts of V and VI. The final items stem from *Quodlibet* XIII, which was disputed during the academic year 1297-98.²⁰ The absence of any question from *Quodlibet* XV, produced in 1303-04 at the earliest, suggests that the collection of excerpts had been created before that date. Another interesting fact is that the initial note of possession conveyed by the flyleaf is identical to the one found in cod. lat. 15985, containing the original manuscript of Thomas of Ireland's *Manipulus florum*.²¹ This volume itself can be firmly dated to 1306, when Thomas, previously a Sorbonne member, provided the College with one copy and Nicholas with another. As Richard and Mary Rouse hypothesize, in doing so, he may well have been searching for a beneficial reward from the bishop of Mâcon.²² At any rate, this incident shows the position Nicholas occupied in the first decade of the fourteenth century, as an informal patron of the Sorbonne circles. It may be in that connection, rather than for his own pastoral use, that he commissioned the quodlibetal miscellany we are dealing with.

The collection of minor masters was copied continuously by only one scribe, with no change of ink or size of writing that would suggest an interruption in the course of his work. This implies that any notion of a collection composed over a long period of time has to be ruled out from the start. Nevertheless, a few elements of discontinuity can be pointed out. At the beginning of the first quire, there is no rubric announcing the general contents of what follows. Nor is there any ascription of the initial fourteen questions. Such ascriptions, starting with the fifteenth question, are, at first, noted by the copyist in the margin. For some time, he also reproduces the titles of the questions in the lower margin of the page, a fact that is acknowledged on the flyleaf.²³ In that respect, a change can be noticed on folio 35v. Henceforth, ascriptions are no longer located in the margins but within the page, as a rubric.

From that point on, an even more significant change regards the status of the questions themselves. On the previous pages, questions were rarely very long and elaborate. Some of them probably belong to the genre of *reportationes*, jotted down by listeners during the event. The ten final *quodlibeta* (ff. 35v-42v) are unambiguously of that nature since the master's response is always introduced by verbal forms such as “dicebatur,” “dictum fuit,” “dixit” (“it was said,” or “he said”). These questions are deprived of any set of initial arguments, and the magistral determination can be remarkably laconic, such as Eustache of Grandcourt in his *Quodlibet* II, q. 10: “Utrum sit licitum celebrare festum conceptionis Virginis

²⁰ See John Wippel's chapter in volume I.

²¹ The “r” with a long descender in the word *Barro* is very characteristic.

²² R.H. Rouse and M.A. Rouse, *Preachers, florilegia and Sermons. Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland* (Toronto 1979), pp. 94-5, 164-5.

²³ Paris, BnF lat. 15850, f. 1v: *Intitulationes quorundam questionum quere fol. xi. et .xii.* These titles are found on ff. 10v-13v, 14v. This implies a continuous foliation of the first part of the codex, but doesn't reveal whether this was achieved after or before the first binding.

Marie? Dictum est quod sic.”²⁴ When the question is a complex moral case, it can even happen that the interrogation itself is longer than the answer, such as with the same Eustache in his *Quodlibet* III, q. 10.²⁵ This stylistic change is all the more obvious when one compares the slightly more elaborate style of Eustache’s first *Quodlibet*, found earlier in the collection, with the later ones. Even in the case of a very brief question, so short that it passed under Glorieux’s eyes unnoticed, we still find a *pro* and *contra* structure before the determination of the question.²⁶ Answering the following question, in a most spectacular fashion, Eustache begins discussing the ability to marry of a monster (a female with two head, four breasts, and one sexual organ) by recalling in the first person a memory of his own father having witnessed such an extraordinary birth – although it is not clear whether he was talking about a human being or another type of animal.²⁷ As absurd as it may sound, the use of the first person (“ego intellexi”, “dico”) would signify that a venerable master of theology did mention such personal memories at a public university event, and gave his stamp to its written circulation.

The likelier explanation for the stylistic change witnessed within the collection is the following. Among the various materials the copyist had at his disposal, the final ten *quodlibeta* would have originated from the notes taken in a very summary way by someone who attended these events. It may be surmised that these *quodlibeta*, where the same names often recur, were not spread over a long period of time – a duration of three years being a reasonable guess. On such an hypothesis, Eustache of Grandcourt’s *Quodlibet* II and Peter of Saint-Omer’s *Quodlibet* II would belong to the first year, while the second would be filled by Eustache’s *Quodlibet* III and Peter’s *Quodlibet* III. Simon of Guiberville’s *Quodlibet* I and Rénier of Clairmarais’ *Quodlibet* II could belong to the second or third year. The latter one would comprise Eustache’s *Quodlibeta* IV and V, Guy of

²⁴ Paris, BnF lat. 15850, fol. 36rb. The same question is tackled by Matthew of Aquasparta in 1279 (Quodl. II, q. 8), Henry of Ghent in 1291 (Quodl. XV, q. 13) and John Baconthorpe in 1330 (Quodl. III, q. 18), a sign of continuous interest in the issue. All these, and many more, are edited by A. Samaritani, “De beatae virginis immaculata conceptione Quodlibet XIII-XIV saec. primum edita,” *Marian Library Studies*, 5 (1973) pp. 729-835.

²⁵ Eustacius de Grandicuria, *Quodlibet* III, q. 10, Paris, BnF lat. 15850, f. 39va: “Talis casus est: iste cognovit istam puellam affectu fornicatorio, et habet inde puerum; postea accipit eam in uxorem, et habent alium filium; modo queritur quis istorum, mortuo patre, debeat habere progenituram. Dictum fuit quod primo natus quia factus est legitimus per matrimonium, et ad hoc adducebat multa decreta.”

²⁶ Paris, BnF lat. 15850, f. 29ra: “Sacerdos dicit nonam ante terciam ex ignoranciam et oblivione, postea recolit, queritur postquam talis dixerit terciam debeat iterare nonam. Videtur quod sic quia ordo ecclesie requiritur ut nona dicatur post terciam, ideo etc. Contra, qui semel solvit debitum non amplius tenetur ad solum eius quia solutione eius quod debetur tollitur obligacio, ideo etc. Dicendum quod tenetur redicere nonam quia dicendo nonam ante tertiam corrumpit ordinem ecclesie et ideo non solvit sicut debet, ideo etc.”

²⁷ Eustacius de Grandicuria, *Quodlibet* I, Paris, BnF lat. 15850, f. 29rb: “Quoddam monstrum fuit, habens a dyaphragmo superius duo capita, quatuor brachia et quatuor mamillas et duo corda; inferius unum instrumentum generationis et duos pedes, queritur utrum tale monstrum possit contrahere matrimonium... Dicendum quod ego intellexi a patre meo quod ipse vidit tale monstrum habens duo capita et quatuor mamillas et quod una illorum mulierum mortua fuit ante aliam per tres dies et altera fuit mortua per nimio fetore quam non potuit sustinere. Nunc dico quod possunt contrahere matrimonium et cum diversis, quia habent omnia per quem matrimonium potest esse perfectum quoniam habent consensum per quem matrimonium perficitur, habent etiam instrumentum per quod potest consumari...”

Cluny's *Quodlibet* II and Andrew of Mont-Saint-Eloi's *Quodlibet* I. Glorieux understands the mention "a magistro extacio" found in the margin as marking the beginning of a fifth *Quodlibet*, distinct from the fourth. This distinction is not necessary in my view, since all the questions, before and after the note, display strong stylistic similarities. The marginal note could be understood as a mere reminder of authorship.

It is now time to turn back to the list of masters found in the margins or the rubrics of the collection. Once the "chronological" hypothesis has been discarded, the elements of certainty are rather limited.²⁸ A few names, given in full, are identified beyond doubt. They are those of masters who remained regents for a long period of time. Nicholas du Pressoir held his first *Quodlibet* in 1272 and was active in 1286, but nothing is known of his later career. Eustache of Grandcourt, regent master in 1272, had stopped teaching by 1303. Peter of Saint-Omer was already a master in 1289, chancellor in 1296, and active until 1302. Two other names offer no difficulty in identification, but do not shed any further light on the collection either, since nothing else is known about their university career: Renier of Clairmarais' name is given in full, while "Guido de Cluniaco" can hardly be other than the Benedictine theologian Guy of Pernes, master in theology, and abbot of Beaulieu in 1303, but the notion that his activity as a regent master would have started as early as 1287 is nothing but an effect of Glorieux's fantasy. More precise dates are provided by the two Dominican masters explicitly named, who taught in Paris for briefer periods. *Oliverus predicator* is necessarily Olivier of Tréguier, regent in 1291-92.²⁹ The *Quodlibet Raimondi predicatorum* can securely be attributed to Raimond Guilha and dated in 1293-95.³⁰

The Franciscans are not so easily identified. The most likely candidate for the *Quodlibet fratris iohannis de ordine minorum* is John of Murrovalle, regent in 1289-90, and later Minister General of the Order and then cardinal. The time of his regency happened to fit perfectly with Glorieux's global chronological scheme. Yet this identification is by no means certain, since many other Friars Minor named John were around in those years. For instance, one can point to the case of the almost forgotten John of Pershore.³¹ Vital du Four produced, as a reminder (*memorialia*), an abbreviated version of eighteen of his questions, now preserved in Todi, Biblioteca Comunale 95, a volume that contains most of the literary output of the Gascon theologian. These questions deal mostly with metaphysical and trinitarian issues, often directed against Peter John Olivi's positions. The miscellaneous nature of the final four, touching upon practical moral cases or problems of cognition and grace, gives weight to the notion that we are facing a quodlibetal dispute. Pershore is known to have been active in Oxford around 1290, but the anti-Olivian orientation of this *Quodlibet* and its relation to Vital render a continental origin of these questions more plausible. The *Quodlibet* could have

²⁸ Except when noted, all these elements were already gathered by Glorieux, "Notice sur quelques théologiens."

²⁹ T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi* III (Rome 1980), pp. 199-200.

³⁰ Kaeppli, *Scriptores* III, p. 280.

³¹ Vitalis de Furno, *Quodlibeta tria*, ed. F. Delorme (*Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani*, 5) (Rome 1947), pp. 221-9. John of Pershore ought to have been mentioned in my chapter in the first volume of this book. I am most grateful to Alain Boureau for reminding me of him. The abbreviation ends with the words *Hic nihil deficit*, a sign marking the end of a complete series of questions.

been disputed in Paris, while Vital was a student there (1288-92). Its contents display no obvious resemblance to the Franciscan John present in Nicholas of Bar's collection, however. If the "S. minor" has to be identified with Simon of Lens, his *Quodlibet* should be associated with his regency in 1282, which sounds at odds with the dates obtained so far that rather point towards the first half of the 1290s. Therefore, the hypothesis that this initial "S" could represent a "Stephanus" or a "Simon" that we know nothing about cannot be totally discarded.

Some other names remain little more than shadows. Who was Gonterus or Ganterus? What was the exact christian name of "R. of Arras"? Here, as with the case of the anonymous Friar Minor to whom are attributed the questions 15-20 of the collection, the disappearance of Glorieux's chronology brushes away the little knowledge available about them. Two other characters, whose identity was reconstructed by Glorieux, are still in an uncomfortable situation. Twice, the marginal notes refer to a Cistercian master, clearly labeled as "abbatis sancti bernardi" the second time. Out of his chronological calculations, Glorieux concluded that he should be identified, "with no hesitation," with John of Waarde, a Cistercian master who died, still active, in 1293. The difficulty here is that the first reference to a theologian of Saint-Bernard in the collection, a few pages above, describes him with a problematic abbreviation that can be developed in various ways – the most literal reading would imply a name such as "Rilus" or "Nilus" – but which certainly doesn't fit with "Johannes." While discussing the identity of the character described as "M. de Walle Scolarium," Glorieux decides in favour of John of Châtillon only on the basis that, at the time in which this *Quodlibet* would fit within his chronology, another possible candidate, Lawrence of Poulangy, was then away from Paris. More recent research on the Val-des-Ecoliers would suggest that John of Bray was actually a master regent in Paris for a longer period than Châtillon, who apparently taught as regent master for a very brief period, in 1297-98, between the regencies of Poulangy and Bray.³²

Two masters appearing only in the final seventy-six briefer questions limit the time span of that section: Simon of Guiberville was active as a master from 1296 on, and became chancellor in 1302, while Andrew of Mont-Saint-Éloi's regency didn't begin before 1303-04. That Peter of Saint-Omer is described as chancellor in the same section, a fact strongly emphasized by Glorieux, would confirm a date posterior to 1296. Taking into consideration the presence of Andrew, the hypothesis of a three-year overall duration may have to be slightly extended, for Andrew's inception might have taken place after Eustache's withdrawal from teaching. In such a case, these quodlibetal cases could represent the state of debate on moral issues during the years 1300-04.

Before closing this chapter, the initial fifteen questions, which convey no trace of identification at all, have to be dealt with. Glorieux had proposed Bernard of Trilia OP as a candidate for the questions 7-14, on the basis of a complex reasoning. In the first place, it relied on the ascription to Bernard of a justificatory memoir that was later recognised as being penned by John Quidort.³³ Although

³² C. Guyon, *Les écoliers du Christ. L'ordre canonial du Val des Écoliers (1201-1539)* (St Etienne 1998), pp. 231-233.

³³ P. Glorieux, "Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia. Sa carrière à l'université de Paris (1279-1287)," *RSPT* 17 (1928) 404-425, 18 (1929) 24-58. The history of the debate is synthesised by P. Künzle, "Prolegomena," in Bernardus de Trilia, *Quaestiones disputatae de cognitione*

NICHOLAS OF BAR'S COLLECTION

nothing connects Bernard to Nicholas' collection anymore, some scholars have nevertheless been misled by Glorieux's certainties.³⁴ By removing this mistaken ascription, nothing links the early parts of the collection to the 1280s. There is apparently no reason to conceive that the initial fourteen questions were produced by more than one author. In order to shed more light on his profile, a detailed study of his positions on various issues would be required. All in all, the safer conclusion that can be expressed for the time being is that the initial parts of Nicholas of Bar's collection would represent a selection of cases discussed in quodlibetal disputes during the 1290s, and probably for most of them during the first part of that decade, while the final section contains *reportationes* of questions from the early 1300s.

animae separatae (Bern 1969), 16*-17*. On the Bernard's authentic first three quodlibet, see P. Künzle, "Neu aufgefundene Quaestiones quodlibetales Bernhards von Trilia," *FZPT* IV (1957), 52-56,

³⁴ Such is the case of F. Veraja, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo* (Rome : 1960), and myself in the the first volume of this book.

XII

Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris, 1280-1300*

(mars-mai 2005)

The classic definition of the quodlibetal dispute gave much importance to its localisation within the Paris theology faculty. Indeed, this is where the exercise was first invented and where it was most consistently practiced. This restrictive definition, nevertheless, has created some confusion. For instance, Palémon Glorieux wondered whether *quodlibeta* disputed by scholars who never became masters of theology at Paris could rightfully deserve such a qualification.¹ One author who especially came under suspicion is Peter John Olivi – while the true nature of William of Ockham's *Quodlibeta* was never really questioned, probably because of the very different status the *Venerabilis Inceptor* was granted later in the history of philosophy and theology. Yet, both cases reveal the same interesting fact: from the end of the thirteenth century onwards, for at least 40 years, the practice of *quodlibeta* spread from the university to the mendicant *studia*.² This was not just a limited phenomenon. It reached such an extent that most Franciscan *quodlibeta* produced during the last decade of the thirteenth century originated far from Paris, in Italian and Southern French convents. In order to set these documents in their proper context, they will be discussed here while taking into account the contemporary Parisian Franciscan *quodlibeta*.

* [Initialement paru dans Christopher Schabel dir., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006, p. 403-438.]

¹ Glorieux II, pp. 35-6. J.F. Wippel expresses the same doubts in "Quodlibetal Questions," p. 67. L. Meier, "Les disputes quodlibétiques en dehors des universités," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958), pp. 401-42, deals with the 15th-century revival of *Quodlibeta* in German universities and mendicant *studia* and does not treat the situation in the 13th century.

² W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England* (Princeton 1987), p. 45, notes that the conducting of *quodlibeta* by theologians without a proper degree, such as Ockham and Holcot, tends to disappear after 1335.

Dissemination of Quodlibeta

John Pecham has to be credited with the origin of this development. He is said to have introduced that scholarly exercise at the University of Oxford, ca. 1272-75. The fact that such an innovation was recorded in a chronicle bears witness to the public importance and solemnity of such events.³ The quodlibetal dispute later held at the Roman Curia by the same Pecham, in 1277, has come down to us under the title of *Quodlibetum romanum*, which designation also indicates that it was innovative to some degree, or at least unusual. Matthew of Aquasparta followed him along that path, and apparently disputed there *de quolibet* almost every year from 1279 to 1284.⁴

Understandably enough, such examples quickly gave rise to imitation in other places. The earliest evidence we have for this is of a prescriptive nature. Still, there must have been some good reason for the Dominican General Chapter, gathered in Oxford in 1280, to define that such disputes were to be held only by lectors who had already been awarded the degree of master of theology, and only in the *studia generalia* of the order or in other places where the practice was normal for specific reasons – the Roman Curia being probably the main context the Dominican definitors had in mind for this second case.⁵ This decision ratified the diffusion of quodlibetal disputations outside Paris, but at the same time reinforced the necessary qualifications for holding such exercises. Approving the recent Oxford usage and preventing its appearance in too many places may have been the main motives of that decision.

Whatever the case, the practice of *quodlibeta* in provincial *studia* was certainly not at that time as widespread as Michèle Mulchahey suggests, misunderstanding the clause “*et disputet*” found in assignments of Dominican lectors in thirteenth-century Provence.⁶ The first time such permission is recorded in the acts of a provincial chapter, in 1269, a more precise phrase is used: “*et damus ei licenciam disputandi.*”⁷ This “licence to dispute” was usually bestowed upon local theology teachers quite early in their career, even before they would be sent as students to Paris. It would only entitle and oblige them to hold henceforth disputed questions at least once in a fortnight during the academic year.⁸ Such disputations were

³ According to the Franciscan Chronicle of Lanercost, Pecham “*primus omnium disputavit in facultate theologiae de Quolibet*” in Oxford, as quoted by I. Brady, “*Introductio*,” in Rogerius Marston, *Quodlibet Quatuor* (Quaracchi 1968), p. 30*.

⁴ See V. Doucet, in Matthaeus ab Acquasparta, *Quaestiones disputatae de gratia* (Quaracchi 1935), pp. cxi-cxix.

⁵ *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 1, *ab anno 1220 usque ad annum 1303*, ed. B.M. Reichert (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 3) (Rome-Stuttgart 1898), pp. 208-9: “*Inhibemus ne lectores disputent de quolibet, nisi sint magistri in theologia, nisi in locis in quibus secundum ordinem generalia studia vigent, nisi forte ex causa aliqua in locis aliquibus aliud sit consuetum, aut nisi prioribus provincialibus in suis provinciis aliud videatur.*”

⁶ M.M. Mulchahey, “*First the Bow is Bent in Study...*” *Dominican Education before 1350* (Toronto 1998), pp. 173-4.

⁷ C. Douais ed., *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum* (Toulouse 1894), pp. 137-8.

⁸ Such assignments appear long before the 1280 General Chapter discussed the issue of *quodlibeta*. When paraphrasing this document (quoted above n. 5), Mulchahey deceitfully adds the phrase “and for those lectors whose credentials might earn them a special *licentia disputandi*,” which is

meant to be pedagogical exercises, in which “vain” or “curious” topics were to be avoided.⁹ This *licentia disputandi* is not to be confused with permission to dispute *de quolibet*, which is not explicitly referred to before the early fourteenth century in the same documents of the Dominican provinces of Toulouse and Provence.¹⁰ The case of Guillaume de Leus is illuminating here. After a long teaching career in Southern France (receiving the “*et disputet*” clause already by 1285), he was granted the doctorate at the request of Pope Clement V in 1309. Eventually, the 1311 provincial chapter ordered that he would make his inception as a master in the University of Toulouse and dispute there *de quolibet* as he wished.¹¹ Quodlibetal disputations in non-university Dominican *studia* are more widely attested only after a new regulation passed by the 1306 General Chapter, explicitly stating that provincial ministers could give such authorisations.¹² The best documented career of a Dominican lector in those days can serve as confirmation. After his Paris inception as master, Remigio de’ Girolami only held one *Quodlibet* in Italy, of which the text has been preserved. That was in the context of the Roman Curia, then in Viterbo.¹³ While he carefully edited his own *opera omnia*, nothing in his literary legacy betrays any indication that he ever disputed *de quolibet* in Florence during his long teaching career there. The first time we hear of such an event in Santa Maria Novella is in 1315. As a matter of fact, Remigio was then back in office for a short while before his retirement, being active as prior and lector during that year.¹⁴ But this is not what earned fame for that event, which left no written trace. What made it notorious is the fact that a young *baccalarius*, Umberto Guidi,

not implied by the text. Unfortunately, the whole book is marred by such ungrounded peremptory assertions.

- ⁹ A revealing definition of such disputes appears in a provincial chapter held in Rome, 1274; cf. T. Kaeppli and A. Dondaine, eds., *Acta capitulorum provincialium provinciae romanae (1243-1344)* (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 20) (Rome 1941), p. 43: “Admonemus et volumus quod lectores qui habent licentiam disputandi, se in disputationibus se exercitent non vanarum sed utilium questionum; et fratres qui sunt de questionibus ad respondendum idonei, si se ad id difficiles exhibuerint, per priores suos respondere cogantur quando a lectoribus requirentur.”
- ¹⁰ C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*. Première province de Provence – province de Toulouse (Paris-Toulouse 1884). These cases are to be found on p. 236 (Toulouse, 1311, Guillaume de Leus), p. 271 (Cahors, 1308, B. de Massaut, biblical lector), p. 274 (1317, for all five biblical lectors within the province), and p. 277 (1333, for all three active biblical lectors). The province of Toulouse was separated from Provence precisely in 1306. These local archives have been preserved thanks to the historical interests of Bernard Gui.
- ¹¹ A. Pelzer, “Guillaume de Leus (de Levibus), frère prêcheur de Toulouse,” in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, A. Lang, J. Leckner, and M. Schmaus, eds. (Münster 1935), vol. 2, pp. 1065-79. The papal bull giving a cardinal the power to promote him is published in CUP II, no. 674, p. 137 (6 January 1309). The provincial chapter (Douais, *Essai*, p. 236) states that “fr. Guillermus de Leus, magister in theologia, apud Tholosam pervenerit, ibidem incipiat et disputet de quolibet et aliis prout sibi visum fuerit, ut magister.”
- ¹² *Acta capitulorum ...*, vol. 2, B.M. Reichert ed (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 4) (Rome-Stuttgart 1899), p. 17: “Ordinamus et volumus quod nullus lector sine licencia magistri vel prioris provincialis vel eius vicarii aut diffinitorum de quolibet audeat disputare, nisi ubi fratrum vel secularium viget studium generale.”
- ¹³ E. Panella, “I quodlibeti di Remigio dei Girolami,” in *Insegnamento e riforma nell’Ordine domenicano*, E. Marino, ed. (= *Memorie Domenicane*) (Pistoia 1983), pp. 1-149.
- ¹⁴ E. Panella, “Nuova cronologia remigiana,” *AFP* 60 (1990), pp. 145-311.

was condemned by the following provincial chapter for his attitude during that occasion. Occupying the master's chair, he had dared to speak *assertive* against the determination of his doctrinal superior.¹⁵

Normative or administrative sources within the Franciscan Order in the thirteenth century are much more scarce and fragmentary. Nevertheless, there can be little doubt that the same eagerness to dispute publicly on any topic was also felt by some Friars Minor around or shortly after 1280. The evidence is provided by the literary output of such scholarly exercises. Some ten years later, we find an impressive series of provincial *quodlibeta*, produced by three theologians who had not received any university degree. It is beyond dispute that these texts all belong to the literary genre. They are referred to by their authors as *questiones de quolibet*, and are often described in the same way in the manuscripts that contain them. They all possess the distinctive features of the quodlibetal dispute, addressing a variety of topics in questions organised afterwards into a thematic ordering. We are, therefore, dealing with genuine non-university *quodlibeta*.

Three Franciscans Disputing without a Licence

Let us first consider the case of Vital du Four. It is only through a misinterpretation of the sources that he is sometimes presented as having taught in Montpellier after having received a Parisian degree.¹⁶ As a matter of fact, the note in a Vatican manuscript referring to these 1295-96 classes was added years after the events. It explains that, while Jacopo da Fabriano was a student there, Jean de la Fontaine (*Johannes de Fonte*) reported (*recollegit*) the course on the fourth book of the *Sentences* read (*lectus*) by Vital, who himself had reported it (*recollectus*) from the Parisian lectures given by Jacques du Quesnoy.¹⁷ This note was added on the first folio of the volume after 1312, probably when Jacopo gave it away to the next possessor of the book, at a time when Vital had already become a cardinal. Therefore, the expression "*magister frater Vitalis*" in such a note should not be given much weight. It refers to the status Vital had acquired long after the years of these classes. He had indeed been studying in Paris earlier on, but in the lectorate program, not the doctoral one.¹⁸ A more precise memory of his lectorate in

¹⁵ Kaeppli and Dondaine, *Acta capitulorum provincialium*, p. 197 (Arezzo, 1315). The fact that Guidi spoke against Aquinas is not the main cause of scandal, but rather that he "superbe et arroganter multa dixit, quod etiam inauditum est, determinando in cathedra contra determinationem ipsius sui lectoris." This usurpation of the main chair had been explicitly prohibited by an earlier capitular definition, *ibid.*, p. 68 (Aquila, 1284)

¹⁶ This error, started by P. Glorieux, is still repeated by J. Brumberg-Chaumont, in *Dictionnaire du Moyen Age* (Paris 2002), p. 1462. The best accounts of Vital's biography are given by F. Delorme in Vital du Four, *Quodlibeta tria* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 5) (Rome 1947), pp. vi-xxx, and H. Dedieu, "Les ministres provinciaux d'Aquitaine des origines à la division de l'Ordre. XIIIe siècle-1717," *AFH* 76 (1983), pp. 178-80.

¹⁷ "Iste quartus sententiarum fuit recollectus Parisius per magistrum fratrem Vitalem de Furno, qui postea fuit cardinalis, sub magistro fratre Iacobo de Carceto. Et postea per eumdem fratrem Vitalem fuit lectus in monte pessulano, tempore quo frater Iacobus de Fabriano ibi erat studentem quem frater Iohannes de Fonte recollegit sub eodem fratre Vitale"; BAV, Vat. lat. 1095, f. 1r, first quoted by V. Doucet, "Les neufs Quodlibets de Raymond Rigauld, d'après le ms Padoue Anton. 426," *La France Franciscaine* 19 (1936), p. 235.

¹⁸ The distinction between these programs has often been emphasised by W.J. Courtenay, most importantly in "The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early

Montpellier appears in the canonisation process of Louis of Anjou in 1308. The Dominican Béraud du Puy remembers that Louis, on his way from Catalonia in 1295, took part in a dispute held by Vital, “*tunc ibi lector et nunc magister in theologia et minister in Aquitania.*”¹⁹ Indeed, in a 1297 document from the University of Toulouse, where the mendicant *studia* were serving as a theology faculty without conferring degrees, Vital is still described as being the Franciscan *lector* there, which implies that he was not a master yet.²⁰ In a letter written before December 1302, he presents himself in the same fashion.²¹ It is quite possible that he was awarded the degree shortly before being appointed provincial minister in 1307. And since the evidence for him being regent master at Paris before that date is more than scarce, to say the least, it may be reasonable to assume that the degree was conferred at the request of a fellow Gascon, Pope Clement V, as happened a few years later with Guillaume de Leus or with Arnaud Royard in 1314, himself again a Franciscan lector in Toulouse.²² The three *Quodlibeta* we possess by Vital are all prior to that date. According to Ferdinand Delorme’s reconstruction of the chronology of his scholastic works, the first one was produced in Montpellier around 1296, and the two others in Toulouse, around 1297-1300.²³

The second case under discussion is easier to deal with. The life and activities of Petrus de Trabibus left no traces other than a few mentions of his name in manuscripts containing his commentary on the *Sentences* and a handful of references to that text.²⁴ If he was Italian, which is likely, his vernacular name may

Fourteenth Century,” in *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, P. Biller and B. Robson, eds. (Woodbridge 1999), pp. 77-92.

¹⁹ *Processus Canonizationis et Legendae variae sancti Ludovici O.F.M. episcopi tolosani* (Analecta Franciscana, 7) (Quaracchi 1941), p. 118: “Frater Beraudus de Anicio de ordine predicatorum, lector Massilie... vidit dominum Ludovicum quando veniebat de Cathaulonia in scolis fratrum minorum de Monte Pessulano, respondentem de una questione fr. Vitali, tunc ibi lectori et nunc magistro in theologia et ministro in Aquitania, et valde bene se habebat dictus dominus Ludovicus in responsionibus secundum etatem suam.”

²⁰ H. Gilles, “Documents inédits pour servir à l’histoire de l’université de Toulouse au XIIIe siècle,” *Cahiers de Fanjeaux* 5 (1970), p. 294-315 (see p. 300), repr. in idem, *Université de Toulouse et enseignement du droit, XIIIe-XVIe siècles* (Toulouse 1992), see p. 56: “Vitalis, lectoris Minorum Tholose.” The university was very eager to ensure that theology masters would be appointed in these *studia*; the documentation is acutely attentive to these different statuses.

²¹ Raymond de Fronsac, *Sol Ortus*, ed. F. Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), p. 16: “dominus frater Vitalis, nunc dei gratia tituli sancti Martini in Montibus presbiter cardinalis, tunc lector Tholose.” Raymond is here quoting, in 1318, from a letter co-issued by Vital, after 1299, while Giovanni da Murrovalle was still minister general and not yet cardinal.

²² *CUP* II, no. 710, pp. 170-1. Thus, in this Toulouse connection, only Bertand de la Tour and Gerard Odonis would have become masters of theology at Paris through the classic university procedures (Peter Auriol received his licence at papal bequest). On the first named, see now P. Nold, “Bertrand de la Tour, OMin. Life and Works,” *AFH* 94 (2001), pp. 275-323. Already in 1288, Giovanni da Murrovalle had received his licence in Paris at the request of Pope Nicholas IV: *CUP* II, nos. 550-1, pp. 22-3.

²³ Vital du Four, *Quodlibeta tria*, ed. F. Delorme (Rome 1947). Delorme provides no justification for the dating of the Toulouse *Quodlibeta*. Their “pre-Scotus” taste and “anti-Olivi” orientation may be the only reasons he had in mind.

²⁴ For the latest discussion on him, see my article, “Le poète et le théologien: une rencontre dans le *studium* de Santa Croce,” *Picenum Seraphicum* 19 (2000), pp. 87-134, and H.A. Huning, “Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Ms 154, Bibl. Communale, Assisi,” *Franzikanische Studien* 46 (1964), pp. 213-23.

have been Piero delle Travi. The surest thing we know about that discreet figure of Franciscan theology stems from a manuscript produced in the Florentine convent of Santa Croce and now preserved in the nearby Biblioteca Nazionale Centrale, under the shelfmark *Conventi Soppressi*, D. 6. 359. This volume was copied for the use of Fr. Andrea de' Mozzi, son of a rich banker and nephew of the local bishop, who acted there as a *lector* in the years 1302-04 before taking up the charge of provincial inquisitor. Next to a first version of Trabibus' lectures on the second and third books of the *Sentences* comes a series of disputed questions and two *Quodlibeta*.²⁵ From some clues scattered throughout these texts, we ascertain that they offer the transcription of lectures given in Florence. Furthermore, a question of the second *Quodlibet* provides us with the precise date of the event. Discussing the ways of proving to the Jews that the Messiah has already come, Trabibus employs Psalm 39, reading it as the announcement of Christ's advent and of the abolition of the Old Testament sacrifices. In such a case, he adds, the Jews have stood for 1296 years without offering a proper sacrifice to God.²⁶ There can be little doubt that the calculation involved coincides with the current year of the Incarnation. The first *Quodlibet* may have been produced earlier during the same academic year – at Advent 1295 – or during the previous one – Lent 1295. Whatever the case, the material gathered in that codex constitutes the best sample of the activities of a Franciscan *studium generale* in that period. Nothing indicates that Trabibus ever graduated from Paris. On the contrary, the self-image provided in the prologue of the *ordinatio* he later composed from his *Sentences* lectures fits in well with a humble Franciscan teacher who never reached such heights. He has been teaching “many years,” he writes, “holding the office of lector in solemn places,”²⁷ by which he probably only means the various Italian *studia generalia* such as Bologna or Padua where he may have been assigned after his time in Florence.

The main inspiration at work in his texts derives from someone who himself was not a Paris doctor either. Just like Vital du Four, Petrus Johannis Olivi had only been a student at the Parisian convent for an initial period of four years, following what William Courtenay has labelled the “lectorate program.” It is likely that Trabibus himself followed the same path before teaching in Florence. Within the order, this achievement was already an important title to glory, and often the starting point for a career leading to higher administrative offices. At the time of the Council of Vienne, Ubertino da Casale drew a vivid picture of the corruption of Franciscan ideals. He insisted on the damage caused by the close association of ambition and studies. Being sent as a student to Paris was desirable, not for the sake of knowledge, but as a way to gain power upon return to the local convents and provinces.²⁸ Indeed, in the late thirteenth and early fourteenth century, names

²⁵ Firenze, BN Centrale, Conv. Sopp. D. 6. 359. The *Quodlibeta* are on ff. 107ra-118vb. A description of the codex is in F. Del Punta and C. Luna, *Aegidii Romani opera omnia, I. Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2* Italia (Firenze, Padova, Venezia)* (Florence 1989), pp. 89-111, and further elements in Piron, “Le poète et le théologien.”

²⁶ Peter of Trabibus, *Quodl.* II, q. 4, Firenze D. 6. 359, f. 114va: “... cum ipsi <Iudei> steterint 1296 annis sine sacrificiis, concedant nostrum sacrificium esse illud quo Deus petit honorari.”

²⁷ Text edited by A. Huning, “Die Stellung,” p. 229.

²⁸ Ubertino da Casale, “Sanctitas vestra,” ed. F. Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), p. 73: “Et omnes dissensiones quasi, que sunt in provinciis multis ordinis, sunt propter ambicionem promocionis ad studia, ut sint lectores et prelati et alii

that can be associated with teaching functions quickly reappear in connection with administrative positions, such as custodian, provincial minister or inquisitor – Andrea de’ Mozzi whom we met earlier being an excellent example, and by no means an isolated one. The number of university graduates within the order was extremely limited. As a striking example, the *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* marvels at the fact that eight *magistri* were present at the General Chapter of 1307, out of 990 friars.²⁹ In comparison with the teaching needs of the order, the scarcity of doctors in theology can help explain how such *lectores Parisienses*, as Ubertino calls them, could feel they were as important as genuine masters. They would even usurp the title occasionally, as we see Gil de Zamora do in his self-presentation.³⁰ Therefore, it is no surprise if they would sometimes try and emulate their Parisian counterparts, turning their provincial *studium* into a small scale theology faculty.

In the case of Peter John Olivi, many other factors have to be taken into account. The criteria for promotion to higher studies were not only dependent on intellectual dexterity and inventiveness. Supporters and foes mattered as much, as well as what can best be termed “political” orientations on key issues of Franciscan identity.³¹ For Olivi, the winds blew alternatively in different directions, but not constantly enough to let him reach the final stages of a university career. After an initial period of formation, ca. 1266-71, he may have stayed a little longer at Paris, serving as an arts teacher for his younger Franciscan fellows, lecturing on Aristotle’s *Physics*.³² During the mid-1270s, back in Languedoc, he ran into some trouble. This misfortune, not well documented, involved some public correction inflicted by the minister general of the order, Jerome of Ascoli, on a visitation of the province, probably in the second part of 1277, but apparently without important consequences.³³ Thanks to support from his provincial minister, Bermond d’Anduze, Olivi reached the position of *lector biblicus* at the Montpellier *studium* in the autumn of 1279. For three years, he produced there an impressive series of biblical commentaries (on Matthew, Isaiah, Job, John and Genesis) as well as many disputed questions. The next step would have been a glorious return to Paris as a *baccalaureus*. Instead, only some of his writings were sent there, to be censured in 1283 by a commission of seven Franciscan graduates – probably all those who were present at the convent at that time.

David Burr usually refers to the rival who caused his downfall as “brother Ar.,” following the way in which Olivi himself designates him. The best candidate was no more than a name, “Arnaud Gaillard,” mentioned 35 years later in an account of the Languedocian troubles as having been an opponent of Olivi. While this

dominentur... postquam habent nomen, quod fuerint lectores, et de Parysius redeunt, parum curant postea de studio, sed sive legant sive non, in provinciis Ytalie et eciam alibi, ut plurimum soli lectores Parysienses dominantur.”

²⁹ *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (Analecta Franciscana, 3) (Quaracchi 1897), p. 455.

³⁰ Fray Juan Gil de Zamora O.F.M., *De preconiiis Hispanie*, ed. M. de Castro y Castro (Madrid 1955), pp. lxvii-lxviii.

³¹ Again, W.J. Courtenay, “The Instructional Programme,” contains important reflections on the ties between promotion to studies and the internal politics of the order.

³² I propounded such an hypothesis in “The Formation of Olivi’s Intellectual Project: ‘Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers’ Thirty Years Later,” *Oliviana* 1 (2003) (<http://www.oliviana.org/document6.html>).

³³ Cf. my “Petrus Joannis Olivi. Epistola ad fratrem R.,” *AFH* 91 (1998), pp. 41-2.

identification now appears to be beyond doubt, I was wrong in writing that nothing else was known about this character,³⁴ since the same name appears twice in a famous collection of university sermons.³⁵ This indication is extremely helpful. It implies that Arnaud must have been a university bachelor.³⁶ The chronology of Olivi's writings enables us to discern two moments of intense polemics between the two of them, on various issues, ca. 1276-78 and ca. 1281-82.³⁷ The gap between these dates could very well fit in with a second sojourn of Arnaud in Paris, this time within the "doctoral program." This promotion surely gave him the higher ground in their global conflict, once he came back to Montpellier, being now a *baccalaureus formatus*, waiting for his time to incept as a regent master in Paris (which he apparently never did). The sequel of the events that followed has been told many times.³⁸ After a denunciation by Arnaud, Olivi had to incur the censure of a list of propositions and was deprived of any possibility of defending his views, from April 1283 to May 1285. Two years later, Matthew of Aquasparta, newly elected minister general, again entrusted him with a teaching position, in Florence. After two more years, another friendly general, Raymond Geoffroy, brought him back to Montpellier where he spent three more years. He was again asked to defend and excuse his views on Franciscan poverty at the General Chapter of 1292, which sent him to Narbonne, a lesser *studium* where he continued to teach until his death in March 1298. It is quite reasonable to assume that the same 1292 General Chapter appointed Vital to Montpellier, as a replacement.

All of Olivi's *Quodlibeta* were produced during the final decade of his career. Before discussing their chronology and contents, the format under which they been preserved should be first addressed. On the one hand, a series of five *Quodlibeta* has been properly edited no less than three times, in the first place by the author himself, and most recently by Stefano Defraia.³⁹ In the years 1294-95, while in Narbonne, Olivi produced a revised version of the major part of his works, organizing his *Quaestiones disputatae* into a *Summa*, of which only the second

³⁴ Piron, "Petrus Joannis Olivi," p. 37. Arnaud Gaillard is mentioned by Raymond de Fronsac, *Sol ortus*, ed. Ehrle cit., p. 16: "frater Petrus Johannis litigia suscitavit contra fratrem Arnaldum Galhardi et plurimos alios bonos fratres qui eius dicta erronea impugnabant."

³⁵ Oxford, Merton College, 237, f. 35ra: *Sermo de die cinerum Arnaldi Galiard*, and f. 66va: *Sermo ad vincula beati Petri fratris Arnaldi Galiard*. These indications were first recorded by P. Glorieux, "Sermons universitaires parisiens de 1267-68," *RTAM* 16 (1949), pp. 54, 59. The dates given by Glorieux are not to be accepted, and one of the sermons he attributed to Arnaud Gaillard turned out to belong to Ranulph of Houblonnière. I am most grateful to Louis-Jacques Bataillon for his help on this matter. A further study on Arnaud Gaillard is under preparation.

³⁶ As one can gather from N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle* (Paris 1998), vol. 2, annexes 11-13, mendicant sermons in Paris were delivered either by bachelors and masters or by local senior friars, who sometimes received a *licentia praedicandi* without a degree. Anyone from outside the province of France appearing in these collections, such as Arnaud, can be presumed to be a university graduate.

³⁷ Olivi's *Tractatus de usu paupere*, ed. D. Burr (Florence 1992), was written ca. 1281-82, as a reaction to a dispute held in Montpellier shortly before by Arnaud, attacking Olivi's writings on the *usus pauper* issue. An earlier phase of their debate is enlightened by Olivi's discussion of divine knowledge, as I have shown in "La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi," in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne*, A. Boureau and S. Piron, eds. (Paris 1999), pp. 71-89.

³⁸ See D. Burr, *The Persecution of Peter Olivi* (Philadelphia 1976).

³⁹ Petri Iohannis Olivi, *Quodlibeta quinque, ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica*, ed. S. Defraia (Grottaferrata 2002).

book is extant in full.⁴⁰ A striking feature of this effort is the constitution of tables of contents, in which the author gives, in the first person, some explanations about the respective value of various texts.⁴¹ No complete manuscript witness of such an *ordinatio* of the *Quodlibeta* survives. What we have, instead, is a version printed in Venice by Lazaro Soardi in 1505, in a volume that also contains the bulk of Olivi's polemical and apologetical texts.⁴² At the end of this book, Soardi does indeed publish a *tabula questionum* that he describes as extracted from the *cohordinatio questionum ab ipsomet P. Joanne facta*. This phrasing implies that Soardi took this index out of the general tables compiled by Olivi for his complete works. The codex containing these tables was then probably distinct from the manuscript containing the five *Quodlibeta* printed by Soardi, which would have circulated without those tables. Therefore, while we cannot ascertain that the actual text of the quodlibetal questions printed in Venice corresponds to Olivi's final edition, there is little doubt that this Narbonne edition consisted of those five series. Stefano Defraia has recently produced a fine critical edition of these texts, collating Soardi's edition with their remnants present in a few manuscripts. He suggests that the source of the Venetian edition may have derived from an item kept in Candia (today's Heraklion). The observant Franciscan convent there became, shortly before 1448, the shelter of the largest collection of Olivian manuscripts ever recorded in a medieval library. It contained, among other things, a volume catalogued as a *liber sine tabulis de quolibet Petri Iohannis*.⁴³

This Cretan treasure played an important part in the dissemination of Olivi's texts in the late fifteenth-century Veneto. As is well known, the Feltre convent attracted some of those riches. In a manuscript copied there and now preserved in Padua (Biblioteca Universitaria 2094), among many Olivian rarities, Victorin Doucet discovered fifteen questions pertaining to other quodlibetal series.⁴⁴ "Other" is their more exact name, since the manuscript marginalia present them as being extracted from "other" *Quodlibeta: in alio primo quolibet, in alio secundo quolibet* or *in alio quolibet*. These indications show that the excerptor had in front of him at least two and perhaps three other quodlibetal series. According to the numbering of the questions – which he copied carefully – we can understand that these series were thematically organised under more than one rubric. It is very

⁴⁰ It is contained in BAV, Vat. lat. 1116, edited by B. Jansen as *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Quaracchi 1922-26), 3 vols. Despite the title, this work should not be confused with a *Sentences* commentary, as is too often the case. The correct denomination was first established by V. Doucet, "De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis," *AFH* 28 (1935), pp. 410-13.

⁴¹ See my "Les œuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution," *AFH* 91 (1998), pp. 359-61.

⁴² *Quodlibeta Petri Joannes Provenzalis doctoris solennissimi ordinum minorum*, ed L. Soardi (Venice 1505). On this clandestine edition and its correct dating, see D.E. Rhodes, "The *Quodlibeta* of Petrus Joannes Olivi," *Papers of the Bibliographical Society of America* 50 (1956), pp. 85-7.

⁴³ G. Hofmann, "La biblioteca scientifica del monastero di San Francesco a Candia nel medio evo," *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942), pp. 315-61. No less than twenty manuscripts can be identified as containing works by Olivi, with the full name of the author often indicated. Item 230 reads: *Item liber sine tabulis de quolibet Petri Iohannis. Incipit: Queritur utrum*. Another piece, number 247, is described as: *Item liber sine tabulis de quolibet. Incipit: Circa venditionem*. This item is more exactly a copy of the *De Contractibus*.

⁴⁴ V. Doucet, "De operibus," pp. 188-93. These are item numbers 16, 18, 19, 20, 27, 28, 32, 33, 34, 37, 46a, 46b, 46c, 55, 56 in Padova, Biblioteca Universitaria, 2094.

unfortunate that Stefano Defraia has not taken these questions into account in his edition, out of an excessive prudence towards texts transmitted in only one copy. Unwillingly, he has nevertheless added another piece to the puzzle. His precise description of an hitherto unnoticed Feltre manuscript, now in Padua (Biblioteca Universitaria 1909), shows an unidentified question, copied amidst questions of moral theology extracted from Olivi's commentary on the *Sentences* or *Quodlibeta*, that sounds very much like a sixteenth item of the "other" *Quodlibeta*.⁴⁵

In order to reconstruct the chronology of Olivi's *Quodlibeta*, these "other" series offer the best starting point. The fact that they were left out of the "edition" of the group of five probably means that they were produced afterwards. This hypothesis is confirmed by textual evidence. A question of the "second other" *quodlibet* does indeed refer to the treatise *De contractibus*, written ca. 1293. More precisely, it points to a specific paragraph that was added by the author at the time of the final edition of that text, soon after March 1295.⁴⁶ It is a reasonable conjecture that Olivi conducted the revision of most of his works during the year 1294-95. This implies that the "other" *Quodlibeta* would have been produced between that period and his death in March 1298. Out of the five "edited" series, the last two appear to have originated in quodlibetal disputes held at Narbonne, after the General Chapter of 1292 that assigned Olivi there. A good indication is provided by a reference, in an example, to the bishop of Narbonne.⁴⁷ Other contextual elements that will be discussed below can confirm a dating of those series IV and V to the academic years 1292-94. Although the evidence is not as clear, a number of clues point toward a dating of the first three series in Montpellier during the years 1289-92.⁴⁸ The most telling one is the fact that Vital du Four employed a question of Olivi's first *Quodlibet* in his *De rerum principio*, a patchwork of contemporary metaphysics composed in Montpellier ca. 1293.⁴⁹

⁴⁵ "Vtrum sacerdos sibi sufficiens possit recipere pecuniam per sacramentorum administrationem," Padova, Biblioteca Universitaria, 1909, f. 213r, described by S. Defraia, in *Quodlibeta quinque*, p. 62*, as item number 11.

⁴⁶ "Queritur utrum clerici possint facere testamentum de rebus ecclesiasticis," *Aliud Quodlibet* II, q. 1, Padova, Biblioteca Universitaria, 2094, f. 140v: "Et ideo qui talia legant pauperibus ad ditandum notabiliter, non sine periculo anime sue hoc faciunt, nec illi sine periculo consimili illa recipiunt, et tenentur ad restitutionem, ut alibi ostensum est." This points to the third part of the treatise, *De restitutionibus*, primum notabile, septima regula, ed. G. Todeschini (Rome 1980), p. 98. On this dating, see my paper "Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle)," in *L'Argent au Moyen Age. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)* (Paris 1998), pp. 290-2.

⁴⁷ Peter John Olivi, *Quodl.* IV, q. 20, ed. Defraia cit., p. 268: "Nam si quis dicat: Hoc lego B. episcopo Narbonensi, perinde est ac si diceretur: lego hoc B. si est episcopus Narbonensis." The fact that the name of the archbishop was then Gilles (Aycelin) is of no importance. Such an example would have been out of place in Montpellier, situated under the jurisdiction of the bishop of Maguelonne.

⁴⁸ S. Defraia, in *Quodlibeta quinque*, p. XIII-XIV, 125*-6*, agrees with my previous conjectures.

⁴⁹ Cf. A. Maier, "Zur handschriftlichen Überlieferung der *Quodlibeta* des Petrus Johannis Olivi," *RTAM* 14 (1947), reprint in eadem, *Ausgehendes Mittelalters* II (Rome 1967), pp. 211-13, and eadem, "Die Subjektivierung der Zeit in der Scholastischen Philosophie," *Philosophia naturalis* 3 (1951), p. 367. It should be noted most of the Olivian philosophical questions found in various Borghese manuscripts that Anneliese Maier labeled as quodlibetal do not belong to that genre. Most of them are disputed questions produced before 1282, which Olivi left out of the final edition of his *Summa*. On this, see my "Les oeuvres perdues," pp. 368-9.

A recapitulation of the results obtained so far shows a fairly high density of quodlibetal disputations happening in a limited number of places during the last decade of the thirteenth century. The Montpellier, Toulouse and Florence convents were all functioning as *studia generalia* within the order, whereas Narbonne was only hosting what Courtenay calls a “custodial school” serving students from within the province. This suggests that the capacity for holding such disputes may have been attached more to the person than to the place. One can also remark that Olivi was the senior of the three characters under consideration. He may well have inspired the other two to follow his ways, one being his disciple and the other his opponent, albeit a lightweight adversary in his view.⁵⁰ Since nothing is known of the intellectual life within the Montpellier *studium* during the years 1283-89, it would be excessive to claim he inaugurated the practice. The newly elected minister general Raymond Geoffroy, who appointed him there, himself had a long teaching career in Provence and was a Paris *baccalaureus* by the time of his election.⁵¹ It is not unlikely that he personally gave his protégé the authorisation, or even the recommendation, to dispute *de quolibet*. Whatever the case, this step was consistent with Olivi’s career. After having been a *lector biblicus*, then a *lector Sententiarum* in two different *studia generalia*, he had amply fulfilled the requirements to act as a regent master. In this respect, it should be noted that both Vital du Four and Peter of Trabibus were reading the *Sentences* in a *studium generale* at the time of their *quodlibeta*.

Contemporary Parisian Masters

In order to discuss what makes these non-university contributions original, it is necessary to survey briefly the contemporary Parisian productions. During this period, Ricardus de Mediavilla was the only true master of *quodlibeta* within the Franciscan Order. Before addressing his intellectual contribution, the thorny issue of his identity can be synthesized in a few words. Franz Pelster showed long ago that he was an Englishman, being sometimes referred to as *Ricardus Anglicus* or *de Anglia*, his vernacular name certainly being *Richard de Menneville*. He may have been related to a noble of Norman origin who married the widow of a Northumbrian baron.⁵² These results should not have been forgotten in the face of

⁵⁰ Olivi’s rebuttal of Vital’s attack – in *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen (Quaracchi 1926), vol. II, pp. 136-98 – is full of many sarcastic remarks, such as: “in hoc loquitur ut ignorans etiam communia principia ab omnibus communiter concessa,” p. 166; “videtur mihi quod iste non intelligit mea dicta nec sua,” p. 173; or “Non dico autem hoc, quasi vim faciens in istis, sed quia displicent mihi verba ventosa,” p. 181. On these polemics, see V. Mauro, “La disputata *de anima* tra Vitale du Four e Pietro di Giovanni Olivi,” *Studi Medievali* 38 (1997), pp. 89-139.

⁵¹ According to a document published by F. Delorme, “Generalium ministrorum ordinis Fratrum Minorum,” *AFH* 2 (1909), p. 440.

⁵² F. Pelster, “Die Herkunft des Richard von Mediavilla,” *Philosophisches Jahrbuch* 39 (1926), pp. 172-8; idem, “Das Heimatland des Richard von Mediavilla,” *Scholastik* 13 (1938), pp. 399-406. More recently, Louis-Jacques Bataillon has found another reference to his name as “de Menevyl” (in “Les nouvelles éditions critiques d’Henri de Gand et de Gilles de Rome,” *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 78 [1994], p. 425, n. 2) and Chris Schabel has found Peter Auriol calling him once “Ricardus Anglicus” (in “Auriol’s Rubrics: Citations of University Theologians in Peter Auriol’s *Scriptum in Primum Librum Sententiarum*,” in *Philosophical Debates at the*

Richard's continental career that took him, after a regency at Paris in the years 1284-87, to Naples' *studium generale* where he was briefly active as a lector before being elected, in 1295, as minister for the province of France.⁵³ The question that really matters does not regard so much his origins as the context of his education, which may well have been more French than English. This would allow us to reconcile the previous data with other indications that present him as *Ricardus Normannus*, belonging to the Lorraine custody, and show him using Amiens as a geographical example.⁵⁴ Nothing in his works betrays an Oxford background, and his personal tendencies place him in sharp contrast with Pecham and Marston, for instance.

The importance of his contribution can be stated quite simply. He provided an updated version of Franciscan theology, incorporating into it many Thomistic elements. On the one hand, he strongly advocated themes that had become by then constituent of the Franciscan theological identity, such as the plurality of forms in the composition of the human being, against Aquinas and Giles of Rome. But on the other hand, he dropped the Bonaventurian notion of a special divine illumination required to certify the human knowledge of universal concepts. The three-year length of his Parisian regency (1284-87), during which he disputed *de quolibet* once a year, is due, in part, to the premature death of bachelors like Arnaud Gaillard who might have otherwise become regent master soon after him.⁵⁵ In the only general monograph dedicated to him, Edgar Hocedez pointed to the various debates in which Richard was engaging with Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and Giles of Rome. The spectrum of these polemics ranged from speculative theology (whether God can have a practical intellect) to economics (on the validity of the rent-buying contract).⁵⁶ The mid-1280s were probably one of the most intense periods of quodlibetal disputations in Paris. This is due to the simultaneous presence of four masters of the first rank, plus lesser ones such as

University of Paris in the First Quarter of the Fourteenth Century, T. Kobusch et al., eds. (Leiden, forthcoming).

⁵³ The only general overview is still E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 7) (Louvain-Paris 1925). Also important is R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques* (Louvain 1951). His presence in Naples is known through his association with the young Louis of Anjou, to whom he was assigned as "magister ac socius," *Processus canonizationis*, p. 14. Being a master of theology, Richard did not serve as a full-time preceptor to the young prince. Their relation should rather be seen as falling within his activities as a *lector* in the local *studium generale*.

⁵⁴ P. Glorieux, "Richard de Mediavilla. Sa patrie, ses dernières années," *La France Franciscaine* 19 (1936), pp. 97-113. His belonging to the Lorraine custody may only be an extrapolation from the fact that his election as provincial minister took place during a chapter held in Metz.

⁵⁵ The notion that Arnaud Gaillard died quickly after his polemics against Olivi is purely hypothetical, relying on the fact that nothing is heard about him in later years and that Olivi refers to him as "bone memorie" ca. 1295. Another explanation could be that both opponents were punished for their excessive quarrels. In the previous generation, Franciscan bachelors who show no sign of having ever incepted include a *Guillelmus de Millat* (or de *Nilach*), who was reading the *Sentences* in 1265, and a *frater Renier*; cf. R.E. Lerner, "A Collection of Sermons Given in Paris c. 1267 including a New Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis," *Speculum* 49 (1974), pp. 473-4. The event of early death of bachelors, often aged around 35 to 40, has to be taken into account for a more subtle perception of the university demography.

⁵⁶ Hocedez, *Richard de Middleton*, pp. 95-97 and 395-419. A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham* (Paris 1999), is making good use of many such debates in these years.

Servais of Mont-Saint-Eloi or Nicholas du Pressoir. It was not rare for the same question to be addressed by many of them, one after the other, creating a thread of discussion going on from one session to the next. Richard showed himself perfectly suited for the job. The title he earned of *Doctor Solidus* reflects both a prudent frame of mind and the didactic clarity of his expression. As much as his *Sentences* commentary, his *Quodlibeta* enjoyed a wide circulation. Preserved in thirty manuscripts spread across Europe, from Valencia to Krakow, Richard's *Quodlibeta* were the most popular of all Franciscan collections. They also had the honor of being printed in Venice by Lazaro Soardi, in a much wider circulated edition than Olivi's.⁵⁷

Among these manuscripts, one of them, now kept in Berlin, deserves a brief discussion. Its first section, containing Richard's *Quaestiones disputatae* and his *Quodlibeta*, was copied very soon after their final draft was completed. Henryk Anzulewicz, who discovered and analysed the codex, showed that the date of this copy cannot be later than October 1290. The colophon of this witness raises some perplexities, since it proclaims: *Explicit quodlibet fratris conradi de Ermestede*. So far, nothing is known of a friar named Konrad von Arnstadt, although an easy guess would be that he was by then a teacher or a student at Erfurt. It is difficult to conceive that Konrad could have pretended to be the author of Richard's *Quodlibeta*; rather the genitive must indicate that he was either the copyist or the possessor of the volume. The second section of the manuscript, copied by a different hand but not long afterwards and probably in the same place, contains a large number of anonymous questions by some Friars Minor who are heavily influenced by Henry of Ghent. They apparently belong to preparatory notes for a *Sentences* commentary, and may not contain quodlibetal questions.⁵⁸

Another author who falls into the scope of this survey, and who is himself present in the Berlin collection, is Petrus de Falco. When first unearthing his works, Palémon Glorieux initially confused him with Guillaume de Falgar (or Falegar), a Franciscan master from the Toulouse area, regent in Paris ca. 1280, who apparently left no *quodlibet*.⁵⁹ After the two of them were clearly distinguished, Peter has still been considered a Friar Minor, owing to the fact that he shares "Franciscan" views, that he uses a Bonaventurian vocabulary, and that his disputed and quodlibetal questions circulated in manuscripts of Franciscan origin, often next

⁵⁷ *Autorati theologi Ricardi de Media Villa Minoritane familie ornamenti Tria recognita reconcinnataq[ue] Quodlibeta*, Imp. Venetiis per Lazarum Soardum, 1509. Another edition is *Quodlibeta Doctoris eximij Ricardi de Mediavilla Ordinis Minorum, quaestiones octuaginta continentia*, Brixiae, apud Vincentium Sabbium, 1591 (reprint Frankfurt am Main 1963). In both cases, the *Quodlibeta* are often bound with contemporary editions of Richard's *Sentences* commentary, and thus not always identified in library catalogues.

⁵⁸ See H. Anzulewicz, "Um den Kodex *Ms. lat. 456* der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin: I: Richard von Mediavilla," *Franziskanische Studien* 74 (1992), pp. 19-43, and idem, "Eine weitere Überlieferung der *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum* im *Ms. lat. 456* der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin," *Franziskanische Studien* 74 (1992), pp. 375-399. I am most grateful to Dr. Anzulewicz for sharing his impressions on this codex with me.

⁵⁹ A. Heysse, "Fr. Pierre de Falco ne peut être identifié avec Guillaume de Falegar, O.F.M.," *AFH* 33 (1940), pp. 241-67. See also Dedieu, "Les ministres provinciaux," pp. 168-71. On Falgar, see A.-J. Gondras, "Guillaume de Falegar. Oeuvres inédites," *AHDLMA* 39 (1972), pp. 185-228.

to Richard of Menneville's works, and sometimes even attributed to Richard.⁶⁰ Nevertheless, no positive evidence has been adduced to prove his identity, and some arguments may be raised to the contrary. Two questions, from each of his *Quodlibeta*, deal with issues that would usually prompt friars to discuss the Franciscan rule. Nothing of the sort happens here, Anselm being the only authority quoted on the theme of religious perfection.⁶¹ This argument *e silentio* may not be conclusive, but it is fair to say that at least some doubt remains, while another negative argument could be adduced to the contrary: so far, no other religious order appears to have claimed him as a member. Whatever the case, the date proposed by Glorieux for his regency (1280-82) has to be revised, since it was only grounded on data concerning Falgar. Alexandre-Jean Gondras, who edited both Peter's *Quodlibeta* and disputed questions, retained without serious discussion a date of "around 1280." In an earlier and lesser known study, André Théry had taken a different position, suggesting that one of Peter's questions echoes Henry of Ghent in his *Quodlibet* VIII (1284), and proposing that he must come after Richard rather than before him. I am enclined to follow these suggestions.

Three more Franciscan masters appear in a long collection of 170 quodlibetal questions, predominantly of moral character, from various second rank authors, composed for the use of Nicholas of Bar-le-Duc, who was bishop of Mâcon in the years 1286-1310. The three are respectively described as "fr. minor," "frater iohannes de ordine minorum" and "frater S. minor." In his ingenious reconstruction of this collection, Palémon Glorieux assumed that these questions had been gathered in strictly chronological order, over a period of nearly twenty years.⁶² While it would be beyond the scope of the present paper to discuss this hypothesis in detail, a timid voice of caution can yet be raised. In his extensive exploration of medieval university life, Glorieux was often misled by his desire to assign precise dates, without sufficient criticism, to the documents he was using. This was especially the case with collections of university sermons, which he liked to think of as representing a full liturgical year.⁶³ We may be facing another case of chronological fallacy here. Only a few items can be dated by way of other sources, most clearly in the case of the three Dominican masters (Bernard of Trilia,⁶⁴ Raymond Guilha, and Oliver of Tréguier). For the remaining authors, the hypothesis of a continuous chronological order for this collection itself provided the crucial biographical element for shedding some light on the university careers of otherwise little known characters. The sequence of the three Dominicans already

⁶⁰ A. Théry, "De vita et operibus Petri de Falco," *Sophia* 8 (1940), pp. 28-45; A.-J. Gondras, "Pierre de Falco. Quaestiones disputatae de Quodlibet," *AHDLMA*, 33 (1966), pp. 105-236; Petrus de Falco, *Quaestiones disputatae ordinariae*, ed. A.-J. Gondras (Louvain-Paris 1968), 3 vols.

⁶¹ Peter de Falco, *Quodl.* I, q. 16 "Utrum religiosus faciens contra quodlibet contentorum in regula sua peccet mortaliter," ed. Gondras, pp. 166-7; *Quodl.* II, q. 16: "Utrum consilia evangelica, ad quae se obligant viri religiosi, sint de perfectione vitae humanae secundum statu viae," pp. 230-3.

⁶² P. Glorieux, "Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle," *AHDLMA* 3 (1928), pp. 201-38.

⁶³ For a critique of this view, see L.-J. Bataillon, "Guillaume de la Mare. Note sur sa régence parisienne et sa prédication," *AFH* 98 (2005), pp. 367-422 (esp. pp. 368-74).

⁶⁴ *En passant*, the edition of the seventh question attributed to Bernard, *Utrum sit licitum emere pensiones annuas*, in F. Veraja, *Le origini della controversia sul contratto di censo nel XIII secolo* (Rome 1960), p. 205, is incomplete. It represents only the first paragraph of the question. The text goes on for more than a page (Paris, BNF, lat. 15850, ff. 13vb-14ra) in which Bernard defends the lawfulness of such contracts.

falsifies the hypothesis, since we now know for sure that Raymond was regent master in Paris from March 1293 to April 1295, five years later than what Glorieux expected, and later than Oliver, who appears after him in the collection.⁶⁵ Thus, while the identification of names is probably correct in every case, and while the final set of questions by André of Mont-Saint-Eloi was certainly added at a later date (after 1302), the dates provided by Glorieux for each and every author should not be taken at face value. In the case of the secular master Nicholas du Pressoir, this would create the most implausible notion of a fourth *Quodlibet*, held ca. 1293 by the same person, twenty years later than his first three.⁶⁶ The same difficulty appears with “fr. S. minor.” If he has to be identified with Simon of Lens, the only Franciscan master with such an initial that we know of in those years, the date of his *Quodlibet* should be closer to 1282, when he acted for the first time as a master of theology, than to 1294, the result of Glorieux’s calculation.⁶⁷ On the other hand, the date proposed for “fr. Johannes” corresponds well with the time of John of Murro’s regency (1289-90) and there is no reason to reject this identification. The rejection of the principle on which Glorieux based his chronology would mean that we are now deprived of any external clue as to the identification of the anonymous Friar Minor quoted near the beginning of the collection.

Nine Difficult Cases

The next set of Franciscan *quodlibeta* is troublesome for other reasons. Ferdinand Delorme discovered in a Todi manuscript (Biblioteca comunale 98) a collection of nine quodlibetal series, ascribed to Raymond Rigaud, who was active as a master in Paris ca. 1287-89. Shortly afterwards, Victorin Doucet found the same nine series in a Padua manuscript (Biblioteca Antoniana 426), in a different order, and ascribed this time to *magister Jacobus de Esculo*.⁶⁸ As Doucet showed, this manuscript has the correct ordering (which will be quoted here), the Todi collection mistakingly placing the series VI and IX at the beginning of the manuscript. The ascription to the Franciscan master James of Ascoli is clearly mistaken, since these questions are undoubtedly pre-Scotist. This error could understandably be a later development of a note that would have initially referred to, Doucet argues, another *magister Jacobus*, namely Jacques du Quesnoy, regent in Paris ca. 1290-92. An argument in his favor depends on the way in which Vital du Four, who is said to have studied under Quesnoy in Paris, uses these works. The prologue of Vital’s first *Quodlibet* is nothing but an abbreviation of the prologue of

⁶⁵ See T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi III* (Rome 1980), pp. 200, 280.

⁶⁶ Nevertheless, it should be remembered that another source indicates that Nicholas was still active and holding quodlibetal disputes as late as 1286; see *CUP II*, p. 13.

⁶⁷ The title of the third question in this collection should be corrected to *Utrum homo audiens missam possit dicere horas*, and not *Utrum homo audiens missam possit audire musicam* as Glorieux has it.

⁶⁸ F. Delorme, “Quodlibets et questions disputées de Raymond Rigaut, maître Franciscain de Paris, d’après le ms. 98 de la Bibl. Comm. de Todi,” in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern Gewidmet*, A. Lang, J. Leckner, and M. Schmaus, eds. (Münster 1935), vol. 2, pp. 826-41; V. Doucet, “Les neuf Quodlibets de Raymond Rigault d’après le ms Padoue Anton. 426,” *La France Franciscaine* 19 (1936), pp. 226-39.

Quodlibet VII, while Vital's initial question there copies question 4 of the same *Quodlibet* VII.⁶⁹ In two questions of his second *Quodlibet*, Vital again makes use of questions present in *Quodlibeta* II and III of the Padua-Todi series,⁷⁰ and yet another question of his third *Quodlibet* displays the same type of dependence.⁷¹ Another clue is provided by reference to troubles caused by university *licentiae docendi* granted without the regular examination. This, as Doucet showed, points to scandals that arose while Berthaud of Saint-Denis was university chancellor, in the years 1290-92, in a period that coincides with the dates of Quesnoy's regency.⁷² On the other hand, it should be remembered that Vital probably encountered Raymond Rigaud during his initial studies in Aquitaine, at the Toulouse *studium*, and certainly heard him lecturing during his four years of study in Paris, ca. 1288-92. Another argument in his favor may derive from the Todi manuscript, which bears an overt ascription to Raymond and also contains some material by Vital, while another codex given in the early fourteenth century to the same conventual library in Todi (now Todi, Biblioteca comunale 95) is the main record of Vital's scholastic writings.⁷³

Further research would be needed to decide which of the two masters is the author of those nine series. It does not seem likely that they would eventually have to be distributed between the two of them. All nine *Quodlibeta* display elements of similarity, in literary composition and in frame of mind, and even show some repetitions of identical argumentations. This strongly suggests that they belong to a single Franciscan theologian. Their quantity creates another problem. It was not normal in Paris to dispute *de quolibet* twice a year – Thomas Aquinas being an exception in that respect. Such a rhythm would be required for us to squeeze all nine series within a span of a minimum four and a half years. The more customary practice of holding *quodlibeta* only once a year would allow us to spread them over at least nine years. The truth is probably halfway between these two extremes. The

⁶⁹ See, Vital du Four, *Quodlibeta*, ed. Delorme cit., pp. 1-4. Furthermore, an item in the Todi manuscript does not belong to the quodlibetal series but is a *principium*, which Vital uses as a prologue to his *lectura* on *IV Sent.*, which itself was based on Jacques's lectures (see Doucet, "Les neuf Quodlibets de Raymond Rigaud," pp. 232-3).

⁷⁰ Vital's *Quodl.* II, q. 6, depends on *Quodl.* II, q. 40, *Utrum ferens intentionem suam supra dimidiam hostiam tantum, consecrat*, Padova, Biblioteca Antoniana 426, f. 7vb (the question is also treated by Richard in his *Sentences* commentary, by Servais of Mont-Saint-Eloi in *Quodl.* q. 38, and by Olivi in *Quodl.* I, q. 14, with no textual dependence); Vital's *Quodl.* II q. 10, *Utrum puer non baptizatus prope puteum inventus, morti propinquus debeat in puteum projici si aliter non possit baptizari* depends on *Quodl.* III, q. 38, *Utrum parvulum non baptizatum quis baptizando debeat proicere in puteum, supposita extrema mortis necessitate et alterius remedii impossibilitate*, Padova 426, f. 12ra-rb. The answer to this harrowing question is of course no, not least because, in such a case, *baptizando non baptizatur sed suffocatur*.

⁷¹ Vital, *Quodl.* III, q. 14, pp. 196-7, coincides with *Quodl.* VI, Padova 426, f. 22rb. The same problem is dealt by Olivi, *Quodl.* I, q. 12, ed. Defraia cit., pp. 37-9. The question deals with the case of an infidel converted to Christianity, to whom the pope provides an instructor, thought to be a good Christian, but who in fact teaches heretical doctrines. I did not manage to identify an historical basis for this case, and cannot even ascertain whether the question reflects a true story or is constructed as a complex theoretical case.

⁷² *Quodl.* IX, qq. 16-17, ed. by Doucet, pp. 237-9.

⁷³ As Neslihan Şenocak kindly pointed to me, Todi 98, fol. 77v contains a note describing the remaining items contained in the volume: *Incipiunt questiones disputate a magistro R. Rigaldi cum quibusdam questionibus disputatis a fratre Vitali de furno*. This note was written before Vital was made a master, and probably in Toulouse where Raymond had long taught. Its weight reinforces the ascription of the nine *quodlibeta* to Raymond.

final *Quodlibet* was not disputed later than 1292; *Quodlibet* II, as we will see shortly, must have taken place after Lent 1286. If the series are presented in chronological order, which is likely, their author must then have disputed twice a year *de quolibet* on at least two or three occasions. Be it five or seven years, the next difficulty is to establish whether or not he was continuously regent in the Franciscan chair at Paris for such a long period. Although this would be most exceptional, the notion cannot be excluded on principle. It has to be disproven by positive arguments. Let us note that only some questions in the final two *Quodlibeta*, VIII and IX, explicitly refer to a university background.⁷⁴ This could mean that some of the previous series were produced in another setting. That would be earlier than all three examples of “provincial” *Quodlibeta* discussed so far. We know that Jacques du Quesnoy, a native of the province of France, was still present in Paris in 1303, but nothing is known of his earlier teaching.⁷⁵ Raymond, from Toulouse, probably taught for some time in his home town before and after his regency in Paris, which is usually dated around the years 1287-89.⁷⁶ If he is to be credited with the authorship of all nine series, that would imply that he came back to Paris at some point, for a second regency, and that some of the intermediary *Quodlibeta* were produced in Toulouse.

Whoever the author is, this neglected document sheds some interesting light on Franciscan education in the late thirteenth century. The numerous questions contained in these nine long series are all quite unsophisticated and briefly dealt with. In a negative way, they testify to a lack of first-rank thinkers occupying the Franciscan chair in Paris between Richard of Menneville and William of Ware.⁷⁷ But in another sense, they offer positive evidence for an important development. The most interesting aspect of these texts is that they display the first pervasive acculturation of a French Franciscan to the Aristotelician corpus and its commentaries. One of the most telling examples is provided by *Quodlibet* VI, q. 14: “Whether our intellect is active or passive?” Hardly a decade earlier, this question could have fueled explosive polemics. Here, the problem is quietly solved by explaining Averroes’ commentary on the *De anima*.⁷⁸ In the same way, some

⁷⁴ On top of the previous questions, see Quodl. VIII, q. 31, *Utrum magistri pro scolaribus suis possint facere collectam*, and q. 32, *Utrum aliquis magister ut cedat lectionibus possit ab aliis pecuniam accipere, vel alii possint dare sine peccato*, Padova 426, f. 30ra. Quodl. I, q. 19, *Utrum lector vel simplex frater transgrediendo, ceteris paribus, magis peccet*, Padova 426, f. 2vb, does not provide any clue as to the setting of the question.

⁷⁵ Jacques du Quesnoy’s place of origin is a village in Vermandois, today Parvillers-Le Quesnoy, département Somme. Although a subject of Philip the Fair, he refused to sign the appeal against Boniface VIII in 1303. His teaching is only known indirectly, through critiques by Godfrey of Fontaines (*Quodl.* X, q. 13) and others, and the *Sentences* commentary reported by Vital du Four; cf. Doucet, “Les neuf Quodlibets de Raymond Rigauld.”

⁷⁶ Raymond was provincial minister of Aquitaine a first time in 1279 and again in 1295, but died soon after this second election; cf. Dedieu, “Les ministres,” pp. 164-6. The fact that *Quodl.* VI, q. 34, deals with a similar case as does Olivi in Montpellier in 1290 could provide a further indication: a date around 1290 in Toulouse would fit in well with the chronological indications we have so far.

⁷⁷ Wadding ascribes some *Quodlibeta* to him, but only his *Sentences* commentary has survived; cf. R.L. Friedman, “The *Sentences* Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination,” in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, G.R. Evans, ed. (Leiden 2002), vol. 1, pp. 63-5.

⁷⁸ *Quodl.* VI, q. 14: *Utrum intellectus noster sit passivus vel activus*: “... Respondeo dicendum quod licet prima divisio potentiarum sit per activam et passivam, tamen sicut insinuat

moral questions directly touch upon minute details of Aristotle's *Ethics*.⁷⁹ The number of questions dealing with natural philosophy, which could as well have been discussed within the arts faculty, is also unusually striking,⁸⁰ as well as the problems linked to the practice of magic.⁸¹ They probably reveal less the master's tastes for such topics than the interest of his students.

Therefore, despite their limited doctrinal interest, these series have an important historical value. They provide an answer to a discontinuity unexplained so far. What happened to the mainstream of Franciscan theology between the "Aquinas moment" in the 1270s (grouping under this heading a wide range of reactions to Thomas Aquinas, from total rejection to partial acceptance) and John Duns Scotus? The answer can be stated in a very straightforward manner. Long after everyone else, the Friars Minor finally went through a first-hand assimilation of Aristotle's natural and moral philosophy. While they may have already existed in Paris and Oxford since the late 1260s, Franciscan *philosophica studia* are referred to for the first time in the 1279 general statutes.⁸² By 1292, the General Chapter would insist that all provinces should organize such classes for their youth.⁸³ Various testimonies in provincial chapters tend to show that, during the last two decades of the thirteenth century, such philosophy courses were indeed organized at the custodial level.⁸⁴ Scotus' immediate success can best be understood in such a perspective. He offered his brethren the first comprehensive set of tools to master

Commentator in principio tertii *de anima*, potentie alique sunt active, alique passive, alique utraque, et talem credo intellectum..."; Padova 426, f. 20ra-b.

⁷⁹ *Quodl.* IV, q. 8: *Utrum incontinens et intemperatus agat per electionem*, Padova 426, f. 12vb, explains the difference between incontinence and intemperance in Aristotle; *Quodl.* V, q. 15: *Utrum vir debeat regere uxorem principatu politico vel despotico*, Padova 426, f. 16va; *Quodl.* VI, qq. 17-19: *Utrum complacentia visus sit causa amoris*, *Utrum perfecta amicitia possit esse ad plures*, and *Utrum senectus impediatur amicitiam*, Padova 426, f.20va-b, are mere discussions on the eighth book of the *Ethics*.

⁸⁰ *Quodl.* VI, qq. 15-16: *Utrum nobilis generet nobilem* and *Utrum nobilitas intendatur ex successione*, Padova 426, f. 20rb-va.

⁸¹ *Quodl.* IV, q. 14: *Utrum omnis operatio artis magice prohibeatur primo precepto prime tabule*, Padova 426, f. 13rb-va; *Quodl.* V, q. 7: *Utrum demones virtute verborum, lapidum vel herbarum possint fugari vel ad aliquid agendum compelli*, Padova 426, f. 15vb, repeated almost literally in *Quodl.* VIII, q. 11: *Utrum intelligentia flecti vel cogi possit per aliquid vel ab agente corporali, puta verbis, lapidibus vel herbis*. Few quodlibetal questions deal directly with such practices, like Henry of Ghent, *Quodl.* VIII, q. 35, *Utrum aliquis lapis posset sua virtute fugare demones*, or Robert Walsingham, *Quodl.* I, q. 22: *Utrum aliquis possit sine peccato appetere scire artes magicas*.

⁸² M. Bihl, "Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292," *AFH* 34 (1941), p. 76.

⁸³ F. Ehrle, "Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens," *Archivum für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 6 (1892), p. 64: "Item vult generale capitulum quod ministri in suis provinciis ordinent studia in artibus pro iuvenibus provincie instruendi." B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* (Leiden 2000), pp. 137-46, deals more generally with the friars' philosophical culture but does not provide a clear picture of the emergence of these *studia philosophica*.

⁸⁴ F. Delorme, "Constitutiones provinciae Provincia (saec. XIII-XIV)," *AFH* 14 (1921), pp. 423-4; Michael Bihl, "Statuta provincialia provinciarum Aquitaniae et Franciae (saec. XIII-XIV)," *AFH* 7 (1914), p. 481. The composition of the famous Aristotelian florilegium *Parvi Flores*, by *Johannes de Fonte* (Jean de la Fontaine in French), Franciscan lector in Montpellier in the first decade of the fourteenth century, is another good sign of the generalization of these new philosophical studies.

this conceptual framework and to integrate it into an up-to-date theological construction.

Debates on the Olivi Case

In the meantime, Peter John Olivi was certainly considered the most innovative and provocative Franciscan thinker, as the continuous critical interest in his works throughout the period demonstrates. A common feature of quodlibetal disputes is their polemical orientation. This element is also present in the collections under discussion, where it often takes the particular form of internal Franciscan polemics. Richard of Menneville was a member of the commission that censured Olivi in 1283. Taking over the Franciscan chair at Paris within a year, Richard might have expected that some students would take the opportunity of a public disputation to interrogate him on that issue. Richard's first *Quodlibet* indeed contains a question that has a very distinctive Olivian tone. Despite the clumsiness of its formulation, it clearly relates to an article of the *Littera septem sigillorum* drawn up against Olivi the previous year. The question asks "whether a relation is really identical to the term in which it is founded."⁸⁵ Richard has an easy job explaining that a relation by definition depends on both of its terms, and thus cannot be identical to only one of them. The exact phrase that often appears in Olivi is rather that "a relation *does not add* anything different in reality to the term in which it is immediately founded."⁸⁶ It does require the existence of both of its terms, but it is ontologically neutral for both of them. Anyhow, Richard was soon to face more directly the radical destruction of superfluous entities which is at the heart of Olivi's philosophical project. In his second *Quodlibet* a parallel question was asked in a more precise manner, this time concerning the category of quantity.⁸⁷ The opinion recited by Olivi, and considered by his censors as being "against the Philosopher and dangerous," was that the quantity of an extended substance merely signifies the position of its extended parts, but does not relate to something different in reality from the substance itself. The answer that Richard provided was of great importance in the history of philosophy. His attempt to demonstrate that the quantity is *realiter differens* from the substance, mostly on theological grounds, is

⁸⁵ Richard of Menneville, *Quodl.* I, q. 9: *Utrum relatio realiter idem sit cum suo fundamento* (ed. Brescia 1591), pp. 14-15. Compare with G. Fussenegger, "Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita," *AFH* 47 (1954), p. 52, art. 16: "Item, dicere quod predicamenta non distinguuntur realiter est contra Philosophum, et maxime de relatione et quantitate est periculosum."

⁸⁶ Peter John Olivi, *Quaestiones*, ed. Jansen cit., vol. II, q. 57, p. 346: "Quidam autem nihilominus respondent obiectioni huic dicendo quod relatio nihil realiter differens addit ad id in quo immediate fundatur"; q. 54, p. 260: "non videtur quod relatio aliquid reale addat ad illud super quod immediate fundatur." On this issue, see A. Boureau, "Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi," in *Pierre de Jean Olivi*, Boureau and Piron, eds., pp. 41-55.

⁸⁷ Richard of Menneville, *Quodl.* II, q. 14 (ed. Brescia 1591), pp. 50-3: *Utrum quantitas dicat rem aliquam ultra substantiam, cuius est quantitas, loquendo de re absoluta*. The main expression of Olivi's view of this issue is to be found within the *Impugnatio XXXVII articulorum*, art. 32, in *Quodlibeta*, ed. Soardi, ff. 49vb-53ra.

probably the main source through which William of Ockham became aware of the Olivian position, which he made his own in his own peculiar argumentation.⁸⁸

During his third and final *Quodlibet*, Richard had to answer two more questions connected with Olivi's censure. One can be seen as a theological consequence of the previous position. The 1283 commission had considered it false to say that "character does not posit more in the soul than the dedication does in a church." Now, someone was asking Richard whether he thought that character posited something *absolute* in the soul, or that it was no more than a relation.⁸⁹ His justification of the censure was here firmer than the position he took on another contested issue. In a question on divine knowledge, Olivi had used some strong words against William de la Mare's corrections of Thomas Aquinas on how the divine eternity is present to contingent futures. Siding for once with the Dominican master, Olivi considered William's notion that contingent futures could only be present to God in a causal way as "heretical." His Franciscan examiners did not approve; in the margin of a manuscript copied for the use of the commission, one of them remarked that the attack against William was "stupid." The fifth article of the *Littera* pointed to this irreverent development, stating that "it is false to say that non-beings are present to God in His proper nature and essence, otherwise than through their cause, and that calling this position heretical is erroneous."⁹⁰ When asked whether futures are really present to eternity, Richard had to undertake a sort of mine-clearance exercise. Inasmuch as eternity coexists with our present, he explained, future beings cannot be really present to eternity for this would imply that they are also present to our present; this is the way in which one should understand the words of some great masters who deny such a co-presence. Once the authority of William has been safeguarded, the rest of the question goes on to offer a view that is much closer to Aquinas and Olivi.⁹¹

⁸⁸ See William of Ockham, *Quodlibeta septem*, ed. J.C. Wey, (St. Bonaventure, NY, 1980), *Quodl.* IV, qq. 19-28, pp. 395-445; idem, *Summa logice*, eds. P. Boehner and Gedeon Gal (St. Bonaventure, NY, 1974), cap. 44-8. Cf. D. Burr, "Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through to Ockham," *Collectanea Franciscana* 44 (1974), pp. 5-44, and idem, *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth Century Franciscan Thought* (Transactions of the American Philosophical Society, 74) (Philadelphia 1984).

⁸⁹ Fussenegger, "Littera," art. 21: "Item, dicere quod character nihil plus ponit in anima quam dedicatio in ecclesia, falsum est." Richard of Menneville, *Quodl.* III, q. 15 (ed. Brescia 1591), pp. 108-9: *Utrum character dicat aliquid absolutum in anima*. His answer begins with a presentation of Olivi's position: "Ad istam questionem dicunt <quidam> quod character est relatio tantum qua ordinatur anima ad hoc ut sit Dei templum, sicut consecratio ecclesiae non est aliud quam quedam ordinatio, ad hoc, ut sit templum."

⁹⁰ William de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, ed. in P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes. Le Correctorium Corruptorii 'Quare'* (Kain 1927), art. 3, pp. 18-20. BAV, Borgh. 322, f. 159rb in marg.: "hic loquitur stulte contra fratrum Guillelmum de Mara." G. Fussenegger, "Littera," p. 51: "Item dicere quod res que non sunt, sint presentes Deo in sui propria natura et essentia, et aliter quam per ydeam vel per suam causam, est falsum; et dicere quod sit hereticum, est erroneum." On this issue, see S. Piron, "La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi," in *Pierre de Jean Olivi*, pp. 71-89.

⁹¹ Richard of Menneville, *Quodl.* III, q. 1 (ed. Brescia 1591), pp. 84-6: *Utrum futura sint realiter presentia eternitati*. Cf. "si consideremus <sc. eternitatem> in quantum totum coexistit nostro presenti vel in quantum nostrum presens coexistit ei; sic dico quod futura non sunt realiter presentia eternitati quia ex hoc sequeretur quod futura essent realiter presentia in nostro presenti. Et sic debet intelligi verba quorundam magnorum qui negant futura esse realiter presentia aeternitati."

These four questions show that there were in Paris, if not sympathizers, at least persons interested in understanding the reasons for this censure, at a time (Spring 1285) when Olivi was himself writing a long apology, justifying his views and humbly begging the seven-man commission for an explanation of his errors,⁹² or during the following years, when he was waiting in vain for an answer. The same types of interrogation recur in the earlier series of the Todi-Padua collection, which were either produced during the same interval or immediately afterwards, when Olivi had been reinstated in a teaching position by Matthew of Aquasparta. The second *Quodlibet* has a question on quantity. The answer is clearly dependent on Richard's exposition of the debate.⁹³ The author first presents an *opinio inopinabilis*, according to which the quantity would not add anything to the substance, and contrasts it with the *positio vera probata ab antiquo*. The same dependance is even more obvious in the tenth question of the same series, asking "if the relation is really identical to the term in which it is founded."⁹⁴ The answer is, again, an easy rejection of such a proposition. These two questions strongly suggest that this *Quodlibet* must be later than Richard's second *Quodlibet*, which would allow Advent 1286 or Lent 1287 as the earliest possibilities.

More interestingly, on the occasion of his first *Quodlibet*, the same master was also questioned about Olivi's view on Franciscan poverty. It is quite unfortunate that we will never know precisely what he taught. As a later question on poverty shows, he felt bound on that issue by the bull *Exiit qui seminat* to the point of refusing to say anything on the matter except literally quoting the papal constitution.⁹⁵ This prudent attitude stems, in the first place, from deference toward a document which had prohibited, on pain of excommunication, any further debate on the issues it was defining. But the question of *usus pauper*, precisely, was not defined by the bull. The bone of contention between the groups that had already crystallized in Languedoc ca. 1281-82, around Olivi on the one side and Arnaud Gaillard on the other, was to decide whether the notion was implied or denied by *Exiit qui seminat*. The answer the first *Quodlibet* provides does not engage in the discussion for yet another reason: it displays a total misunderstanding of the question that the audience submitted. Both manuscripts agree on the phrasing of the question, which reproduces almost literally the title of Olivi's ninth question *De perfectione evangelica* and corresponds to the heart of the debate: "Is the poor use included in the vow of poverty?"⁹⁶ Instead, the answer is given to an almost absurd question, which would have been "whether poor use is *excluded* by the vow." It would have been a higher and more difficult problem, writes the unidentified master, to decide whether someone, by his vow of poverty, is obliged to poor use; instead, one can easily show that, according to *Exiit qui seminat*, the vow of poverty excludes every type of possession, except the simple fact of use that is

⁹² "Responsio fratris Petri Ioannis ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses de suis quaestionibus excerpta," ed. D. Laberge in "Fr. Petri Iohannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285," *AFH* 28 (1935), pp. 130-55, 374-407.

⁹³ *Quodl.* II, q. 5: "Utrum substantia sit id ipsum re quod quantitas," Padova 426, f. 4ra-b

⁹⁴ *Quodl.* II, q. 7: "Utrum relatio sit suum fundamentum realiter," Padova 426, f. 4rb. The answer is parallel to, but not identical with, that of Richard.

⁹⁵ *Quodl.* IV, q. 20: "Utrum habere in communi diminuat de perfectione religionis," Padova 426, f. 14ra: "Nichil ergo circa hoc dico, sentio, determino nisi quod ad literam dicit dicta constitutio."

⁹⁶ Petrus Ioannis Olivi, *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, ed. D. Burr (Florence-Perth 1992).

indispensable to human life.⁹⁷ The misunderstanding is so gross that one may wonder whether it was not a tactical move, to avoid engaging in a thorny discussion.

The polemics of Vital du Four are of a different type. They also happened at a time when Olivi's censure had been temporarily lifted (from 1287 to 1299, no charge was retained against him). Following Arnaud Gaillard's footsteps a decade later, Vital's attacks on many different issues were not grounded in a list of condemned propositions, but on an actual and detailed reading of the controversial texts. Both of his Toulouse *Quodlibeta*, which are preserved in a more elaborate fashion than the earlier Montpellier one, contain such discussions. In *Quodlibet* II, Vital opposes two important and connected theological topics, on the mediating role of superior angels in the transmission of substantial glory, and on the natural superiority of Christ's human soul over the angels.⁹⁸ Olivi treated the first theme in a long disputed question that served as a prologue to his commentary on the Celestial Hierarchy, where he openly took a position contrary to "all modern doctors."⁹⁹ Vital presents this view with a tone of respect, as being "fortified by many reasons and similitudes," and promises to return to the issue (which he never did) to offer a fuller discussion. His third *Quodlibet* contains two more attacks that coincide this time with the censure, objecting to Olivi's attempt to deny the famous Augustinian *rationes seminales* any real productive function in the generation of forms.¹⁰⁰

During this final decade of the thirteenth century, Olivi was not only the subject of attacks. Although the evidence is scarce, he was on his way to becoming an original but also authorized voice in the spectrum of Franciscan theology. This is for instance the way in which the anonymous author of some preparatory notes to a commentary on the first book of the *Sentences* used him, along with Aquinas, Bonaventure, Giles of Rome and some others.¹⁰¹ It is not necessary to restate here how much Peter of Trabibus was indebted to Olivi. This is due in large part to the fact that he attended Olivi's lectures on the *Sentences* in Florence in 1287-89 and made an abundant use of it in his own commentary. The *Quodlibeta* testify that

⁹⁷ *Quodl.* I, q. 24: "Utrum paupertatis votum includat pauperem usum," f. 3ra-b: "<questio> non querit utrum aliquis ex voto paupertatis teneatur ad usum pauperem, que esset questio altior et difficilior, sed querit utrum votum paupertatis per quod excluditur omnis modus proprietatis excludat etiam usum quemcumque pauperem. Ad hoc autem intendit Summus pontifex in declaratione regule beati francisci per hec verba: 'nam cum in rebus temporalibus sit considerare precipuum proprietatem, possessionem, usufructum, ius utendi et simplicem facti usum, ultimo tamquam necessario egeat, licet primi carere possit vita mortalium, nullam prorsus potest esse professio que a se usum necessarie sustentacionis excludat.' Contrarium autem huius ex certa scientia determinantes in scolis seu predicantis sunt excommunicati, nec per aliquem nisi per romanum pontificem possunt absolvi."

⁹⁸ Vital du Four, *Quodl.* II, q. 2, ed. Delorme cit., pp. 45-62, and q. 12, p. 84. The latter question, "Utrum anima Christi et Virginis gloriosae praevalent et magis sint Deo acceptae quam tota alia curia coelestis simul," may also contain a discussion of a lost work by Olivi on the same issue; cf. "Les oeuvres perdues," pp. 370-1.

⁹⁹ Petrus Johannis Olivi, *Quaestio de angelicis influentiis*, ed. F. Delorme, in Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta* (Quaracchi 1934), pp. 363-412.

¹⁰⁰ Vital du Four, *Quodl.* III, qq. 5-6, ed. Delorme cit., pp. 135-62.

¹⁰¹ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Sopp. 123, ff. 71vb-81vb, described in Del Punta and Luna, *Aegidii Romani Opera Omnia, I. Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2* Italia*, pp. 50-69. This manuscript was in the possession of the Florentine Carmelites in the early fifteenth century, but there is no evidence about the origin and religious order of its author.

Trabibus also paid attention to Olivi's later output. In a question on the profit of merchants, in his second *Quodlibet*, he employed both Henry of Ghent's notion that merchants deserve a salary for the utility of their contribution to the common good, and an argument of Olivi's *De contractibus*, written two or three years earlier, on the variety of human opinions on the just price of goods, which requires that it fluctuate within an appropriate range.¹⁰²

The Interest of Being away from Paris

To conclude this survey, the main question raised by the material presented so far should finally be addressed: was there anything specific to these quodlibetal disputes held by Franciscan teachers in provincial *studia*? The answer has to be modest for, as we have seen in the case of the Rigaud-Le Quesnoy series, it is impossible to distinguish at first glance whether a *quodlibet* was disputed in a university setting or elsewhere. Furthermore, these disputes were obviously modelled on the Parisian practice and display many similarities. The main lesson that we can draw from these documents has an historical character: from 1280 to 1300 and beyond, Montpellier, Toulouse and (to a lesser extent) Florence have to be considered important centers on the intellectual map of Europe. The practice of *quodlibeta* and the preservation of these types of disputations in the first place reflect the vitality of the intellectual life in those Franciscan *studia*. Leaving aside the idiosyncratic peculiarities of each author, two structural differences can be identified. In contrast with the situation implied by the Parisian *quodlibeta*, a Franciscan lector did not face university colleagues and their students. The small group of pupils (not more than a dozen) following his classes in the *studium generale* made up the main part of the learned audience that was most likely to raise questions during a *quodlibet*. This is why some of these disputations show strong signs of connection with the teaching delivered throughout the year. In the case of Peter of Trabibus, we are fortunate to possess both the daily lectures on the *Sentences* and the *Quodlibet* disputed probably near the end of the academic year. On two occasions, Trabibus refers to what he had said during the year.¹⁰³ This was not a way to escape a difficulty, but rather the sign that those questions were seeking further explanation on issues already touched upon by the teacher.

The other distinctive element of these disputes derives from the fact that they attracted persons exterior to the convent. Though a university *quodlibet* may have been open to outsiders, it would still retain mainly an academic character. In some cases at least, the types of sessions examined here appear to have been important local events. The reprobation of Umberto Guidi in 1315 offers the most telling expression of this fact. The young bachelor had created a scandal made even more serious since it was public and happened "in front of a multitude of friars and other literate men, seculars, clerics and members of other religious orders" – this

¹⁰² Peter of Trabibus, *Quodl.*, II, q. 20, Firenze, BN Centrale, Conv. Sopp. D. 6. 359, f. 117va: "Utrum licitum sit rem vendere carius quam sit empta."

¹⁰³ Peter of Trabibus, *Quodl.* I, q. 8, Firenze D. 6. 359, f. 108ra: "respondeo dicendum quod sicut fuit dictum hoc anno super secundum Sententiarum, magna est silva opinionum de istis speciebus..."; *Quodl.* I, q. 30, f. 111rb: "sicut dixi hoc anno de donis et virtutibus..."

circumstance being emphasised twice by the provincial chapter.¹⁰⁴ In other words, his extravagant attitude was perceived as damaging to the public image of the convent. The audience is interestingly described as belonging to three categories. In the place of the fellow university masters, a public *quodlibet* would draw lecturers from the other religious houses present in the city. Thus, the competitive aspect of the quodlibetal disputation was not totally lost, although it was reduced to a smaller scale. Members of the secular clergy, whatever their level of education was, would have been attracted by a rare occasion of public debate on theological issues.¹⁰⁵ But the first category mentioned by the chapter is educated lay people.¹⁰⁶ Their attendance would make these public disputations important events of civic life. As Ruedi Imbach has rightly reminded us, the historiography of medieval thought has too easily forgotten its exclusive focus on clerical culture, leaving out of the picture the presence of lay people whose contribution was far from insignificant.¹⁰⁷ These local quodlibetal disputes were some of the few moments in which a lay audience could be directly confronted with scholasticism. Such occasions are probably among those Dante referred to when he recalled his presence *ne le scuole de li religiosi e a le disputationi de li filosofanti*.¹⁰⁸ The time of his first theological and philosophical education (1294-95) coincides with the activity of Peter of Trabibus in Santa Croce. It is quite likely that the young poet attended Trabibus' first *Quodlibet* in the spring of 1295. More adventurously, I have suggested that he may even have raised a question in which he would have expressed the dilemma he was facing because of the dual orientation of his learned endeavours.¹⁰⁹ In the same fashion, a *quodlibet* in Montpellier during the 1290s might have attracted students and masters from the Faculty of Medicine, at a time when Arnau de Vilanova was teaching there.¹¹⁰ In order to recall the amazing density of lay intellectuals active in this area who had a strong interest in theological debate, we should remember that Ramon Lull was also about. More than the University of Paris, which proved quite hostile to them, the mendicant *studia* would have been a friendlier setting for an encounter between people of different cultural backgrounds.

Both of these general characteristics are reflected in Olivi's *Quodlibeta*. The first three, disputed in Montpellier, contain a number of philosophical and theological questions addressing problems that he had dealt with years before. It seems as though he was asked by his students to provide a synthesis or to

¹⁰⁴ Kaeppli and Dondaine, *Acta capitulorum*, p. 197: "dum disputaretur de Quolibet in conspectu multitudinis fratrum, secularium, clericorum et aliorum religiosorum... coram multis sic congregata multitudo fratrum at aliorum litteratorum virorum secularium, clericorum et aliorum religiosorum."

¹⁰⁵ The attendance of large crowds on such occasions, with both mendicant and secular teachers of theology, is amply attested in the 'Quodlibetal revival' of the mid-15th century in Germany and the Low Countries. See Meier, "Les disputes quodlibétiques en dehors des universités," and texts in L. Baudry, ed., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)* (Paris 1950), e.g. pp. 76, 293-4, 388.

¹⁰⁶ I understand "secularis" in contrast to both "clericus" and "religiosus."

¹⁰⁷ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs* (Fribourg-Paris 1996).

¹⁰⁸ *Convivio* II, XII, 7.

¹⁰⁹ Piron, "Le poète et le théologien." The question asks "utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime" (edited at the end of the paper).

¹¹⁰ A full study of Arnau's relation to Olivi is still lacking, but it is beyond doubt that they came in contact during this period.

complement these earlier writings.¹¹¹ The most original developments are some sets of questions, described as *quaestiones textuales*, that address exegetical problems from the Old Testament. This type of question, especially when dealing with the ambiguous moral attitudes of biblical characters, sometimes appears in quodlibetal disputations,¹¹² but never as insistently as in Olivi. This reflects the fact that his teaching activities, at the time, focused mostly on biblical commentaries. Three of these questions appear in the first *Quodlibet*, and eight of them make up half of the second *Quodlibet*. A further collection of eleven such questions had a separate circulation. Francesc Eiximenis had a copy in his personal library, and another one was present in Candia.¹¹³ Only one of these questions is preserved in manuscript, in a codex copied for Bernardino of Siena.¹¹⁴ Fortunately, Lazaro Soardi chose to publish the whole lot immediately after the five *Quodlibeta*. The probability is fairly high that this series was conceived as another quodlibetal session, entirely devoted to such problems. This happened, in all likelihood, during the same academic year (1291-92) as the third *Quodlibet*, which is, in turn, totally devoid of such topics. In a negative way, the Narbonne collections confirm this correlation between the students' interests or the teacher's agenda and the themes touched on during the *Quodlibeta*. Not only do the biblical problems disappear, but metaphysical questioning is forgotten as well. In this "custodial school," providing a lower level of education, the focus is exclusively on practical issues.

Therefore, their main interest lies more in the social context that we can perceive through the themes proposed to the lector. Questions connected with trade and finance play an important part. Some were already raised in Montpellier. The recurrence of such questions must have been the initial stimulation that led Olivi to compose, in 1293, a more systematic treatise on these matters, where his previous quodlibetal questions are put to use and are quoted explicitly twice; in turn, a later *Quodlibet* refers to the treatise *De contractibus*. Despite the difference in literary genre, the Franciscan teacher was in both cases answering a social demand to provide guidance for consciences in cases related to commercial and financial activities. This field, in which Olivi's answers were especially successful, did not exhaust the curiosity, or sometimes the anxiety, of his audience. The questions submitted also frequently dealt with themes related to warfare, oaths, secrets and lies, sexuality or observing the Sunday rest. On three occasions, the case of entering religious life despite a promise to marry was placed under discussion. The number of problems foreign to Franciscan life indicates that the audience included people from outside the convent. Most of them were probably clergymen, as one can see via the frequency of themes concerning the practice of priestly functions, such as the holding of prebends and the possession of ecclesiastical goods, confession, baptism, the celebration of Mass, or administering the Eucharist.¹¹⁵

¹¹¹ For instance, Olivi's *Quodl.* I, qq. 6-7, return to the privation of free will dealt with in *Summa* II, q. 59. *Quodl.* III, q. 2, again asks if the relation adds anything *realiter differens* to its terms.

¹¹² For instance, in Gerard of Abbeville, *Quodl.* XVII, qq. 3-5.

¹¹³ D. Williman, *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon*, vol. I. 2. *Inventaires de prélats et de clercs non français* (Paris 1980) p. 297, who does not identify the item described as "De textualibus disputationibus." Hofmann, "La biblioteca," p. 348, no 197: "Item liber de textualibus questionibus sacre scripture sine tabulis. Incipit: De textualibus."

¹¹⁴ Defraia, in Olivi, *Quodlibeta*, p. 16*.

¹¹⁵ A confirmation of this is provided by the fact that Olivi wrote, probably in those years, a treatise *De missa*, especially intended for "the instruction of the simple priests." See S. Recchia, "Opera

Nevertheless, some questions suggest the attendance of lay people who may even have taken the opportunity to ask the theologian publicly for advice. On at least in one occasion, it can be shown that a question was directly connected to a local political issue. In July 1294, the Consuls of Narbonne decided that the weights and measures used within the city should henceforth be controlled against their own standard. Then, at Olivi's fifth *Quodlibet*, which may have taken place within months after this decision, someone asked "whether one sins mortally if he uses weights and measures introduced in the whole city, not by the superior but by the plebeians."¹¹⁶ Olivi's brief answer may seem disappointing at first sight, since he does not engage directly in the political discussion. But the principle he states – there can be no fraud if the change of measures is made public and if everyone uses them honestly – entails an approbation of the consular policies. No matter which authority enforces it, civil justice requires the use of common standards. More generally, in those years, the consuls actively intervened in different fields of civil management, which both the archbishop and the viscount had deserted. The basic presuppositions of Olivi's economic writings followed the same trend, assuming that civil communities have the power and duty to set their own rules of civil justice.¹¹⁷ This short quodlibetal question, with its very limited doctrinal importance, epitomizes more clearly than any other document the significance of such *quodlibeta*. In a mid-sized town where the mendicant convents were the main sources of intellectual discussion, the lectors were invested with some sort of moral responsibility towards the urban community in which they lived. When, by chance, this duty fell upon one of the most acute minds of his time, the situation could result in an unusually rich social reflection.

'sancti' Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro," *AFH* 91 (1998), p. 476, and Piron, "Les œuvres perdues," p. 394.

¹¹⁶ Peter John Olivi, *Quodl.* V, q. 12, ed. Defraia cit., p. 326: "An scienter utens corruptis ponderibus vel mensuris, non per superiorem, sed per plebeios in tota urbe communiter introductis, peccet mortaliter."

¹¹⁷ For a more detailed discussion of this, see my paper, "Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine," in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astese ad Angelo da Chivasso*, B. Molina and G. Scarcia, eds. (Asti 2001), pp. 103-43.

XIII

Les *studia* franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275-1335)*

(septembre-octobre 2009)

Tout au long du XIV^e siècle, de Clément V à Grégoire XI (1305-1378), se sont succédé des papes originaires d'Aquitaine installés en Provence, pour employer les noms de ces deux provinces de l'ordre des frères Mineurs qui englobent approximativement tous les pays de langue d'Oc. Durant cette période, ces régions ont fourni une très grande proportion du personnel administratif, politique et intellectuel de la Curie pontificale. Les Franciscains locaux y ont largement eu leur part. Une foule d'évêques et de cardinaux sont issus de leurs rangs. Pendant près de la moitié de la période du séjour des papes à Avignon, de 1328 à 1359, la direction de l'ordre a également été entre leurs mains. Ces frères avaient été formés et avaient souvent enseigné dans les écoles de l'ordre. En réalité, dès le dernier tiers du XIII^e siècle, les *studia* de Toulouse et plus encore de Montpellier connaissent une activité importante, ce que l'on peut prendre comme l'indice d'une tendance plus générale : la montée en puissance de ces régions dans les élites intellectuelles et ecclésiastiques a précédé d'environ une génération le moment de leur domination sur la chrétienté latine. L'angle d'observation choisi permet de donner un bon indicateur de cette promotion. Si l'on considère la liste des grands théologiens de l'ordre dressée par Barthélemy de Pise vers 1385, le constat est saisissant. Alors que les frères mineurs des pays d'Oc sont presque totalement absents au XIII^e siècle, ils fournissent le contingent le plus important des maîtres franciscains au XIV^e siècle¹.

* [A paraître dans dans William J. Courtenay, Kent Emery Jr (éds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal Curia.*] Cet article a bénéficié, comme souvent, de nombreuses discussions avec Chris Schabel et Bill Duba. Je remercie également William Courtenay et Patrick Nold de leurs observations.

¹ BARTHOLOMEUS DE PISA, *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, Quaracchi, 1906, t. 1, 336-339. L'absence totale de frères allemands est un autre aspect frappant de ce tableau. Parmi les frères d'Oc, au XIII^e siècle, le seul nom mentionné est celui de Pierre de Jean Olivi. Au XIV^e, il s'agit d'un Provençal (François de Meyronnes), un Languedocien (Pasteur de Serrescudier), un Gascon (Vital du Four) et six Quercynois (Bertrand de la Tour, Pierre Auriol,

QUESTIONS SCOLASTIQUES

	XIII ^e siècle	XIV ^e siècle
Angleterre	8	5
Italie	7	6
France (langue d’Oïl)	5	0
Pays d’Oc	1	9
Espagne et Portugal	2	0

Les Franciscains du Midi n’ont pas eu un annaliste comparable à Bernard Gui, qui a compilé les actes des chapitres provinciaux dominicains en notant soigneusement les données nominatives concernant les mouvements d’étudiants et d’enseignants dans les couvents de la province². Pour les frères Mineurs, ce n’est que par accident que l’on peut connaître ou reconstituer les assignations de tel lecteur dans tel *studium*. Les quelques rares textes normatifs subsistants ne suffisent pas à brosser un tableau précis de l’activité de ces écoles³. Pour obtenir une image plus fine, il est nécessaire de prendre en compte la production écrite issue de l’enseignement donné dans les *studia*. Une telle approche est d’autant plus nécessaire qu’il s’agit d’institutions de faible taille dont la physionomie peut varier fortement selon les personnes qui y enseignent.

Il s’agira donc de suivre sur ce terrain la leçon de méthode administrée par William Courtenay dans ses différents travaux⁴. Il n’est plus possible de se contenter d’une description externe des institutions, en supposant que les dispositions normatives étaient plus ou moins appliquées. La tâche de l’historien est plutôt de reconstituer l’activité intellectuelle et sociale d’une institution à partir des bribes d’information disponibles qui permettent de suivre les carrières des individus qui la composent, y compris les traces écrites de leurs différents travaux. Cette restitution fine des milieux intellectuels est également essentielle pour aborder les œuvres savantes. La nature intrinsèquement antagonique de la scolastique médiévale impose en effet de lire les travaux d’un enseignant à la lumière de ses interactions avec ses contemporains : maîtres et élèves, adversaires et interlocuteurs, autorités universitaires et ecclésiastiques. La meilleure façon de

Guiral Ot, Élie de Nabinal, Fortanier Vassal et Guillaume Farinier). La provenance des maîtres dominicains suit la même pente, bien que les frères d’Oc y aient été plus nombreux au XIII^e siècle, cf. W. J. COURTENAY, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century*, Cambridge, 1999, 113.

² C. DOUAIS, *Les frères prêcheurs en Gascogne au XIII^e et XIV^e siècle*, Paris-Auch, 1894. La tâche fut poursuivie, selon le même plan, jusqu’en 1342. La liste des enseignants avait été auparavant publiée dans C. DOUAIS, *Essai sur l’organisation des études dans l’ordre des Frères Prêcheurs aux XIII^e et XIV^e siècle (1216-1342)*, Toulouse, 1882.

³ Pour une vue d’ensemble, voir B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden, 2000. Sur la région considérée, S. MARTINAUD, « Le réseau des *studia* mendiants dans le Midi (XIII^e-XIV^e siècle), in *Église et culture en France méridionale (XII^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, (Cahiers de Fanjeaux, 35), 2000, 93-126, qui réussit l’exploit de dresser un tableau d’ensemble des écoles des Mendiants sans mentionner le nom d’un seul enseignant.

⁴ W. J. COURTENAY, *Schools and scholars in Fourteenth-century England*, Princeton, 1987; ID., *Parisian Scholars* (cité n. 1); ID., *Ockham and ockhamism : studies in the dissemination and impact of his thought*, Leiden, 2008.

parvenir à une telle reconstitution des contextes consiste à suivre une cohorte d'intellectuels à travers toutes leurs activités et les institutions qu'ils fréquentent. Les données sont ici trop fragmentaires pour que l'on puisse parler d'une véritable prosopographie, mais il ne serait pas absurde de tenter l'expérience à l'échelle de l'ensemble des ordres Mendiants d'une région.

Ces préoccupations dictent le plan du présent article. Dans un premier temps, on cherchera à établir la succession des enseignants actifs dans les *studia* généraux des deux provinces concernées, à Montpellier et Toulouse. L'approche du cas languedocien sera dominée par les affrontements qui ont traversé les milieux considérés. Pour l'Aquitaine, c'est au contraire la continuité apparemment sans heurts d'une filière de production d'élites universitaires et ecclésiastiques qui sera examinée. Ce double parcours permettra de faire apparaître, dans une troisième partie, quelques particularités de l'enseignement et de la production savante dans les *studia* franciscains méridionaux.

1. *Les écoles languedociennes*

Peu après la condamnation au bûcher de quatre frères Spirituels à Marseille, au mois de mai 1318, Raymond de Fronsac⁵, procureur de l'Ordre auprès de la curie compila un recueil d'actes liés à la répression de ces groupes dont on ne conserve que la dédicace à Jean XXII et la table des matières, suivie d'une dizaine de documents. Parmi les pièces perdues figurait une lettre datée de 1285, rédigée par le ministre provincial Arnaud de Roquefeuil et signée par trente-cinq frères, qui dénonçait Pierre de Jean Olivi comme le meneur d'une « secte superstitieuse », coupable d'introduire des divisions dans la province⁶. Ce qui avait alors pris les dimensions d'un affrontement entre fractions rivales avait pour origine un conflit entre deux enseignants du *studium* de Montpellier déjà vieux d'une dizaine d'années⁷. Un autre document signalé par Raymond de Fronsac indique que l'opposant avait pour nom Arnaud Gaillard. L'hostilité mutuelle était sans doute d'autant plus forte que les adversaires présentaient des profils très voisins, chacun cherchant à sa façon à se situer dans le nouveau paysage intellectuel créé par la réception des œuvres naturelles d'Aristote et la publication de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Leur première confrontation remonte sans doute à l'époque de leurs études au couvent parisien où Olivi résida dans les années 1266-

⁵ Raymond de Fronsac pourrait lui-même rentrer dans le cadre de cette étude. Étudiant à Paris en 1303, il a probablement été formé auparavant à Bordeaux et Toulouse et a dû enseigner quelque temps dans des *studia* d'Aquitaine avant d'occuper la fonction de procureur, où sa trace apparaît en 1310.

⁶ F. EHRLE, « Des Ordensprocurator Raymund von Fronsac Actensammlung zur Geschichte der Spirituellen », in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), 14 : « consilium fratrem Ar. de Rochafolio, tunc ministri provincia Provincie et XXXV fratrum minorum de provincia eadem, in quo concorditer asserunt illi fratres et fratrem Petrus Jo. esse caput superstitiose secte et divisionis plurium errorum in eadem provincia. Et incipit Anno domini M^oCCLXXXV^o ».

⁷ Pour un récit détaillé de ce conflit, voir S. PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », in *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Age*, 118/2 (2006), 313-373. Sur le fond des débats, voir toujours les analyses de D. BURR, « The Persecution of Peter Olivi », in *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, t. 66/5, 1976.

1273⁸. Des traces d'une première dispute philosophique (sur la successivité de l'*aevum*) apparaissent dans des textes antérieurs à 1277, mais le conflit devait déjà porter sur un nombre plus vaste de sujets. De ce fait, on peut penser qu'Arnaud a été à l'initiative de la réprimande subie par Pierre, lors d'une visite de la province par le ministre général Jérôme d'Ascoli à l'automne 1277. Au cours des années suivantes, une formule employée dans une question sur la connaissance angélique révèle qu'Olivi enseignait au *studium* de Narbonne⁹ ; comme on le verra plus loin, à partir de l'automne 1279, il fut chargé d'un enseignement biblique à Montpellier. Si les œuvres produites à cette date présentent un ton moins polémique, c'est sans doute qu'Arnaud Gaillard était alors bachelier à Paris ; les sermons universitaires qui lui sont attribués signalent qu'il avait assurément atteint ce stade¹⁰. Il fit, peut-être au cours de l'année 1281-1282, un retour fracassant en Languedoc. À l'occasion d'une question disputée au *studium* de Montpellier, il prit le contre-pied de la neuvième des *Quaestiones de perfectione evangelica* en contestant l'idée que le vœu franciscain obligerait à un « usage pauvre », selon la notion forgée par Olivi dans ce texte datant de 1279. Ce dernier répliqua par un nouveau traité sur le même sujet¹¹. En retour, Arnaud dénonça à ses supérieurs l'obstination de son rival, suscitant de la sorte, lors du chapitre général de Strasbourg de 1282, une déclaration (perdue) du ministre général sur la question et l'ouverture d'une enquête sur des « opinions suspectes » défendues dans la province qui conduisit les deux adversaires à se dénoncer mutuellement sur de multiples sujets. Dans l'*Impugnatio* des thèses de son adversaire, Olivi fait porter la critique sur plusieurs questions disputées dont il avait une copie sous les yeux ; il vise également, dans les derniers articles, des opinions qui lui avaient été rapportées par des auditeurs des cours d'Arnaud ou provenant d'une détermination à laquelle il avait lui-même assisté¹². On en déduit que les deux adversaires se partageaient les étudiants d'un

⁸ Sur ses études parisiennes, voir S. PIRON, « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006) 251-309.

⁹ PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, Quaracchi, 1922-1926 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 4-6), t. 1, p. 633 : « Preterea, esto quod angelus existens in caelo velit me videre ad locum Narbone et ipse hoc nescit, tunc non poterit me videre, nisi prius applicet species ad locum Narbone ; et cum ipse nesciat plus me ibi esse quam Parisius vel Romae aut quam in quocunque alio loco, ergo nesciat ad quem locum debeat species applicare ; ex quo poterit frequenter contingere quod primo applicabit species ad omnia alia loca quam ad locum Narbone in quo ego sum ». L'usage de l'indicatif dans la dernière phrase citée (*in quo ego sum*) permet de penser que l'exemple choisi n'est pas hypothétique mais correspond bien à la situation géographique de l'auteur du texte.

¹⁰ Oxford, Merton College Library, Ms. 237, f. 35r : Sermo de die Cineri fratris Arnaldi Galiard, *Auditu auris audiui te nunc* (Job 42, 5), prothème *Iudicium patris audite filii* (Eccli. 3, 2). Oxford, Merton, 237, f. 66va-67v et Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 10698, f. 64va : Sermo ad vincula beati Petri fratris Arnaldi Galiardi, *Dirupisti vincula mea* (Ps. 115, 17), prothème : *Aperte sunt aures eius* (Mc 7, 35).

¹¹ PETRUS IOANNIS OLIVI, *De usu paupere. The Quæstio and the Tractatus*, D. BURR ed., Firenze, 1992. Par une prudence excessive, D. Burr n'identifie par l'adversaire à Arnaud Gaillard. Le traité est motivé par la prise de position de frères « qui audent publice astruere et dogmatizare et in scholis suis sollempniter determinare quod usus pauper seu moderatus nullo modo cadit sub professione et voto regule nostre », 89. En dépit de l'usage du pluriel, il ne s'agit que d'une seule personne dont les arguments sont présentés *ibid.*, 129-131. Le traité n'a pas d'autre élément de datation ferme que des termes assurés, entre l'automne 1279 et le printemps 1282.

¹² PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Impugnatio XXXVIII articulorum*, dans PETRUS IOANNES PROVENZALIS, *Quodlibeta* [L. Soardi, Venise, 1505], f. 49ra-va : « Per fide digniores et subtiliores auditorum suorum intellexi quod in scholis determinavit et forte postmodum scripsit » (art. 27) ; « Dixit

même *studium*, qui ne peut être que celui de Montpellier ; Arnaud devait y être chargé de l'enseignement sententiaire tandis que Pierre était lecteur biblique. À la suite de ces dénonciations, seuls les détails de la censure subie par Olivi au printemps 1283 sont connus, mais il est possible que son rival ait également été suspendu d'enseignement. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas être revenu à Paris pour accéder à la maîtrise comme il était attendu qu'il le fasse au cours des années suivantes.

À l'exception du ministre provincial, Arnaud de Roquefeuil, on ne connaît pas les noms des partisans d'Arnaud Gaillard, pas même celui d'un autre enseignant, de moindre science et autorité, dont quatre questions furent également prises à partie dans l'*Impugnatio*¹³. Sur le bord opposé, le cas le plus intéressant est celui de « frère R » à qui Olivi répondit en mai 1283, pour donner les explications demandées au sujet des accusations portées contre lui¹⁴. L'édition vénitienne de 1505 reproduit un manuscrit qui comportait la version originelle de la lettre dans laquelle le destinataire est présenté comme « R. de Camliaco », ce qui peut correspondre à une déformation du nom de Raymond de Gignac, franciscain marseillais qui fut peu après ministre provincial d'Aragon (1287-1292) et qui était peut-être, en 1283, lecteur dans un couvent provençal¹⁵. Le seul témoin manuscrit conservé de la lettre transmet une version éditée par Olivi vers 1295, à l'occasion de la mise au propre de ses œuvres complètes¹⁶. Parmi les modifications introduites, le nom du correspondant est réduit à une simple initiale. Une rubrique compense cette perte en présentant le document comme une *Littera quam misit Parisius rescribendo fratri R.o Gaufridi et sociis eius, nondum generali ministro*. Après son élection comme ministre général en 1289, Raymond Geoffroy obtint la maîtrise en théologie, à la demande du roi Philippe le Bel, à l'occasion du chapitre général tenu à Paris en 1292. La collation du grade de maître sur requête pontificale allait se banaliser au cours du XIV^e siècle, on en verra plus loin de nombreux exemples ; cette procédure, encore exceptionnelle à la fin du XIII^e siècle, réclamait que l'impétrant ait atteint le grade de bachelier formé après avoir donné une lecture des quatre livres des *Sentences* à Paris¹⁷. Un catalogue des

etiam, prout per eosdem intellexi » (art. 28) ; « Determinavit etiam me presente quod magistri moderni volunt quod possit dubitare Deum esse, etiam veraciter, cogitando quid est Deus, dicens quod magistri moderni non consentiunt vie Anselmi » (art. 29).

¹³ *Impugnatio*, f. 53ra : « Post premissa attendendum est ad articulos aliorum, praetermissis nominibus locorum de quibus sunt extracti, tum quia illorum quorum non sunt tante scientiae vel auctoritatis ut hoc facere oporteat, tum quia de paucis locis sunt excerpti. Unde fere de quattuor questionibus omnes articuli unius istorum sunt extracti. »

¹⁴ PETRUS IOANNIS OLIVI, « Epistola ad fratrem R. », éd. C. KILMER, E. MARMURSZTEJN, S. PIRON, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998) 33-64.

¹⁵ La nomination d'un Marseillais en Aragon à cette époque est probablement liée à la captivité de Charles d'Anjou puis de ses fils, qui prirent sa place comme otages en 1288. Raymond Geoffroi dit avoir assisté à un chapitre provincial lors duquel les trois frères firent une apparition, Louis prenant la parole pour s'adresser au chapitre, *Processus Canonizationis et Legendae variae sancti Ludovici O.F.M. episcopi tolosani*, Quaracchi, 1941 (Analecta franciscana, 7), 66.

¹⁶ Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 774, f. 94r. Cette rubrique ne provient pas des tables dressées lors de l'édition, dans laquelle l'auteur s'exprime à la première personne, cf. S. PIRON, « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », in *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998) 359-361.

¹⁷ C'est le cas de Jean de Murro, bachelier en 1283, en faveur de qui Nicolas IV demanda au chancelier que la maîtrise lui soit conférée, H. DENIFLE, E. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. 2, 22 (1er déc. 1288). Jean était sans doute le candidat que

ministres généraux franciscains, apparemment bien informé sur ce point, signale que Raymond Geoffroy était dans cette situation lors de son élection¹⁸. Auparavant, son activité de lecteur au couvent de Marseille est attestée en mai 1277 ; il a peut-être été brièvement ministre provincial en 1280¹⁹. Sa présence en Provence n'est pas documentée entre une rencontre avec le jeune Louis d'Anjou au cours de l'année 1282 et un acte daté de septembre 1286²⁰. Il aurait donc pu être présent à Paris pendant cet intervalle comme le suggère la rubrique ajoutée en tête de la lettre²¹. La difficulté viendrait alors de son absence de la commission des sept maîtres et bacheliers franciscains qui émirent un document, quelques jours à peine après qu'Olivi ait envoyé la « Lettre à frère R. », censurant quelques unes des propositions dénoncées par Arnaud Gaillard. Au premier abord, on est tenté de penser que la commission englobait tous les gradués alors présents au couvent parisien. Il est cependant possible d'envisager une hypothèse plus complexe et néanmoins plausible, en acceptant comme prémisse que Raymond Geoffroy ait été envoyé comme bachelier à Paris dans l'année 1282-1283. Lorsque le ministre général transmet le dossier de dénonciation aux théologiens du couvent parisien, son premier mouvement aurait pu être de demander, à titre privé, des explications à l'accusé, qui était l'un de ses proches. Recevant sa réponse, il aurait pu décider de ne pas s'associer à la lettre de censure produite par ses confrères du *studium* parisien. Plusieurs aspects de la « Lettre à frère R. » s'accorderaient bien avec cette hypothèse. Le fait qu'Olivi ait besoin de raconter les événements survenus à Montpellier au cours des mois précédents peut signifier que son interlocuteur ne résidait pas dans la province. Son choix d'illustrer principalement ses positions par des écrits antérieurs à 1279, en évitant de mentionner les travaux les plus récents, peut être dicté par la volonté de faire référence à des textes dont il savait que son destinataire les connaissait. Bien que l'hypothèse soit recevable, la mention du nom « de Camliaco » fait toutefois pencher la balance en faveur de Raymond de Gignac. Outre ces deux noms, l'ampleur du groupe des partisans d'Olivi peut se mesurer à la diffusion manuscrite précoce des textes, dont les confiscations opérées en 1282-1283 ont permis de conserver quelques exemplaires précieux. Il faut en particulier signaler le cod. Borghese 358, composé au plus tôt vers 1279, dont une première

Nicolas IV voulait placer à la tête de l'ordre en 1289, Raymond Geoffroy étant soutenu par Charles II d'Anjou. Jean devint ministre général en 1296, lorsque Raymond Geoffroi fut déposé par Boniface VIII.

¹⁸ F. DELORME, « Generalium ministrorum ordinis fratrum minorum catalogi duo inediti », in *Archivum Franciscanum Historicum* 2 (1909) 440 : « Hic, quando fuit assumptus, erat bachallarius in theologia, fecitque se magistrari post susceptum officium Parisius, non quidem absque nota et grandi admiratione ». Ce catalogue se distingue par la qualité de son information concernant les titres universitaires des ministres.

¹⁹ Un unique document, transmis par une copie du XVII^e siècle, signale cette année-là un ministre provincial nommé Raymond, P. PÉANO, « Ministres provinciaux de Provence et Spirituels », in *Franciscains d'Oc. Les Spirituels, ca. 1280-1324* (Cahiers de Fanjeaux, 10), Toulouse, 1975, 45. Il serait conforme à d'autres carrières que Raymond Geoffroy ait occupé brièvement cette fonction avant d'être envoyé comme bachelier à Paris.

²⁰ P. PÉANO, « Raymond Geoffroy. Ministre général et défenseur des Spirituels », in *Picenum Seraphicum* 11 (1974) 194.

²¹ J'ai trop rapidement écarté cette hypothèse dans l'introduction à PETRUS IOANNIS OLIVI. « Epistola ad fratrem R. », *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998) 35.

strate d'annotations montre l'usage qu'en avait déjà fait, pour ses propres cours, un autre enseignant probablement actif dans la province²².

Les principales caractéristiques du courant qui se structure autour d'Olivi et Raymond Geoffroy le situent dans la lignée d'Hugues de Digne qui fut la grande figure intellectuelle de la province dans les décennies précédentes²³, avec un intérêt marqué pour Joachim de Fiore – dont Raymond Geoffroy possédait un exemplaire de la *Concordia*²⁴ – et une conception exigeante de la pauvreté franciscaine. Dans le même temps, et de façon paradoxale si l'on pense à l'image habituellement donnée des Spirituels, ce groupe a joué un rôle moteur dans le renouvellement des cadres du débat théologique. Le seul enseignant de la province que mentionne Olivi dans ses écrits est le vieux Raymond Barral. Maître des novices à Béziers vers 1260, il avait été, avant d'entrer dans l'ordre, étudiant à Paris en 1219 et racontait aux jeunes franciscains sa rencontre avec saint Dominique à cette date²⁵. L'absence de tout gradué parisien originaire de Languedoc ou de Provence avant les années 1280 doit être soulignée. Ce fait signifie que le débat entre Arnaud Gaillard et Olivi a été l'occasion de renouveler les références intellectuelles dans l'ensemble de la province. Par la suite, la polémique entre les deux courants rivaux s'est presque uniquement focalisée sur la question de la pauvreté, mais elle impliquait encore une série de positions ecclésiologiques et de choix philosophiques. L'intensité des enjeux politiques du débat sur l'usage pauvre a ainsi pu contribuer à rendre accessibles aux étudiants du *studium generale*, futurs enseignants des *studia* de la région, les débats intellectuels parisiens les plus récents.

C'est par Ubertain de Casale que l'on connaît les assignations suivantes d'Olivi : Matthieu d'Aquasparta le nomma à Florence en 1287, puis Raymond Geoffroy le fit revenir à Montpellier en 1289. On voit ainsi que les décisions d'affectation dans les *studia generalia* étaient prises par les ministres généraux, au même titre que les nominations au *studium* parisien. En dépit de tels soutiens à la tête de l'ordre, la situation n'était pas aussi favorable sur le terrain. À la demande des autorités provinciales, lors du chapitre parisien de 1292, Olivi dut venir présenter des explications sur la doctrine de l'usage pauvre, tandis qu'une enquête était diligentée dans la province contre un groupe de frères que l'on peut identifier comme ses partisans. C'est sans doute lors de ce chapitre que fut décidé son transfert au couvent de Narbonne. Plusieurs indices témoignent de sa présence dans cette ville au cours des années suivantes²⁶. Il est possible que Vital du Four ait été nommé au même moment, ou quelques années plus tard, au *studium* de Montpellier.

²² « Censures et condamnation » (cité note 7), 336-337.

²³ En dernier lieu, voir M. BORIOSI, « Cultures franciscaines en Provence angevine (v. 1250-v. 1300) », in *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin du XVe siècle)*, M.-M. DE CEVINS et J.-M. MATZ dir., Rome, 2005, 231-252.

²⁴ Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 4861, offert par Guillaume de Porcelet, seigneur de Fos. Voir F. TRONCARELLI, *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Bari, 2006, 247-250.

²⁵ É. GRIFFE, « Un chanoine de Carcassonne, ami de saint Dominique », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 78 (1977) 54-57. L'épisode, rapporté par Olivi dans son commentaire sur Luc, est présenté et discuté par M.-H. VICAIRE, *Dominique et ses prêcheurs*, Fribourg, 1977, 237-248.

²⁶ Voir S. PIRON, « Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris (1280-1300) », in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, 2006, 415-416.

Originaire de Bazas, Vital a vraisemblablement étudié à Bordeaux et Toulouse avant de suivre un premier cycle de cours à Paris comme auditeur – ce que l'on peut appeler, avec William Courtenay, la « préparation au lectorat »²⁷. Comme Gaillard ou Olivi avant lui, il en revint donc sans avoir obtenu le moindre grade, contrairement à une opinion aussi tenace qu'infondée qui voudrait qu'il ait alors atteint la maîtrise²⁸. Le cours sur le quatrième livre des *Sentences* qu'il donna à Montpellier en 1295-1296 consistait en une reprise du commentaire de Jacques du Quesnoy qu'il avait pris en note à Paris²⁹. On ne peut pas en déduire qu'il avait commenté sur place chacun des quatre livres des *Sentences*, dans l'ordre, à partir de l'année 1292-1293³⁰. Il était déjà plus commun de commenter le quatrième livre après le premier et avant les deuxième et troisième³¹. L'exemple contemporain de Pierre de Trabibus à Florence montre en outre que, dans un *studium generale* franciscain, une année suffisait à traiter deux livres³². La régence parisienne de Jacques du Quesnoy, elle-même mal connue, n'offre pas de points d'appui assurés³³. C'est plutôt l'usage précoce que Vital fit de textes d'Olivi recueillis sur place – aussi bien pour s'en approprier certains que pour en critiquer d'autres – qui incite à fixer assez tôt son arrivée en Languedoc³⁴. Son assignation à Montpellier

²⁷ W. J. COURTENAY, « The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century », in *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, P. BILLER and B. ROBSON eds., Woodbridge, 1999, 77-92.

²⁸ Sur la carrière de Vital, voir H. DEDIEU, « Les ministres provinciaux d'Aquitaine, des origines à la division de l'ordre », in *Archivum Franciscanum Historicum* 76 (1983), 178-180 et S. PIRON, « Franciscan Quodlibeta », 407-409.

²⁹ La fameuse note initiale de Vaticano, B.A.V., Vat. lat. 1095, signalée initialement par C.V. LANGLOIS, « Vidal du Four, frère mineur », in *Histoire littéraire de la France*, 36 (1927) 295, a été ajoutée par une main du XIV^e siècle, à une date où Vital était devenu cardinal : « Iste quartus sententiarum fuit recollectus Parisius per magistrum fratrem Vitalem de Furno, qui postea fuit cardinalis, sub magistro fratre Iacobo de Carceto. Et postea per eundem fratrem Vitalem fuit lectus in monte pessulano, tempore quo frater Iacobus de Fabriano ibi erat studens, quem frater Iohannes de Fonte recollegit sub eodem fratre Vitale ». L'explicit, de la main du copiste du manuscrit, ne lui attribue pas le titre de maître : « Et hec de reportationibus super quarto Sententiarum post Fr. Vitalem de Furno de provincia Aquitanie lectorem Montipessulani, anno Domini MCCLXXXV quoad principium et VI quoad terminum dicta sufficiant », *Ibid.*, 296.

³⁰ F. DELORME, « L'œuvre scolastique de Maître Vital du Four d'après le ms. 95 de Todi », in *La France franciscaine*, 9 (1926), 448-449, et dans VITALIS DE FURNO, *Quodlibeta tria*, Roma, 1947, XXIII, XXIX-XXX.

³¹ E. PANELLA, *Il De subiecto theologiae (1297-1299) di Remigio dei Girolami O.P.*, Milano, 1982, p. 10, n. 1, note que Remigio qualifiait cet ordre d'« ancienne coutume ». Le même ordre est suivi à Paris au début du XIV^e siècle, cf. W. J. COURTENAY, « Pastor de Serrescuderio (d. 1356) and MS Saint-Omer 239 », in *AHDLMA* 63 (1996) 328.

³² Voir en dernier lieu, S. PIRON, « Le poète et le théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », in J. BIARD, F. MARIANI ZIANI ed., *Ut philosophia poesit. Questions philosophiques dans l'écriture de Dante, Pétrarque, Boccaccio*, Paris, 2008, 73-112 (initialement paru in *Picenum Seraphicum* 19 (2000) 87-134).

³³ L'enseignement parisien de Jacques n'est connu que par des opinions, rapportées par d'autres auteurs, que signale V. DOUCET, « Les neuf Quodlibets de Raymond Rigauld d'après le ms Padoue Anton. 426 », *France Franciscaine* 19 (1936), 226-239.

³⁴ Outre les abréviations de questions d'Olivi réalisées par Vital dans le cod. Todi 95, A. MAIER, « Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947) 223-228 repris in EAD., *Ausgehendes Mittelalters. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jhs*, Roma, 1967, 2, 210-213, montre que Vital a repris de nombreux passages d'Olivi dans son *De rerum principio*. S. DUMONT, « Giles of Rome and the *De rerum principio* Attributed to Vital du Four », *Archivum franciscanum historicum*, 77 (1974) 81-109 relève les emprunts à Gilles de Rome, et notamment à son

avait certainement pour objectif de faire reculer une influence jugée dangereuse dans le principal centre d'études de la province. Il s'acquitta de sa mission en relançant la polémique contre les écrits de son prédécesseur à Montpellier sur un thème censuré en 1283, concernant l'association de l'âme intellectuelle au corps par l'intermédiaire de l'âme sensitive. Ayant pris connaissance de ce texte, Olivi lui répliqua vivement, au moment de préparer l'édition finale de ses œuvres, en employant des formules cinglantes à l'encontre d'un adversaire jugé peu aguerrri³⁵.

Outre ces deux polémistes, il faut également mentionner un troisième enseignant montpelliérain, au profil moins marqué. Dans un article de 1966, Aquilin Emmen a attiré l'attention sur un franciscain cévenol totalement oublié, Jean Michel (*Johannes Michaelis*), dont on sait seulement qu'il relevait de la custodie d'Alès³⁶. On conserve de lui un commentaire sur le troisième livre des *Sentences*, dont un passage contenant une allusion au décès de Nicolas IV permet de le dater du printemps 1292, et plusieurs travaux exégétiques dont on reparlera plus loin. L'un d'entre eux, un commentaire sur les Macchabées, a dû être composé durant l'année 1293³⁷. Son œuvre la plus diffusée est un traité sur les vices et les vertus intitulé *De quadraginta duabus mansionibus filiorum Israel*, transmis par au moins une vingtaine de manuscrits³⁸. Il n'est pas possible de le confondre, comme le fait Pierre Péano, avec un *Petrus Michaelis* mentionné dans l'enquête de canonisation de Delphine de Puimichel. En 1363, le gardien du couvent d'Apt se fit l'écho d'une visite que ce frère Pierre, « grand clerc en Écriture sainte et réputé dans l'ordre », avait fait à Delphine. Cette visite est datée d'avant la grande peste de 1348, mais elle eut certainement lieu après l'installation définitive de la comtesse d'Ariano à Apt en 1343. Cette date est beaucoup trop tardive pour autoriser l'identification des deux Michel. En outre, l'erreur sur le prénom (Pierre au lieu de Jean) de la part d'un témoin direct est fort peu plausible³⁹.

Quodlibet V, daté de 1290, mais sans connaître les identifications d'Anneliese Maier. Le dernier point sur ce texte est fait par A. VOS, *The Philosophy of Duns Scotus*, Edinburgh, 2006, 107-110, qui pense encore à une régence de Vital à Paris en 1292-1295 et n'arrive pas à croire que ce dernier ait pu réaliser lui-même un tel patchwork métaphysique.

³⁵ V. MAURO, « La disputata *de anima* tra Vitale du Four e Pietro di Giovanni Olivi », in *Studi Medievali*, 38, 1997, p. 89-139. La réponse est présentée comme un complément à la question 51, in PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, Quaracchi, 1924, t. 2, 136-198. Entre autres invectives, Olivi remarque que les arguments de Vital ne sont pas de son cru : « Hoc est dictum huius seu potius aliorum a quibus hoc sumpsit », 160.

³⁶ A. EMMEN, « Jean Michaelis o.f.m. et son commentaire du troisième livre des *Sentences*, (vers 1292). Identification du Ms. Vatican Chigi B. VI. 95 », in *Archivum franciscanum historicum* 59 (1966) 38-84.

³⁷ Les commentaires sur Daniel et sur les Macchabées sont publiés dans THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, t. 23, Parma, 1869, 134-194 et 195-229. Les manuscrits sont signalés par F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n° 4783-4810 et t. 9, 1977, n° 4783-4805.

³⁸ La seule étude consacrée au texte est E. YPMA, « Un traité des vices et des vertus attribué à Michel de Massa », in *Augustiana* 11 (1961), 470-477, qui accepte l'attribution proposée par le manuscrit de Bordeaux, Bibliothèque Municipale, MS 267. Je reviendrai ultérieurement sur ce texte et sa diffusion manuscrite.

³⁹ J. CABELL, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino, 1978, 232-233. Cette identification est présentée comme certaine par P. PÉANO, « Michel (Jean; Michaelis) », in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, Paris, 1980, 1197-1199, qui place la naissance de Jean Michel à Sommières (Gard, custodie de Nîmes) en interprétant ainsi le lieu d'origine de ce Pierre Michel qui est dit être « de Sundria ». J. Cambell identifie ce lieu au village de Soudorgues, près de Lassalle, dans les Cévennes. Dans l'hypothèse, qui n'est pas invraisemblable, où Pierre Michel serait un parent de Jean Michel, l'un et l'autre pourraient être

Considérant une série de questions mariales extraites du commentaire des *Sentences*, A. Emmen avait initialement jugé Jean Michel très proche d’Olivi ; une première vue d’ensemble du commentaire sur le troisième livre l’a conduit à nuancer ce jugement, puisque l’on y voit explicitement apparaître des références aux maîtres parisiens qui dominaient alors le débat théologique (Thomas d’Aquin, Henri de Gand et Gilles de Rome). La situation paraît assez comparable à celle du commentaire des *Sentences* de Pierre de Trabibus, élève puis successeur d’Olivi à Florence dans les années 1290 qui, plutôt que de reproduire littéralement l’enseignement de son maître, le confrontait aux différentes positions magistrales⁴⁰. Cette façon de faire répond à une exigence institutionnelle : la tâche d’un enseignant de *studium* mendiant, y compris dans un *studium generale*, était de présenter les opinions communes et non pas de développer les siennes ou de favoriser des opinions singulières⁴¹.

Un examen plus approfondi de cet auteur négligé serait nécessaire pour mieux le situer dans le paysage intellectuel de cette décennie⁴². On peut néanmoins déjà avancer une hypothèse sur le lieu de son activité. Comme le révèlent des références au roi de France notées par A. Emmen, Jean était sûrement actif au sein du royaume. Le niveau d’élaboration de ses écrits et leur quantité suggèrent fortement qu’ils ont été produits à l’occasion d’un enseignement donné dans un *studium generale* de sa province d’origine, qui doit logiquement être celui de Montpellier puisqu’on ne décèle aucune activité de même niveau à Avignon avant les années 1310. Les éléments de datation réunis par A. Emmen concordent parfaitement avec cette hypothèse. Ils permettent de supposer que Jean fut actif comme lecteur sententiaire pendant qu’Olivi était lecteur biblique (1289-1292) et qu’il le remplaça ensuite dans cette fonction. Le fait qu’un recueil de ses questions sur la Vierge figure dans le cod. Vat. lat. 1095, aux côtés de la reportation des cours donnés par Vital en 1295-1296, peut également être invoqué comme argument en faveur de sa présence à Montpellier à cette époque.

Le bachelier qui assistait Vital à l’occasion de ces fameux cours était *Johannes de Fonte* – dont la forme vernaculaire du nom doit être Jean Lafont. Comme l’a montré Jacqueline Hamesse, c’est à lui qu’il faut attribuer la version finale des

originaires de ce village et relever du couvent d’Anduze, dans la custodie d’Alès. Tous les autres éléments biographiques avancés par Pierre Péano (séjour en Italie, mort après 1320) sont des conjectures sans fondement.

⁴⁰ Il faut signaler que l’on ne conserve que des fragments du *Commentaire des Sentences* d’Olivi, dans lequel il a sans doute lui-même présenté les opinions des mêmes maîtres que citent Pierre de Trabibus et Jean Michel.

⁴¹ Cette exigence transparait dans la forme qu’empruntent de nombreuses questions d’Olivi, lequel paraît masquer son opinion propre en la présentant comme une voie parmi d’autres, et en refusant parfois de trancher en sa faveur.

⁴² Pour donner un exemple, M. ZIER, « Nicholas of Lyra on the Book of Daniel », in *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, P. D. W. KREY, L. SMITH ed., Leiden, 2000, 176 n. 8, ignore tout de l’identité de Jean Michel dont il utilise le commentaire sur Daniel en l’attribuant à Jean de Murro, à la suite d’une suggestion erronée de F. Stegmüller. Ce dernier a également proposé d’attribuer à Pierre Auriol des travaux bibliques qui sont assurément de Jean Michel, contenus dans le cod. Padova, Antoniana, 165 à la suite du *Compendium litteralis* d’Auriol, cf. F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum* (cité note 37), t. 4, 1954, 231-232, et la description du manuscrit par G. ABATE et G. LUISETTO, *Codici e manoscritti della biblioteca Antoniana*, Vicenza, 1975, t. 1, p. 195-197.

*Auctoritates Aristotelis*⁴³. Spécialiste des compilations à succès, il est aussi l'auteur de *Conclusiones in quatuor libros Sententiarum* très largement diffusées. Sa présence à Montpellier est attestée en 1303, sans que l'on sache la charge qu'il occupait alors⁴⁴. Il est désigné comme « lecteur » du couvent en 1310 et 1312. Ubertin de Casale lui reprocha d'avoir tenu publiquement en cette qualité des propos hostiles à la doctrine de l'usage pauvre qui semblent exactement correspondre aux critiques formulées par Arnaud Gaillard trente ans auparavant⁴⁵. Dans la même lignée, il faut également signaler d'autres frères qui ont probablement été, à un moment de leur carrière, enseignants à Montpellier. Michel Lemoine et Guillaume Astre furent l'un après l'autre inquisiteurs de Provence durant le pontificat de Jean XXII. Auparavant, ils avaient été convoqués par Clément V à l'issue du Concile de Vienne, en compagnie d'une douzaine de custodes et gardiens de la province qui furent alors démis de leurs fonctions⁴⁶. En 1316-1318, tous deux étaient au premier plan de la répression des Spirituels réfugiés dans les couvents de Narbonne, Béziers et Carcassonne, Guillaume cherchant à faire revenir les rebelles à l'obéissance, en tant que custode de Narbonne et avec l'appui de Bonagrazia de Bergame, Michel en tant qu'inquisiteur interrogeant les rebelles incarcérés et condamnant finalement quatre d'entre eux au bûcher⁴⁷.

Dans le camp opposé, dans la première décennie du XIV^e siècle, la principale figure intellectuelle était assurément Barthélemy Sicard⁴⁸. L'un des quatre manuscrits conservant son commentaire sur Daniel le présente comme « discipulus ac socius Petri Johannis » et le contenu de ce texte confirme la très grande proximité des œuvres, sans que l'on puisse en savoir plus sur les relations exactes

⁴³ J. HAMESSE, « Johannes de Fonte, compilateur des “parvi flores”. Le témoignage de plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Vaticane », in *Archivum Franciscanum Historicum* 88 (1995) 515-530.

⁴⁴ G. PICOT, *Documents relatifs aux états généraux et assemblées réunis sous Philippe le Bel*, Paris, 1901, 201 et 209, où il est présent comme témoin dans l'assemblée réunie au couvent franciscain de Montpellier.

⁴⁵ UBERTINUS DE CASALI, « Sanctitati Apostolicae », F. EHRLE (ed.), in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886) 387-388 : « in Montepessulano hoc anno fuit etiam publice predicatum per frater Johannem de Fonte et alibi pluries quod nos non vovemus paupertatem ». Sous cette déclaration polémique, il faut entendre la formule précise d'Arnaud Gaillard, affirmant que l'usage pauvre n'est pas inclus dans le vœu franciscain.

⁴⁶ *Bullarium Franciscanum*, C. EUBEL ed., t. 5, Quaracchi, 1902, 89 (23 juil. 1312). Dans ce document où Jean Lafont est présenté comme lecteur à Montpellier, les deux frères dont la fonction n'est pas indiquée sont Michel Lemoine et un « Guillelmus Agadesani », qui est peut-être Guillaume Astre. Le premier fut inquisiteur à partir de 1317 et le second jusqu'en 1332, lorsqu'il devint évêque d'Apt.

⁴⁷ Sur l'activité de Guillaume Astre en 1316, voir L. A. BURNHAM, « La crise spirituelle de 1316: les Franciscains de Narbonne et leurs relations avec les habitants de la ville », in *Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle)*, (Cahiers de Fanjeaux, 44), Toulouse, 2009, 469-491. Le sermon général prononcé lors de la condamnation de 1318 fait connaître les noms de trois « lecteurs », dont Jean de Verunis, ancien inquisiteur de la province, cf. MICHAEL MONACHUS, « Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia », *Oliviana*, 2, 2006, <http://oliviana.revues.org/index36.html> : « fratrum Iohannis de Verunis, Iacobi Radulphi et Iacobi de Campis, lectorum ordinis minorum ». Il est possible que le premier nommé exerçait alors à Marseille.

⁴⁸ S. PIRON, « La critique de l'Église chez les Spirituels languedociens », in *L'anticléricisme en France méridionale, milieu XII^e- début XIV^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 38), Toulouse, 2003, 77-109.

qui existaient entre les deux hommes⁴⁹. Un document permet de comprendre la stature particulière du personnage. Lorsque les agents de Philippe le Bel collectèrent des actes d'adhésion à l'appel à un concile destiné à démettre Boniface VIII, en 1303, les établissements religieux donnèrent leur approbation collective – ou refusèrent de la donner comme dans le cas des Dominicains de Montpellier. Barthélemy, alors lecteur du couvent franciscain de Béziers, présente le cas unique d'un acte d'adhésion individuel souscrit par un religieux. Cela n'est sans doute pas le signe qu'il était le seul à soutenir l'action du roi parmi les frères Mineurs bitterois, mais plutôt qu'il avait des déclarations personnelles à faire sur la question, selon sa conscience et pour l'utilité de l'Église universelle. Sa lettre signale qu'aux motifs invoqués par Philippe le Bel et les barons s'ajoutent d'autres raisons « qui seront expliquées en leur temps et lieu », formule derrière laquelle on peut soupçonner des arguments liés à son programme eschatologique⁵⁰. Le même document a également pour intérêt de signaler que Barthélemy était natif de Montréal de l'Aude, bourgade proche de Carcassonne dont était également originaire Raymond Dejean, neveu d'Olivi, qui joua un rôle important dans le réseau clandestin des béguins et Spirituels pourchassés par l'inquisition après 1318⁵¹.

En dépit des brimades subies au cours de la décennie écoulée, le groupe qui présenta ses plaintes à Clément V en 1309, et qui obtint du pape en avril 1310 une exemption collective de l'obéissance aux supérieurs de l'ordre, n'était pas marginalisé institutionnellement⁵². Raymond Geoffroy et Raymond de Gignac avaient été au premier rang des témoins lors de l'enquête sur la sainteté de Louis d'Anjou menée au couvent marseillais en février 1308. Guillaume de Cornillon qui avait accompagné Louis d'Anjou dans tous ses déplacements, de sa libération à sa mort, et qui était lecteur à Marseille lors de l'enquête de 1308, était désormais custode d'Arles⁵³. Barthélemy Sicard inspirait suffisamment de respect dans la province pour avoir été élu « définiteur » au prochain chapitre général. En outre, trois autres frères nommés dans la bulle d'exemption remplissaient également la fonction de lecteur : Guillaume de Ganges à Béziers, Pierre Raymond de

⁴⁹ Olomouc, Knihovna Metropolitní Kapituly, Ms 291, f. 88r : « Frater Bartholomeus Sycardi evangelice vite professor, socius ac discipulus quondam sanctissimi patris fratris P. Io. eterne sapientie illuminatus ». Le manuscrit est daté de 1419 et 1420 et a été copié dans les pays tchèques. Une chronique rédigée par un fraticelle florentin dans les années 1390 présente Barthélemy comme « principal disciple » d'Olivi, in F. TOCCO, *Studii francescani*, Napoli, 1909, 520.

⁵⁰ G. PICOT, *Documents* (cité note 44), 322 (22 août 1303) : « Ego frater Bartholomeus Sicardi ordinis fratrum minorum, lector theologie sacre, de senescallia Carcassone et loco Montis Regali oriundus, honorem Dei et utilitatem universalis ecclesie ac fidei catholice et religionis christiane promotionem in consciencia mea coram Deo intendens [...] tam ex causis per dominum Regem, prelatos et barones Francie assignatis, quam ex aliis suo loco et tempore explicandis ». Je suis reconnaissant à Bernadette Ferradou d'avoir attiré mon attention sur ce document important.

⁵¹ Cf. D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (Penn) 2001, 215-221 et L. BURNHAM, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (NY), 2008, 110-111.

⁵² *Bullarium* (cité note 46), 65-68.

⁵³ *Processus Canonizationis et Legendae variae sancti Ludovici O.F.M. episcopi tolosani*, Quaracchi, 1941 (Analecta franciscana, 7), 20. Guillaume est originaire de Cornillon, à présent Cornillon-Confoux (Bouches-du-Rhône) au sud de Salon-de-Provence. C'est dans cette dernière ville que se trouvait son couvent d'attache, situé dans la custodie d'Arles. Voir Edith PASZTÓR, *Per la storia di S. Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, Roma, 1955, 35-47.

Corneilhan et Pierre *Malodii* dans des lieux non précisés⁵⁴. D'autres figures émergent dans le même courant quelques années plus tard, principalement François Sans, « lecteur » des frères rebelles rassemblés au couvent de Narbonne en 1316 et Guillaume de Saint-Amans, alors gardien, qui remplissait déjà cette fonction en 1310 et avait sans doute également exercé comme lecteur⁵⁵. On ne connaît rien de Jacques de Rieux, qui fut brûlé à Capestang en mai 1320, si ce n'est que le martyrologe des Spirituels et béguins le décrit comme « magnus lector in theologia »⁵⁶. Bernard Délicieux, qui n'appartenait pas au courant, mais prit sa défense en 1317, avait lui aussi été lecteur aux couvents de Carcassonne et de Narbonne. Ses lectures initiales témoignent davantage d'un intérêt pour Ramon Lull que pour le courant des Spirituels ; il s'est ensuite révélé un lecteur assidu des prophéties des papes pseudo-joachimites⁵⁷.

L'une des tâches qui incombait aux lecteurs était de participer au conseil que les inquisiteurs étaient tenus de réunir avant de prononcer leur « sermon général ». Les procès contre les béguins de Languedoc font ainsi apparaître furtivement quelques lecteurs actifs dans des couvents de la région. Le plus célèbre est Bérenger Talon, en fonction à Narbonne au début de l'année 1322. Lors d'un conseil réuni par l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune, Bérenger jugea que l'une des thèses hérétiques imputées aux béguins, affirmant la pauvreté absolue du Christ et des apôtres, n'avait rien de condamnable ; son appel à Avignon fut à l'origine de la consultation demandée par Jean XXII sur le sujet⁵⁸. D'autres conseils réunis par les inquisiteurs font apparaître de parfaits inconnus, tels Raymond Roch, lecteur à Lodève en juillet 1323, Jean Mercier en poste à Carcassonne en août 1324 ou Blaise Bertrand à Béziers en juin 1329⁵⁹. En revanche, il est intéressant de trouver dans cette fonction à Narbonne, en 1328, un

⁵⁴ Pour éviter les confusions entre des toponymes aux consonances voisines, précisons que Corneilhan (Hérault) est un village situé à quelques kilomètres au nord de Béziers.

⁵⁵ François Sans a notamment rédigé plusieurs documents en réponse aux arguments présentés par Guillaume Astre et Bonagrazia de Bergame, conservés dans le manuscrit Vatican, B.A.V., Borgh. 85, f. 95r-107r et partiellement édité par F. EHRLE, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888) 52-57. L'un des documents est rédigé conjointement avec *Gaufridus de Cornone*. Ce frère, originaire de Cournon (actuellement Courmonterral et Courmonsec, Hérault, à 10km au Sud-Est de Montpellier), se déclare solidaire, à titre personnel, de l'appel des consuls de Narbonne du 3 mars 1316 (à propos duquel, voir L. A. BURNHAM, « La crise spirituelle de 1316 », cité note 47). Dans ANGELUS CLARENUS, *Historia septem tribulationum*, ed. O. ROSSINI, Roma, 1999, 290 et 295, il apparaît comme un familier de Philippe de Majorque, présent à Avignon en 1317, qui déclare au pape ne pas connaître le dossier et ne pas vouloir s'engager comme défenseur des rebelles, avant d'intervenir néanmoins courageusement en leur faveur.

⁵⁶ L. A. BURNHAM, « A Prosopography of the Beguins and Spiritual Friars of Languedoc », *Oliviana* 2 (2006) - <http://oliviana.revues.org/index37.html>

⁵⁷ A. FRIEDLANDER, *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle against the Inquisition in Fourteenth-Century France*, Leiden, 2000.

⁵⁸ L'intervention de Bérenger Talon est mentionnée dans NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, G. GÁL, D. FLOOD (ed.), St Bonaventure (NY), 1996, 62-63. ANGELUS CLARENUS, *Historia*, (cité note 55) parle d'une dispute entre Dominicains et Franciscains à Narbonne, qui correspond bien à ces circonstances. Le bûcher de Narbonne du 28 février 1322, noté par L. BURNHAM, *So Great a Light* (cité note 51), 190, implique qu'une consultation s'est tenue dans les semaines précédentes, l'intervention de Bérenger ayant eu pour effet de retarder l'échéance.

⁵⁹ Paris, Bibl. Nat., Doat 28, f. 4 : « Raymundus Roch, lector » ; Ibid., f. 97v : « Joannes Mercerii, lector ».

certain Michel Raseire⁶⁰. Il est très probablement apparenté au jeune Jean Raseire qui figurait parmi les frères rebelles interrogés par Michel de Césène. L'un et l'autre étaient sans doute de la famille de Bernard Raseire, l'un des plus grands bourgeois de Narbonne qui servit de procureur au couvent durant les années 1316-1317⁶¹. Si ce Michel avait partagé peu ou prou les convictions de son frère, il serait la preuve qu'en dépit d'une répression sévère et d'un exil massif, cette sensibilité n'avait pas été totalement déracinée du Bas-Languedoc⁶².

Le relevé de ces noms témoigne de la densité du tissu d'enseignants actifs dans la province, qui étaient parfois capables, tels Bérenger, de prendre des positions fortes. Néanmoins, après Barthélemy Sicard, l'engagement dans les polémiques et l'affrontement judiciaire avec leurs supérieurs et la papauté semble avoir absorbé l'essentiel de l'énergie créatrice de ces frères. Dans le camp opposé, on ne voit pas davantage émerger d'auteurs d'une œuvre quelconque, hormis les travaux de compilateur de Jean Lafont. L'exil de la plupart des frères liés aux Spirituels après le bûcher de mai 1318 et la répression inquisitoriale qui s'ensuivit achevèrent de vider la province de ses talents⁶³. La nomination au *studium generale* de Montpellier, vers 1318, de l'ancien assistant de Duns Scot, Guillaume d'Alnwick, qui avait auparavant exercé comme maître à Oxford et Paris témoigne de la volonté de remettre à niveau un centre d'études qui avait sans doute été fortement perturbé par les conflits des années précédentes⁶⁴.

La période de rayonnement majeur du *studium* est exactement contemporaine de la création de l'université locale, en 1289. L'objectif de cette dernière fondation était surtout de relancer les écoles de droit, en les rapprochant de la faculté de médecine. Les statuts ne prévoyaient pas de faculté de théologie ou de liens particuliers avec les écoles des Mendicants⁶⁵. Dans cette période, le plus important des maîtres de médecine, Arnaud de Villeneuve, était proche des Dominicains, en particulier de Raymond de Mévouillon, dans la résidence personnelle de qui il rédigea l'un de ses premiers travaux de théologie⁶⁶. Ce n'est qu'après le décès d'Olivi (1298) qu'il rendit publiques ses idées sur la venue de l'antéchrist. Ces prises de position l'amènèrent à rompre avec les frères Prêcheurs qui s'opposèrent

⁶⁰ C. DOUAIS, « La formule *Communicato bonorum virorum consilio* des sentences inquisitoriales », *Le Moyen Age* 11 (1898) 157-192, 286-311.

⁶¹ S. PIRON, « Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », in *L'Argent au Moyen Age*, Paris, 1998, 289-308.

⁶² Un autre type d'enquête permet de relever le nom d'un enseignant dont on ne connaît rien par ailleurs : *Processus Canonizationis* (cité note 53), 59 : « fr. Fortis de ordine fratrum minorum, etatis sexaginta annorum vel circa, qui ut dixit 47 annis et plus fuit in ordine predicto, et in multis conventibus eiusdem Ordinis lector et heretice pravitatis inquisitor ».

⁶³ L'un des rares exilés dont on peut suivre la carrière est Bernard d'Alzonne, qui fut à la tête d'un groupe de frères réfugiés dans le royaume de Naples jusqu'à sa mort en 1348. Voir S. PIRON, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana*, 3 (2009) - <http://oliviana.revues.org/index337.html>

⁶⁴ R. L. FRIEDMAN, « The Sentences Commentary, 1250-1320. General trends, the impact of the religious orders, and the test case of predestination », in G. R. EVANS ed., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, Leiden, 2002, 80.

⁶⁵ J. VERGER, « Jean XXII et Benoît XIII et les universités du Midi », in *La papauté d'Avignon et le Languedoc (1316-1342)*, (Cahiers de Fanjeaux, 26), Toulouse, 1991, 199-219.

⁶⁶ ARNALDO DA VILANOVA, *Introductio in librum (Ioachim) De semine scripturarum ; Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton*, J. PERARNAU I ESPELT ed., Barcelona, 2004.

fortement à lui dans la région⁶⁷. C'est alors seulement qu'il se rapprocha des Mineurs et devint notamment le protecteur des béguins de Narbonne⁶⁸. Néanmoins, comme on le verra plus loin, le voisinage de la faculté de médecine a pourtant dû contribuer au dynamisme du *studium* franciscain dans les dernières décennies du XIII^e siècle.

2. La filière toulousaine

En revanche, la question des relations avec l'université importe grandement pour comprendre l'activité du *studium* franciscain de Toulouse. La création d'une faculté de théologie avait été un élément central de la fondation universitaire de 1229⁶⁹. Les frères Prêcheurs y envoyèrent deux de leurs premiers maîtres en théologie parisiens, Roland de Crémone et Jean de Saint-Gilles, puis un bachelier, Laurent de Fougères, avant que la charge ne soit confiée à des frères de la province, formés à cette première école⁷⁰. L'urgence de la lutte contre le catharisme disparaissant, le *studium* de Toulouse cessa d'être une priorité pour l'ordre dominicain. Après de longues décennies, ce sont les Toulousains eux-mêmes qui cherchèrent à redonner du lustre à l'enseignement théologique. En 1290, le chancelier de l'université adressa une lettre au chapitre provincial dominicain, demandant qu'un docteur parisien fût affecté au *studium*⁷¹. Son vœu fut exaucé cinq ans plus tard, avec la nomination de Raymond Guilha, originaire de Tarascon, sous la direction de qui devaient être formés des bacheliers capables de lire les *Sentences* à Paris. Au cours des années suivantes, d'autres signes démontrent l'association étroite des lecteurs en théologie des maisons dominicaines, franciscaines, mais aussi carmes et cisterciennes, à la vie universitaire. Bien que l'université toulousaine demeurât principalement une université juridique, dès cette époque, les chaires des religieux constituaient une quasi-faculté de théologie.

Parmi les nombreux Franciscains formés à Toulouse qui obtinrent le grade de docteur à Paris, aucun ne semble être revenu pour enseigner au *studium* toulousain et aucun maître parisien ne vint y occuper la chaire du lecteur, comme l'avait souhaité le chancelier en 1290. En règle générale, après leur maîtrise, les frères issus de la province ont tous exercé aussitôt d'autres fonctions, dans l'ordre ou dans la hiérarchie ecclésiastique. Guillaume de Falgar, d'une famille noble du Lauragais, en donne le premier exemple : il fut régent à Paris avant 1282, sans doute après avoir enseigné un temps à Toulouse. À son retour dans le Sud-Ouest, il

⁶⁷ F. EHRLE, « Arnaldo da Villanova e i 'Thomiste'. Contributo alla storia della scuola tomistica », in *Gregorianum* 1 (1920) 475-501 ; A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, 2008, 27-28.

⁶⁸ G. L. POTESTÀ, « L'anno dell'Anticristo : il calcolo di Arnaldo di Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo », in *Rivista di storia del cristianesimo* 4 (2007) 431-464.

⁶⁹ C.E. SMITH, *The University of Toulouse in the Middle Ages. Its origins and growth to 1550 AD*, Milwaukee, 1958, est toujours l'unique monographie consacrée à cette université.

⁷⁰ Voir M.-H. VICAIRE, « Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse », in *Les Prêcheurs et la vie religieuse des Pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse, 1998, 339-358.

⁷¹ M. FOURNIER, *Les statuts et privilèges des universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, Paris, 1890, t. 1, 457.

fut élu ministre provincial (1283), avant d'être vicaire de l'ordre (1285), lecteur du sacré palais (1287) et enfin évêque de Viviers⁷². L'aspect le plus remarquable de la filière toulousaine des théologiens franciscains au cours de la période considérée est la répétition régulière d'une trajectoire comparable et parfois plus illustre encore.

Le deuxième Aquitain reçu comme maître à Paris, Raymond Rigaud, est l'un des rares qui n'ait pas poursuivi son ascension puisqu'il fut seulement provincial à deux reprises (1279-1282, 1295-1297), avant et après un long séjour parisien pendant lequel il obtint la maîtrise en théologie⁷³. Un enseignement toulousain peut être conjecturé vers 1285-1286, dans les années où le bachelier formé attendait de faire son entrée en fonction comme maître. La principale trace de son activité consiste en une série de neuf *Quodlibets* qui doivent être placés dans les années 1287-1292⁷⁴. Les premières années correspondent à la période habituellement retenue pour sa régence parisienne, qui prit fin dès l'année 1288-1289⁷⁵. Richard de Menneville (Mediavilla), à qui il succéda, avait disputé *de quolibet* une fois par an. Même si Raymond avait tenu des séances quodlibétales aux deux sessions de l'Avent et de Carême durant sa régence, il resterait au moins cinq *Quodlibets* en excès. Un premier examen des textes en question ne démontre aucune rupture stylistique qui permettrait de distinguer dans les neuf séries d'éventuels *Quodlibets* toulousains, comme c'est le cas pour le changement de registre que l'on observe entre les *Quodlibets* d'Olivi soutenus à Montpellier et à Narbonne⁷⁶. Au contraire, ce sont les ultimes séries quodlibétiques de Raymond Rigaud, postérieures à la régence, qui contiennent les références les plus claires au contexte universitaire parisien. Comme me le suggère Chris Schabel, la solution qui semble s'imposer est de penser que Raymond a continué à tenir des disputes quodlibétiques sans occuper formellement l'unique chaire franciscaine de la faculté de théologie⁷⁷. L'attribution des *Quodlibets* à Jacques du Quesnoy dans le manuscrit de Padoue (Biblioteca Antoniana, 426) pourrait donc être la conséquence d'une confusion créée par le fait que Raymond disputait des *Quodlibets* durant la régence de Jacques (1290-1292).

⁷² H. DEDIEU, « Les ministres provinciaux » (cité note 27), 168-170. A.-J. GONDRAZ, « Guillaume de Falegar. Œuvres inédites », in *AHDLMA* 47 (1972), 185-228. Il est originaire de Falga (Haute-Garonne), à 45 kilomètres au Sud-Est de Toulouse.

⁷³ H. DEDIEU, « Les ministres provinciaux », 166-168.

⁷⁴ F. DELORME, « Quodlibets et questions disputées de Raymond Rigaut, maître franciscain de Paris, d'après le ms. 98 de la Bibl. Comm. de Todi », in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern Gewidmet*, A. LANG, J. LECKNER, M. SCHMAUS éd., Münster, 1935, 826-841. V. DOUCET, « Les neuf Quodlibets de Raymond Rigaud » (cité note 33), signale un manuscrit attribuant les *Quodlibets* à Jacques du Quesnoy. S. PIRON, « Franciscan *Quodlibeta* » (cité note 26), 423-427, hésite entre les deux attributions. Les arguments pour une attribution à Raymond Rigaud me semblent à présent l'emporter indiscutablement sur ceux en faveur de Jacques du Quesnoy.

⁷⁵ Raymond apparaît comme taxateur de l'université en avril 1288, tandis qu'en 1289, c'est Jean de Murro qui tient ce rôle, *Chartularium* (cité note 17), t. 2, 30.

⁷⁶ S. PIRON, « Franciscan *Quodlibeta* » (cité note 26), 435-437.

⁷⁷ R. L. FRIEDMAN, « Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330 », in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, 2006, 444, évoque une même hypothèse dans le cas d'Hervé Nédellec mais ne la retient pas. On sait, notamment par la composition de la commission ayant censuré Olivi, que plusieurs maîtres résidaient en même temps à Paris et pouvaient enseigner en parallèle, en se partageant en quelque sorte l'unique chaire des frères mineurs.

Pour cette raison, au cours de la même période, Vital du Four a été l'élève de chacun des ces deux maîtres. Outre son lien avec Jacques signalé plus haut, il faut noter que ses propres *Quodlibets* de Montpellier et Toulouse s'inspirent parfois de ceux de Raymond et que certains de leurs textes ont circulé ensemble⁷⁸. Le premier document qui témoigne de sa présence à Toulouse, en décembre 1297, est un acte du conseil de l'université dans lequel il agit en tant que *lector*, au même titre que le dominicain Guillaume de Peire Godin qui se préparait alors à lire les *Sentences* à Paris⁷⁹. Il n'est jamais désigné comme « maître en théologie » avant le chapitre général de 1307, tenu à Toulouse et malheureusement très mal documenté, lors duquel il fut institué provincial d'Aquitaine⁸⁰. Dans les années précédentes, on ne relève aucune trace de sa présence parmi les nombreux maîtres et bacheliers résidant à Paris⁸¹. L'hypothèse qu'il ait été fait docteur à Toulouse doit donc être considérée de près. Natif de Bazas, Vital était un compatriote de Bertrand de Got, élu pape alors qu'il était archevêque de Bordeaux en juillet 1305. Clément V combla de faveurs le théologien qu'il fit cardinal dès 1312⁸². Il aurait pu auparavant intervenir pour que lui soit conférée une maîtrise qui aurait couronné une quinzaine d'années d'enseignement dans les *studia* du Midi. Bien que la documentation disponible ne permette pas d'affirmer avec certitude qu'il en fut ainsi, la principale raison d'envisager cette hypothèse tient à l'existence d'un cas semblable bien attesté. Le Dominicain toulousain Guillaume de Leus avait lui aussi longtemps servi dans les *studia* de la province. Il obtint de Clément V, de passage à Toulouse en janvier 1309, l'autorisation d'être admis à la licence en théologie sur place, par le cardinal Pierre de la Chapelle-Taillefer qui avait été auparavant évêque de Toulouse⁸³. Un chapitre provincial, tenu à Bordeaux en 1311, l'autorisa

⁷⁸ S. PIRON, « Franciscan *Quodlibeta* » (cité n. 26), 407-409. Todi, Biblioteca Comunale, MS 98, f. 77v contient une note décrivant le contenu placé à la suite des *Quodlibet* de Raymond : « Incipiunt questiones disputate a magistro R. Rigaldi cum quibusdam questionibus disputatis a fratre Vitali de furno ». L'essentiel de l'œuvre théologique de Vital est transmise par le manuscrit Todi 95. Parmi les raisons possibles d'une telle circulation de manuscrits, on peut noter l'intervention de Vital en faveur des clarisses de Todi, *Bullarium* (cité note 46), t. 5, 92, note 2 (23 fév. 1314).

⁷⁹ H. GILLES, « Documents inédits pour servir à l'histoire de l'université de Toulouse au XIII^e siècle », in *Les universités en Languedoc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 5), Toulouse, 1970, 300 : « in presentia venerabilium et discretorum virorum fratrum Guillelmum Petri, lectoris Predicatorum Tholose, Vitalis lectoris Minorum Tholose, et Petri Bartola, lector Grandissilve ». Guillaume lisait les *Sentences* à Toulouse « sub magistro » ; il fut bachelier parisien en 1299-1300, puis lecteur du sacré palais, et fait cardinal lors de la même promotion que Vital. Ce dernier est encore décrit comme « lector » dans un document antérieur à 1302, cité par Raymond de Fronsac in F. EHRLE, « Des Ordensprocurator » (cité note 6), 16.

⁸⁰ *Processus Canonizationis* (cité n. 53), 118 ; *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, Quaracchi, 1897 (Analecta franciscana, 2), 456.

⁸¹ W. J. COURTENAY, « The Parisian Franciscan Community in 1303 », in *Franciscan Studies* 53 (1993), 155-171. La présence de Vital à Toulouse n'est pas attestée entre 1302 et 1307, mais il ne figure pas non plus dans la liste des résidents au couvent de Paris en juin 1303. À cette date, le maître régent est probablement Alain de Tongres. Parmi les bacheliers qui ont atteint la maîtrise au cours des années suivantes, après une suspension des cours en 1303-1304, on compte Gilles de Loigny, Jean Duns Scot, Albert de Metz et Martin d'Abbeville.

⁸² C.-V. LANGLOIS, « Vidal du Four, frère mineur », *Histoire littéraire de la France*, 36, 1927, 295-305, souligne bien cet aspect de leur relation. Voir aussi DEDIEU, « Les ministres provinciaux », 178-180. Bertrand de Got est né à Villandraut (Gironde), à une quinzaine de kilomètres de Bazas.

⁸³ A. PELZER, « Guillaume de Leus (de Levibus), frère prêcheur de Toulouse », in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur vollendung des 60.*

à accomplir son entrée magistrale, après un délai qui trahit peut-être une certaine hésitation de la part des supérieurs provinciaux. Cette faveur à l'égard des frères Prêcheurs pouvait être une façon de compenser un privilège identique accordé quelques années plus tôt à un frère Mineur qui, de surcroît, avait rapidement abandonné l'enseignement pour l'administration.

Une décision prise lors du chapitre général franciscain de Barcelone en 1313 aborde clairement le point qui nous intéresse, en autorisant que des bacheliers soient présentés, sous le contrôle du ministre général, pour être promus au magistère à Toulouse⁸⁴. Les Franciscains répondaient certainement de la sorte à une demande exprimée par l'université toulousaine. Les nouveaux statuts, rédigés la même année, désignaient de façon insistante la place réservée aux docteurs en théologie. Par exemple, dans le protocole du cortège prévu lors des funérailles d'un universitaire, ils devaient venir au premier rang, devant les simples lecteurs en théologie qui seraient eux-mêmes suivis dans l'ordre des maîtres en droit canon, droit civil, médecine et arts⁸⁵. Face à la difficulté de faire venir des maîtres parisiens, les responsables de l'université toulousaine avaient de bonnes raisons de vouloir favoriser la promotion locale. En cette même année 1313, un autre Dominicain, Raymond de Corsavino, fut autorisé par Clément V à recevoir la maîtrise dans les *studia* de Montpellier ou Toulouse⁸⁶.

Entre temps, chez les Franciscains, le Quercynois Bertrand de la Tour était lui aussi devenu docteur, peu avant d'exercer la charge de ministre provincial (1312). Dans son cas, il semble s'agir d'une maîtrise obtenue à Paris, bien que son séjour n'y soit que faiblement attesté⁸⁷. Son activité comme lecteur principal du *studium* de Toulouse doit sans doute être située peu avant sa régence parisienne, dans les années 1308-1310. Nommé archevêque de Salerne (1320) et fait cardinal quelques mois plus tard, il joua un rôle de premier plan tout au long du pontificat de son compatriote Jean XXII⁸⁸. En 1313, c'est le Périgourdin Arnaud Royard, actif

Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, A. LANG, J. LECHNER, M. SCHMAUS (ed.), Münster, 1935, t. 2, 1065-1079. Le document est publié dans *Chartularium*, t. 2, 137. Guillaume avait auparavant offert au cardinal Pierre de la Chapelle un recueil de ses travaux dont on parlera plus loin. Comme il le reconnaît dans son prologue, le dossier fut envoyé à la demande de l'université (« *instancia universitatis iuristarum ... studii Tholosani* ») qui militait sans doute activement pour cette promotion.

⁸⁴ G. ABATE, « Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV », in *Miscellanea Franciscana*, 33 (1933) 33-34 : « Item concedit Generale capitulum, quod si absque scandalo vitari non poterit, in conventu Tholosano de provisione generalis ministri Bachalarum presentandi et promovendi ibidem ad magisterium ordinentur. Qui generalis diligenter attendat, ne propter multiplicationem vel insufficientiam promotorum huiusmodi facultas theologica contemnatur ». La même disposition est rapportée par la *Chronica XXIV generalium* (citée note 80).

⁸⁵ M. FOURNIER, *Statuts* (citée note 71) 475 : « primo ordine precedentibus magistris in theologia, secundo lectoribus, tercio doctoribus in decretis, quarto legum doctoribus, quinto magistris in medicina, sexto in logica, septimo et ultimo in grammatica, in ordine magistrorum. »

⁸⁶ *Chartularium* (citée note 17), t. 2, 168 (juillet 1313). T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 3, Roma, 1980, ne signale aucun écrit de ce frère.

⁸⁷ P. NOLD, « Bertrand de la Tour, Omin. Life and Works I », in *Archivum franciscanum historicum*, 94 (2001) 275-323, voir 277-279.

⁸⁸ P. NOLD, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2003; H. DEDIEU, « Les ministres provinciaux » (citée note 27), 182-184.

comme lecteur à Toulouse dès 1311, qui attendait la prochaine promotion⁸⁹. Grâce à l'intervention de Clément V, la maîtrise lui fut conférée à Paris en 1314. Dans les années suivantes, il séjourna à la Curie, remplaça Bernard de la Tour à l'archevêché de Salerne (1320) et occupa finalement le siège épiscopal de Sarlat (1330)⁹⁰.

Un document précieux, datant de février 1316, montre la densité du personnel enseignant au *studium* franciscain à cette date. Une lettre de Bertrand de la Tour, excommuniant des frères de la province qui s'étaient enfuis pour rejoindre les rangs de Spirituels à Narbonne, est également signée par Pierre Auriol, lecteur, Arnaud Aymeric, lecteur biblique et Guiral Ot, bachelier⁹¹. L'ordre dans lequel les signataires sont désignés correspond sans doute à une hiérarchie interne du *studium*. C'est en tout cas dans cet ordre qu'ils furent ensuite, tour à tour, bacheliers puis maîtres à Paris. Auriol, également Quercynois, avait été auparavant lecteur à Bologne dans les années 1312-1314 ; après avoir commenté les *Sentences* à Toulouse au cours des deux années suivantes, il fut logiquement choisi lors du chapitre général de Naples en 1316 pour être envoyé comme bachelier à Paris⁹². À l'issue de sa régence, il fut désigné comme ministre provincial mais Jean XXII le fit aussitôt archevêque d'Aix (1321) ; il eut peu de temps pour jouir des faveurs qui lui étaient promises par le souverain pontife puisqu'il décéda dès le début de l'année 1322. Arnaud Aymeric succéda à Auriol comme lecteur principal à Toulouse ; il est attesté avec ce titre par un document d'octobre 1317⁹³. C'est par la recommandation du cardinal gascon Arnaud d'Aux, qui le présente comme son « compatriote », qu'il fut ensuite envoyé à Paris pour lire les *Sentences* à une date qui n'est pas connue⁹⁴. Au printemps 1322, il prit part au chapitre général de Pérouse, en tant que ministre provincial et avec le titre de maître en théologie⁹⁵. On présentera plus loin une hypothèse sur sa régence parisienne, qu'il semble difficile d'insérer au sein d'une chronologie de maîtres et bacheliers franciscains déjà très dense au cours de ces années.

⁸⁹ M. FOURNIER, *Statuts*, 467. J. VERGER, « La prédication dans les universités méridionales », in *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XVI^e siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 32), Toulouse, 1997, 286, présente des sermons prononcés par Arnaud à Toulouse, dans le manuscrit Toulouse, Bibl. Mun., 329. L'un de ces sermons, « ad postulandum pluviam », confirme qu'Arnaud était bien en fonction lors de la grande sécheresse et famine de 1311.

⁹⁰ *Chartularium*, t. 2, 225 (30 mars 1314). C.-V. LANGLOIS, « Arnaud Roiard, frère mineur », *Histoire littéraire de la France*, 35 (1921), 462-467. Ses œuvres conservées sont principalement des consultations pour Jean XXII ou des commandes de Robert d'Anjou. Voir en dernier lieu C. GADRAT, « *De statu, conditione ac regimine magni Canis*: l'original latin du *Livre de l'estat du grant Caan* et la question de l'auteur », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 165 (2007) 355-371.

⁹¹ L. OLIGER, « Fr. Bertrandi de Turre processus contra spirituales Aquitaniae (1315) et Card. Iacobi de Columna litterae defensoriae spiritualium de Provincia (1316) », *Archivum franciscanum historicum* 16 (1923) 323-355, at 349. Sur la date exacte et le contexte de ce document, voir L. A. BURNHAM, « La crise spirituelle de 1316 » (cité note 47).

⁹² *Chronica* (cité note 80), 470.

⁹³ *Bullarium Franciscanum* (cité note 46), t. 5, 288 (16 oct. 1317). H. DEDIEU, « Ministres provinciaux » (cité note 27), 192-193.

⁹⁴ Le document est transmis sans date, M. BIHL, « *Formulae et documenta e cancellaria fr. Michaelis de Caesena, O.F.M. minister generalis 1316-1328* », in *Archivum franciscanum historicum* 23 (1930) 160-161.

⁹⁵ NICOLAUS MINORITA, *Chronica* (cité note 58), 69.

Guiral Ot dut attendre plus longtemps avant d'être à son tour autorisé à donner une lecture sententiaire à Paris, à partir de 1326⁹⁶. Ce retard n'est pas lié à une quelconque défaveur, mais seulement à la « vitalité de la théologie franciscaine à Paris dans les années 1320 », pour citer le titre d'un article pionnier du renouveau des études sur cette période⁹⁷ : dans l'intervalle, des personnalités du calibre de Landolfo Caraccioli, François de la Marche ou François de Meyronnes avaient franchi les étapes menant à la licence⁹⁸. De ce fait, les travaux produits par Guiral à Toulouse sont plus abondants que ceux de la plupart de ses confrères et son rôle comme enseignant a dû également être important dans la formation d'une nouvelle génération de théologiens toulousains, dont un certain nombre devinrent docteurs peu après lui. On examinera plus loin certains aspects de ses travaux théologiques et philosophiques qui ont assurément été produits à Toulouse, entre 1316 et 1326.

Après la sécession de Michel de Césène et d'une partie des Franciscains italiens, Jean XXII s'appuya sur les frères d'Aquitaine pour reprendre en main l'ordre des Mineurs. Bertrand de la Tour fut immédiatement nommé vicaire de l'ordre (1328), avant que Guiral Ot soit élu ministre général à l'issue de sa régence, lors d'un chapitre tenu à Paris (1329). Les résistances des théologiens à l'égard des positions prises par le pape sur la vision béatifique incitèrent ce dernier à faire créer, en quelques années, une foule de nouveaux maîtres qu'il espérait plus dociles. Le *studium* franciscain de Toulouse lui offrait un vivier abondant. Élie de Nabinal, du couvent de Périgueux, était ministre provincial depuis quelques années lorsqu'il fut désigné comme bachelier en 1328 ; après que sa promotion comme maître ait été demandée par le pape en mai 1331, il fut rapidement fait archevêque de Nicosie (1332)⁹⁹. Au cours de l'année 1333, Pasteur de Serrescudier, Provençal, du couvent d'Aubenas, fut promu maître avant d'avoir achevé sa lecture des *Sentences*, afin de libérer la place pour l'Aquitain Arnaud de Clermont, qui fut exceptionnellement autorisé à lire les *Sentences* pendant l'été et fut aussitôt nommé évêque de Tulle à l'automne¹⁰⁰. Cette procédure n'était pas une innovation totale. Dans sa demande, Arnaud signale que d'autres frères de l'ordre avant lui avaient

⁹⁶ W. DUBA, C. SCHABEL, « Introduction », in *Vivarium* 47 (2009) 147-163 (= W. DUBA, C. SCHABEL (ed.), *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General. Studies in Honour of L.M. de Rijk*, Leiden, 2009, 1-17) et l'ensemble des contributions à ce volume. C. SCHABEL, « The Sentences Commentary of Gerardus Odonis, O.F.M », in *Bulletin de philosophie médiévale* 46 (2004), 115-161.

⁹⁷ R. FRIEDMAN, C. SCHABEL, « The Vitality of Franciscan Theology at Paris in the 1320's: MS Wien, Palatinus 1439 », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 63, 1996, 357-372. La *Chronique des XXIV généraux* exprime le même jugement, *Chronica*, 484 : « Magni etiam clerici claruerunt illis temporibus ».

⁹⁸ Sur la chronologie des bacheliers franciscains à Paris à la suite de Pierre Auriol, voir C. SCHABEL, « Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination », in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on Peter Lombard's Sentences*, t. 1, Leiden, 2002, 221-265.

⁹⁹ Sur la carrière d'Élie, voir C. SCHABEL « Elias of Nabinaux, Archbishop of Nicosia, and the Intellectual History of Later Medieval Cyprus » in *Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin* 68 (1998) 35-52 et ID., « Archbishop Elias and the Synodicum Nicosiense », in *Annuario Historiae Conciliorum* 32 (2000) 61-81.

¹⁰⁰ W. J. COURTENAY, « Pastor de Serrescuderio (d. 1356) and MS Saint-Omer 239 », in *AHDLMA* 63 (1996) 325-356. Arnaud était alors enseignant à Orléans et dit avoir enseigné auparavant à Bordeaux et Toulouse. Parmi les nombreuses localités du même nom, son passage par Bordeaux suggère qu'il pouvait être originaire de l'actuelle commune de Clermont-Monfort en Chalosse (Landes).

agi de même¹⁰¹. Parmi les maîtres passés par Toulouse, on peut notamment penser au cas d'Arnaud Aymeric, qu'il semble difficile d'intercaler dans la série des bacheliers remarquables des alentours de 1320¹⁰². L'hypothèse qu'il ait bénéficié d'un coupe-file similaire, en lisant discrètement les *Sentences* à Paris au cours de l'été 1320 ou 1321, permettrait de résoudre cette difficulté. En dépit de l'abondance de ces collations, le déluge des promotions magistrales ne cessait toujours pas. Un nouveau frère de la province d'Aquitaine, le Quercynois Fortanier Vassal, obtint la maîtrise en septembre 1334, alors que d'autres bacheliers le précédaient dans la liste d'attente¹⁰³. Il était le sixième théologien issu du *studium* toulousain qui parvenait au doctorat à Paris en moins de quinze ans. Tous ces nouveaux gradués furent activement mis à profit par Jean XXII dans son débat avec les maîtres parisiens¹⁰⁴.

Le lecteur du *studium* franciscain de Toulouse en fonction à cette époque, Gérard du Pescher, fut également mis à contribution¹⁰⁵. Issu d'une vieille famille de la bourgeoisie du Puy-Saint-Front à Périgueux¹⁰⁶, il était lecteur à Toulouse dans l'année 1332-1333. Par l'intermédiaire de Guiral Ot, il reçut pour tâche de commenter les positions du pape, mais fut loin de fournir l'approbation attendue. Deux ans plus tard, le chancelier de l'université de Toulouse, avec l'accord probable du ministre général franciscain, lui conféra le titre de docteur. En apprenant la nouvelle, Benoît XII eut une réaction très vive. L'université toulousaine n'avait pas coutume de conférer l'honneur magistral et ne disposait pas d'un nombre suffisant de maîtres en théologie pour s'assurer de la qualité de l'impétrant. Reprochant au chancelier d'avoir procédé à une promotion *de facto*, il la considérait comme nulle et enjoignait de ne pas renouveler ou répéter un tel acte sans une autorisation spéciale du siège apostolique¹⁰⁷. Ayant répondu qu'il avait agi selon des privilèges concédés par des souverains pontifes, le chancelier fut alors convoqué à Avignon pour présenter les documents dont il excipait, et surtout

¹⁰¹ *Bullarium* (cité note 46), t. 5, 536 : « libros sententiarum in proximis futuris vacationibus studii Parisiensis ibidem legere desideret, sicut nonnulli aliorum ordinum fratrum in praeteritis vacationibus studii memorati legisse dicuntur ». Guillaume de Melun fut à son tour autorisé à lire les *Sentences* à Paris durant l'été 1334 (*Bullarium*, t. 5, 559)

¹⁰² Selon C. SCHABEL, « Parisian Commentaries » (cité note 97), Landolfo Caraccioli est bachelier à Paris en 1318-1319, François de la Marche en 1319-1320 et François de Meyronnes en 1320-1321.

¹⁰³ *Chartularium* (cité note 17) t. 2, 576 et *Bullarium*, t. 5, 576 (1er sept. 1334) : « non obstante quod aliqui bacallarii in facultate praedicta in ordine recipiendi magisterium huiusmodi praecedant eundem, seu quod hoc anno bacallarii eiusdem ordinis vel alii ex ordinatione seu statuto studii Parisiensis aut memorati ordinis non debeant promoveri ad praedictum magisterium ».

¹⁰⁴ M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, 1973 ; GUIRAL OT, *La vision de Dieu aux multiples formes*, C. TROTTMANN (ed.), Paris, 2001.

¹⁰⁵ C.-V. LANGLOIS, « Gérard du Pescher, frère mineur », in *Histoire littéraire de la France* 36 (1927) 614-617, à compléter par F. DELORME, « L'*Ars Faciendi Sermones* de Gérard du Pescher », in *Antonianum* 19 (1944), 180-198 et M. DYKMANS, « Les Frères mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton sur la vision béatifique », in *AHLDMA* 38 (1971) 119-120.

¹⁰⁶ A. HIGOUNET-NADAL, *Périgueux aux XIVe et XVe siècles. Étude de démographie historique*, Bordeaux, 1978, 395 : la famille Peschier est attestée de 1220 à 1450.

¹⁰⁷ *Bullarium* (cité note 46), t. 6, 14 (12 août 1335) : « Intelleximus siquidem quod, licet in studio Tolosano non consueverit hactenus honor magistralis in facultate supradicta impendi, nec ibidem habeatur copia magistrorum in facultate ipsa ; tu tamen dilectum filium Geraldum Pesquerii ord. fr. min. pridem in eodem studio ad honorem huiusmodi (nescimus quo ductus consilio) promovisti de facto. »

prouver qu'il en avait été fait usage depuis la fondation de l'université¹⁰⁸. Le cas de Guillaume de Leus, et éventuellement celui de Vital du Four, étaient les seuls précédents qui pouvaient être invoqués. En l'absence d'un document pontifical qui aurait validé après coup sa maîtrise, il faut comprendre que le titre de docteur fut retiré à Géraud¹⁰⁹. De façon très significative, le refus de cette promotion s'accompagna de mesures destinées à rendre plus attractive la charge de maître de l'école cathédrale, qui semble avoir alors été en sommeil¹¹⁰.

On peut envisager plusieurs types de motivations pour comprendre la réaction de Benoît XII. Il est peu probable qu'il se soit agi d'une mesure de rétorsion à l'encontre de Géraud dans le débat sur la vision béatique. La lettre du pape met l'accent sur les principes du recrutement universitaire. Originaire d'une région proche de Toulouse et ayant passé les épreuves de la maîtrise parisienne, il devait avoir un sentiment assez vif de l'écart qui séparait les deux institutions. Son intérêt pour la question des études au sein de l'ordre apparaît dans les nouvelles constitutions qu'il imposa aux frères Mineurs en 1336, qui rénovaient notamment les procédures destinées à s'assurer de la qualité des candidats au magistère¹¹¹. Elles insistaient également sur la nécessaire rotation des provinces, admises à présenter des candidats au doctorat parisien. Ce rappel peut se lire comme une allusion au passe-droit dont avaient bénéficié les Aquitains sous Jean XXII. Après le refus opposé à Géraud, le flux des maîtres toulousains semble s'être tari au cours du pontificat de Benoît XII.

Plus généralement, il est notable que le nouveau pape ait cessé d'intervenir pour réclamer la promotion de maîtres en théologie, procédure dont Jean XXII avait fait un usage abondant dans les dernières années de son pontificat. De fait, à parcourir les documents publiés dans le Cartulaire de l'université de Paris, il ne paraît pas avoir eu recours à cette pratique une seule fois¹¹². L'usage reprit rapidement après l'élection de son successeur. Les lettres adressées par Clément VI au chancelier de l'université de Paris demandaient que la maîtrise soit accordée aux candidats qui avaient rempli leurs obligations de bachelier. La véritable innovation concerne les nombreuses promotions de maîtres dans d'autres universités. L'un des premiers maîtres promus de la sorte par le pape fut Guillaume Farinier, alors ministre

¹⁰⁸ *Chartularium* (cité note 17), t. 2, 452 : « Cum itaque tu hujusmodi litteris nostris receptis inter cetera duxeris respondendum quod licentiam magisterii predicti memorato Geraldo tribueras auctoritate privilegiorum studio predicto per Romanos pontifices predecessores nostros hactenus concessorum... »

¹⁰⁹ F. DELORME, « *L'Ars Faciendi* » (cité note 105), paraît penser que Benoît XII approuva finalement cette promotion mais ne signale pas de document en ce sens.

¹¹⁰ C. E. SMITH, *The University* (cité note 69), 105, avec des remarques sur les documents édités par M. FOURNIER, *Statuts* (cité note 71), 534, 539 et 564.

¹¹¹ Le pape réforma également les études d'autres ordres religieux et intervint dans les affaires internes de l'université, voir W. J. COURTENAY, K. H. TACHAU, « Ockham, Ockhamists and the English-german Nation at Paris, 1339-1341 », *History of universities*, 2 (1982) 53-96, voir 77-79, repris in W. J. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism* (cité note 4), 157-207, voir 203-205.

¹¹² La seule exception concerne un canoniste, Bernard de la Tour, autorisé à lire les *Décrétales* alors qu'il n'avait pas été auditeur pendant le minimum requis de trois années, *Chartularium*, t. 2, 465-466 (23 août 1336). Cette inflexion radicale de la politique papale ne semble pas avoir été remarquée. Benoît XII fut également moins généreux que son prédécesseur et son successeur dans le traitement des suppliques présentées par les universitaires parisiens, voir W. J. COURTENAY (ed.), *Rotuli Parisienses. Supplications to the Pope from the University of Paris*, vol. I, 1316-1349, Brill, 2002, 20.

provincial d'Aquitaine, autorisé à recevoir l'honneur magistral à la faculté de théologie de Toulouse en janvier 1344. La cérémonie devait s'accomplir avec la solennité requise, sous la présidence du franciscain Jourdain Court, décrit comme « professeur dans cette même faculté »¹¹³. Plusieurs autres bacheliers franciscains bénéficièrent d'interventions papales dans les premières années du pontificat de Clément VI. Parmi ceux qui obtinrent la maîtrise à Paris à la demande du pape figurent un certain Roger de *Palhariis*¹¹⁴ et le Quercynois Raoul de Cornac, qui fut ensuite provincial d'Aquitaine¹¹⁵. Frère *Fortis de Forti*, qui avait enseigné continuellement dans des *studia* généraux de l'ordre pendant douze ans et officiait alors à Montpellier, put accéder sur place à la dignité de maître¹¹⁶, de même que Jacques Magnan, alors provincial de Provence¹¹⁷. Les *studia* italiens eurent droit aux mêmes honneurs : Pierre de Gaëte, bachelier à Oxford, ayant exercé comme provincial dans les Pouilles et la Terre de Labour avait manqué de peu d'être choisi pour lire les *Sentences* à Paris lors du précédent chapitre général (« ad lecturam sententiarum Parisius multas voces habuerit », ce qui prouve que la désignation des candidats faisait alors l'objet d'un débat public). Il fut autorisé à recevoir la maîtrise à Naples en 1343, des mains de Fortunier Vassal qui avait succédé à Guiral Ot à la tête de l'ordre¹¹⁸. Un peu plus tard, en 1350, un autre Aquitain, Bertrand Lagier, alors enseignant à Assise, fut promu maître à l'université de Pérouse¹¹⁹. Les mêmes régularisations eurent également lieu dans les autres ordres mendiants, où de nombreux enseignants méritants et expérimentés purent accéder à la maîtrise à Toulouse¹²⁰ ou Montpellier¹²¹. Dans plusieurs cas, les motivations

¹¹³ *Bullarium*, t. 6, 143 (24 jan. 1344) : « sub dilecto filio Iordano Curti, ordinis praedicti minorum eiusdem facultate theologiae professore, ad statum et honorem supradicti magisterii servata solemnitate debita ». On ne sait rien d'autre à propos de ce Jourdain Court, qui mena ensuite une honorable carrière épiscopale en Italie (Trivento puis Messine) et avait probablement obtenue la maîtrise de théologie à Paris sous le pontificat de Benoît XII. L'unique production universitaire connue de Farinier est une série de questions disputées, décrite par C. CENCI, « Quattordici questioni filosofiche di fr Guglielmo Farinier », in *Archivum franciscanum historicum* 57 (1964) 378-383. Le formidable catalogue bio-bibliographique de Bert ROEST, *Franciscan Authors, 13th-18th Century: A catalogue in progress*, <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/> signale une édition de ces questions dans la thèse inédite de S. DEFRAIA, *Le 'Quaestiones de Ente' di Guglielmo Farinier. Edizione critica e saggio storico*, Roma, 1998, que je n'ai pu consulter.

¹¹⁴ *Bullarium*, t. 6, 145, *Chartularium*, 548 (28 fév. 1344). Tout ce qu'on sait de lui est qu'il devint ensuite évêque de Palerme le 17 nov. 1351 (*Bullarium*, p. 262). Le toponyme correspondant le plus probable est celui du village de Palhers, en Lozère, à quelques kilomètres au sud de Marvejols.

¹¹⁵ *Bullarium*, t. 6, 383 et *Chartularium*, t. 2, 597-598 (9 août 1346). Dedieu, « Ministres », 207-209.

¹¹⁶ *Bullarium*, t. 6, 170 et *Chartularium*, t. 2, 571-572 (30 sept. 1345). La promotion eut lieu après un examen par les cardinaux Guillaume Court et Annibald de Ceccano.

¹¹⁷ *Bullarium*, t. 6, 179 (24 avr. 1346).

¹¹⁸ *Bullarium*, t. 6, 141 et *Chartularium*, t. 2, 542 (11 décembre 1343). La promotion de *Richardus de Janua* OESA demandée à Pavie fut effectuée à Bologne, afin que la licence ne soit pas conférée hors d'un *studium generale*, *Chartularium*, 546-547 (6 fév. 1344). Deux suppliques en faveur de franciscains espagnols sont signalés *Chartularium*, 558 (25 jan. et 30 sept. 1345), mais le lieu de leur promotion n'est pas précisé.

¹¹⁹ *Bullarium*, t. 6, 559 (15 déc. 1350). Il fut ensuite évêque d'Assise (1357), de Glandèves (1368) cardinal (1371) et vicaire de l'ordre en 1371-1372.

¹²⁰ *Chartularium*, t. 2, 564-565 (12 juin 1345), supplique en faveur de Guillaume de Paris OP, présentée par Élie de Nabinal, qui signale que l'impétrant, alors lecteur à Périgeux, n'a pu accéder à la maîtrise à Paris du fait de sa pauvreté personnelle et familiale (« tam sui quam parentum inopiam ») ; 570-571 (26 sept. 1345), en faveur d'Etienne de *Insula* OESA, lecteur de la province de Hongrie ; 572 (9 oct. 1345) en faveur de Bertrand de Saint-Michel, OP ; 592 (4 juil. 1346) en

mentionnent expressément un nombre insuffisant de maîtres en théologie de langue d’Oc¹²². Au total, pour s’en tenir aux seuls Franciscains, ce ne sont pas moins de quatorze lecteurs ou bacheliers qui ont été promus à la maîtrise grâce à l’intervention de Clément VI entre 1344 et 1352. Parmi eux, on compte sept Aquitains, en ajoutant aux noms déjà cités ceux de Guiral Grimaud¹²³, du Quercynois Jean du Buc¹²⁴ et du Périgourdin Austence de Sainte-Colombe¹²⁵. Le mouvement de création de nouvelles universités dotées de facultés de théologie est habituellement daté des années 1360-1370 ; dans le cas toulousain, c’est à la suite d’une requête présentée par l’université en 1360 que la faculté fut formellement créée en 1364¹²⁶. Pourtant, dès le milieu des années 1340, la multiplication de ces collations de grades marque un tournant décisif qui signe la fin du monopole parisien. On peut ainsi ajouter un élément au contraste entre les politiques universitaires des deux souverains pontifes noté par William Courtenay¹²⁷. Si Clément VI a davantage respecté les libertés universitaires que Benoît XII, qui a maintenu l’étroit contrôle doctrinal sur la vie intellectuelle établi du temps de Jean XXII, il a dans le même temps définitivement amoindri la centralité de l’université parisienne dans la collation des grades que son prédécesseur, également plus conservateur que lui sur ce point, avait soigneusement protégée.

Selon les courbes historiques que l’on observe, les points d’inflexion se situent à des moments différents. Pour l’histoire démographique de Périgueux, et sans doute de l’ensemble de la région, 1330 marque un sommet absolu, suivi d’une rapide décline¹²⁸. Du point de vue de l’histoire du *studium* toulousain, la maîtrise refusée à Géraud du Pescher marque également un seuil. Jusqu’à lui, l’engagement intellectuel et le service administratif allaient de pair, avec plus ou moins d’éclat

faveur de Galhard *de Acutis*, OESA qui enseigne depuis douze ans à Toulouse ; 594 (30 juil. 1346) en faveur d’Arnaud Guilhem *Cauderii* OCarm. Ces deux derniers documents sont aussi publiés par M. FOURNIER, *Statuts*, 666.

¹²¹ *Chartularium*, t. 2, 545 (21 jan. 1344) en faveur de Luppus Ispanus de Sancto Juliano OP, du diocèse de Condom, à la requête de la reine de Castille ; *Chartularium*, t. 2, 546 (24 janvier 1344), en faveur de Guillaume Durand OCarm. ; *Chartularium*, t. 2, 557 (22 janvier 1345), même demande en faveur de Bertrand Vincent OESA.

¹²² *Chartularium*, t. 2, 552 (26 août 1344) : la maîtrise parisienne est demandée en faveur de Pierre de Pernes OESA, « cum comitatus et Ordo predicti nullum magistrum habeant de lingua Ocana in theologica facultate » ; *Chartularium*, t. 2, 616-617 (30 mars 1348), en faveur de Jean d’Aix OESA, qui a enseigné à Avignon et Montpellier pendant 14 ans, pour la raison que « prefata Provincia magistris in theologica facultate notabiliter deficiat », sans doute après le décès du précédent.

¹²³ *Bullarium*, t. 6, 231 (8 juin 1349). Giraldus Grimaldi, « provinciae Aquitaniae », est alors bachelier à Paris.

¹²⁴ *Bullarium*, t. 6, 263 (2 fév. 1352). Alors lecteur à Toulouse, il fut promu sur place. Barthélemy de Pise l’associe au couvent de Gourdon. H. DEDIEU, « Ministres », 204.

¹²⁵ *Bullarium*, t. 2, 265 (31 mars 1352). Alors bachelier à Paris, Austence de Sainte-Colombe devint évêque de Sarlat en 1360. Il est sans doute originaire de Sainte-Colombe, actuelle commune de Lalinde (Dordogne). Il est l’auteur d’un *De arte sermocinandi*, qui s’inspire de celui de Géraud du Pescher, voir Th.-M. CHARLAND, *Artes praedicandi. Contributions à l’histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris-Ottawa, 1936, 27-28. On conserve également un *principium*, voir V. DOUCET, « Quelques commentaires sur les Sentences de P. Lombard », in *Miscellanea Lombardiana*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1957 274.

¹²⁶ C. E. SMITH, *The University* (cité note 69), 107-110.

¹²⁷ W. J. COURTENAY, « Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities », in *Church History*, 58 (1989), 168-81.

¹²⁸ A. HIGUNET-NADAL, *Périgueux* (cité note 106), 144.

selon les talents des personnes concernées. Géraud offre le premier exemple d'un lecteur principal du *studium* général qui n'ait pas été appelé à d'autres fonctions. Le cas de son élève, Jean de Roquetaillade, qui rappelle que son maître Géraud était communément considéré en son temps comme « l'homme le plus subtil du monde »¹²⁹, est encore plus dramatique, puisqu'il passa plus de vingt années en prison. Guillaume Farinier, qui l'avait certainement fréquenté au sein du *studium*, fut son plus féroce persécuteur, en tant que ministre provincial d'Aquitaine, puis ministre général. La filière administrative qu'incarne ce dernier parvint elle aussi à épuisement peu après. Hormis Jean du Buc, troisième ministre général issu du couvent de Gourdon, en fonction pendant une brève année (1359), la direction de l'ordre repassa entre les mains des Italiens. Bertrand Lagier, de Figeac, dernier cardinal franciscain d'Aquitaine au XIV^e siècle, ne fut que provisoirement vicaire de l'ordre (1371-1372).

3. *L'enseignement dans les studia du Midi*

Les éléments rassemblés jusqu'ici permettent d'illustrer les différentes fonctions que remplit un *studium* général dans l'ordre franciscain. Comme l'illustre le foisonnement des « lecteurs » que fait apparaître la documentation liée aux conflits languedociens, le *studium* a pour première mission de former des enseignants destinés à exercer ensuite dans les couvents de la province. Il n'est pas possible d'affirmer que tous les couvents étaient dotés d'un lecteur, mais les rares absences que l'on peut constater ne sont peut-être dues qu'à des causes accidentelles¹³⁰. L'aspect sous lequel l'école toulousaine a été présentée illustre une autre facette du *studium generale*. Dans son rôle, exceptionnellement réussi, de préparation aux grades universitaires parisiens, il a servi de vivier pour la formation des élites intellectuelles de l'ordre. Une troisième fonction concerne la circulation des étudiants franciscains entre provinces. Les *studia generalia* des ordres Mendicants sont en effet conçus pour absorber le surplus d'étudiants qui ne pouvaient être envoyés au seul *studium* parisien, où chaque province ne pouvait disposer de plus de deux étudiants à la fois aux frais de l'ordre, auxquels s'ajoutaient éventuellement deux autres, nourris aux frais de leur province. La composition du couvent dominicain de Montpellier en 1303 offre un bon point de repère : parmi les trente-quatre frères nommément cités, on compte cinq Italiens, trois Allemands, un Hongrois et un Catalan, soit dix étrangers qui sont probablement tous présents pour des raisons d'études¹³¹. Malheureusement, la documentation n'offre aucune image de groupe semblable pour les *studia* franciscains de la région. On peut néanmoins supposer que la présence étrangère y

¹²⁹ JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, A. VAUCHEZ (dir.), Rome, 2006, 186 : « Frater autem Geraldus de Piscario qui tempore juventutis mee subtilior homo mundi dicebatur communiter... »

¹³⁰ Ainsi, à Pamiers, lors de consultations inquisitoriales, les lecteurs dominicains, carmes et augustins sont présents alors qu'aucun des participants franciscains n'a ce titre, C. DOUAIS, « Consultations » (cité note 60).

¹³¹ G. PICOT, *Documents* (cité note 44), 190-193. En règle générale, les frères extérieurs à la province sont désignés par leur province d'origine, ceux de la province, par le nom du couvent dont ils relèvent, seuls les frères originaires de la ville même ou des environs étant désignés par leur seul nom de famille.

était comparable, l'un des rares cas documentés étant celui de Jacopo de Fabriano qui était étudiant à l'époque des fameux cours donnés par Vital du Four à Montpellier¹³².

Certaines copies de relevés des décisions prises lors des chapitres généraux notent les mouvements d'étudiants concernant une province spécifique. On apprend ainsi qu'en 1276, la province d'Autriche pouvait envoyer deux étudiants à Cologne et un à Toulouse, mais n'en accueillait aucun, faute de disposer d'un *studium generale*¹³³. Quant à la province d'Aquitaine, en 1285, elle pouvait recevoir à Toulouse des étudiants provenant de dix provinces et pouvait en envoyer à Oxford, Assise et Bologne¹³⁴. D'après des *memorialia* concernant les chapitres généraux de 1307 et 1310, la province de Milan pouvait accueillir des étudiants provenant de sept à huit provinces, dont celle d'Aquitaine dans les deux cas, et envoyait ses propres étudiants dans quatre à cinq *studia*, dont celui de Montpellier en 1310¹³⁵. Ces indications sont partielles, mais relativement stables. Elles conduisent à penser que les *studia* de Toulouse ou Montpellier devaient héberger, de façon constante, une dizaine d'étudiants étrangers. Selon des statuts de la province d'Aquitaine datant de la fin du XIII^e siècle, les *studia* de Toulouse et Bordeaux pouvaient en outre recevoir jusqu'à deux étudiants issus de chacune des dix custodies de la province¹³⁶. La diffusion des manuscrits peut offrir quelques indications supplémentaires pour suivre ces circulations internationales. À défaut d'un examen complet de la tradition manuscrite des différents textes concernés, la péninsule ibérique semble avoir été une destination privilégiée pour les œuvres produites à Toulouse. C'est en particulier le cas pour les ouvrages philosophiques de Guiral Ot, principalement transmis par des manuscrits espagnols¹³⁷.

Au début du XIV^e siècle, les supérieurs de l'ordre s'inquiétèrent de l'excessive sédentarisation des frères, qui donnait l'occasion à des groupes restreints de contrôler le couvent de la ville dont ils étaient originaires¹³⁸. Face à cette forme d'« appropriation des lieux » que la Règle condamnait, le chapitre général de 1310

¹³² Voir plus haut, note 29. D'après A. PELZER, *Codices Vaticani latini*, t. 2, Vatican, 1931, 698, dans la formule « tempore quo frater Iacobus de frabriano ibi erat studens », la finale de *erat* a été réécrite, sans doute pour corriger un usage de la première personne (*eram*) dans la note initiale, au moment où le volume est passé entre les mains d'un autre frère.

¹³³ G. FUSSENEGGER, « Definitiones Capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282 », in *Archivum franciscanum historicum* 26 (1933) 133.

¹³⁴ F. EHRLE, « Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens », in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 6 (1892) 55.

¹³⁵ G. ABATE, « Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV », in *Miscellanea franciscana* 33 (1933) 30. Les *studia* mentionnés sont ceux d'Oxford (dans les deux cas), Bologne, Pérouse, Strasbourg en 1307, Montpellier, Padoue, Florence et Rome en 1310.

¹³⁶ M. BIHL, « Statuta provincialia provinciarum Aquitaniae et Francia (saec. XIII-XIV) », in *Archivum franciscanum historicum* 7 (1914) 474: « Quelibet custodia possit habere duos fratres studentes Tholose et duos Burdegale, secundum morem hactenus observatum qui de consilio discretorum custodie transmittantur. Et mittendi Tholosam, studeant primo in aliis studiis theologie duobus annis, nisi ex causa evidenti sufficientia contingere dispensari. ».

¹³⁷ Les manuscrits en question sont : Madrid, Biblioteca Nacional, cod. 4229 ; Madrid, Biblioteca universistaria, cod. 105 ; Valencia, Biblioteca del Cabildo, 200, voir GIRALDUS ODONIS OFM, *Opera philosophica*, 1, *Logica*, L. M. DE RIJK (ed.), Leiden, 1997.

¹³⁸ Pour le cas florentin, voir S. PIRON, « « Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300 », dans N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU (ed.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, Lyon, 2009, 321-355.

insista sur la nécessité de nommer comme enseignants ou supérieurs des frères de toutes origines¹³⁹. On a rencontré plus haut quelques cas d'enseignants qui ont été assignés un temps hors de leur province natale, mais rarement pour une durée supérieure à deux ans : Olivi à Florence, Auriol à Bologne, Alnwick à Toulouse. On peut également relever d'autres exemples parmi des théologiens de moindre renommée. Pierre Raymond de Saint-Romain, de la province d'Aquitaine, fut lecteur à Padoue en 1293. Il composa à l'occasion de son séjour une vie de saint Antoine, dite *Raymundina*, peu avant de revenir pour assumer brièvement la charge de ministre provincial d'Aquitaine¹⁴⁰. En sens inverse, une autre indication, moins claire, concerne le franciscain espagnol Juan Gil de Zamora, dont les études parisiennes sont datées 1272-1276. La seconde version de son *Prosodion* est précédée d'une lettre de dédicace adressée aux « étudiants du *studium* toulousain » dont il avait peut-être été l'enseignant quelque temps¹⁴¹.

Une autre caractéristique d'un *studium generale* est de compter plusieurs lecteurs. Il est rare de disposer, comme dans le cas de Toulouse en 1316, d'une vision complète du personnel enseignant actif à une date donnée. La situation qui se dévoile à cette occasion est peut-être exceptionnelle. Dans tous les autres cas documentés, on trouve seulement deux enseignants, et non trois. Lorsque le chapitre général de 1313 commanda l'érection d'un nouveau *studium generale* auprès de la curie (*in loco curie*), celui-ci ne devait être pourvu que d'un maître et d'un bachelier pour douze étudiants¹⁴². Deux lecteurs étaient présents à Bologne en 1267 ou à Florence en 1282¹⁴³. À Bologne en 1317, le lecteur était assisté d'un bachelier¹⁴⁴. D'après des modèles de lettres datant du généralat de Michel de Césène, lors de l'affectation d'un lecteur principal dans un *studium generale*, ce dernier était accompagné d'un *socius* de son choix – privilège dont bénéficiaient également les maîtres et bacheliers parisiens -, mais aucune mention n'est faite des autres enseignants actifs dans la même école¹⁴⁵. La situation variait sans doute en fonction des personnels disponibles. Le point le mieux attesté concerne la hiérarchie des fonctions. La tâche du lecteur principal était de donner un

¹³⁹ G. ABATE, « Memoriali », 31 (cité note 135) : « ministri indifferenter instituant prelatos et lectores de quacumque natione per provinciam ».

¹⁴⁰ F.-M. D'ARAULES (=DELORME), *La vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld*, Bordeaux-Brive, 1899.

¹⁴¹ JOHANNES EGIDIUS ZAMORANENSIS, *De preconiiis Hispanie*, M. de CASTRO Y CASTRO ed, Madrid, 1955. L. ALONSO, « El *Prosodion* de Juan Gil de Zamora : Tradición y novedad », in *Historiographia Linguistica*, 11 (1984), 1-20 montre que Todi, Biblioteca comunale, Ms. 114 est l'unique témoin complet de la version révisée du traité, mais ne donne pas le texte de la lettre aux étudiants. Sur la diffusion d'autres manuscrits franciscains de Toulouse à Todi, voir plus haut, note 78.

¹⁴² G. ABATE, « Memoriali », 34 (cité note 135) : « Item determinatum est per generale capitulum quod de cetero habeat ordo in loco curie studium generalem, ubi per generalem ministrum provideatur de magistro et bachalaro et xii studentibus, sicut videri expedire ».

¹⁴³ ROGER BACON, *Opus minus*, in *Opera inedita*, J. BREWER (ed.), Londres, 1859, 328-29. « Nam Parisius ille qui legit sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit bibliam caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum. Alibi qui legit sententias disputat et pro magistro habetur. Reliquus qui textum legit nec potest disputare ; sicut fuit hoc anno Bononie, et in multis aliis locis, quod est absurdum ».

¹⁴⁴ C. PIANA, *Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci (saec. XIII-XVI)*, Quaracchi, 1970, n° 16 : « fr. Petrus lector et fr. Thomas de Storlitis baccalarius conventus ».

¹⁴⁵ M. BIHL, « Formulae et documenta » (cité note 94), 144, 146.

enseignement sur les *Sentences*. Dès 1267, Roger Bacon déplorait déjà la situation : hors de Paris « le lecteur sententiaire dispute et est tenu pour maître, alors que le lecteur biblique ne peut disputer, comme ce fut le cas cette année à Bologne, et dans de nombreux autres lieux ».

Exégèse et théologie

Peu de commentaires des *Sentences* produits dans les *studia* du Midi ont été conservés. En dépit du caractère relativement aléatoire de la conservation ou de la perte des témoins manuscrits, la diffusion des œuvres reflète néanmoins dans une certaine mesure le soin que l'auteur a pris à la mise au net de son enseignement et l'intérêt que son public y a trouvé. Les documents conservés correspondent à différents cas de figure. Pour des théologiens brillants, construisant une pensée originale, comme Pierre Auriol ou Guiral Ot, les lectures faites à Toulouse représentent une première étape, qui a ensuite été utilisée et développée lors de l'enseignement parisien. Pour Auriol, l'essentiel de son volumineux *Scriptum* sur le premier livre des *Sentences* était déjà rédigé avant qu'il commence ses lectures parisiennes. À l'opposé, dans le cas de Vital du Four, son cours sur les *Sentences* donné à Montpellier est la répétition d'un enseignement reçu à Paris. La solution intermédiaire correspond à l'enseignement de Jean Michel qui présente une synthèse personnelle des positions magistrales.

Parmi les exercices scolaires des *studia* qui ont laissé des traces écrites, il faut mentionner les leçons inaugurales, fréquemment transmises dans les manuscrits sous la désignation de *principium*, qui portent aussi bien sur les *Sentences* que sur l'Écriture sainte et ont pour fonction de faire l'éloge du texte qui sera commenté au cours de l'année. Formellement, ces *principia* sont construits comme une collation universitaire, autour d'un thème biblique qui n'est pas nécessairement pris dans le livre commenté. En ce domaine, les écoles des Mendiants reproduisent la pratique universitaire parisienne. Il n'est pas indifférent que dans l'une des collections les plus riches en la matière, transmettant plusieurs dizaines de *principia*, généralement anonymes, les seules attributions explicites sont ceux d'enseignants franciscains du Midi : Jean Michel, Bertrand de la Tour, un traité de Pierre Thomas, lecteur franciscain à Barcelone, complétant l'ensemble¹⁴⁶.

Les cinq *principia* que l'on conserve pour Olivi, et que l'auteur lui-même désigne sous ce titre, concernent principalement son enseignement biblique. Les trois textes majeurs qui s'enchaînent les uns aux autres forment une série

¹⁴⁶ S. DEFRAIA, « Il Principium super III Librum Sententiarum di Iohannes Michaelis », in Verum, pulchrum et bonum. Miscellanea di studi offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80o compleanno, Y. TEKLEMARIAM (ed.), Rome, 2006, 397-437, édite le texte et fournit une description complète du MS Vaticano, B.A.V., lat. 1288. Comme le pensait déjà V. Doucet, les items n° 65-69 doivent être attribués à Jean Michel. Le « principium ad philosophiam fr. Bertrandi de Aquitania » doit sûrement revenir à Bertrand de la Tour, mais rien n'indique s'il s'agit de son enseignement parisien ou toulousain. Sur Pierre Thomas, voir la contribution de Chris Schabel au présent volume. Un manuscrit mis en vente en septembre 2009 par la galerie « Les Enluminures » (Chicago/Paris), sans doute produit à Montpellier dans la première moitié du XIVe siècle, contient une trentaine de principia anonymes sur des livres bibliques ou les Sentences, dont les deux premiers sont de Pierre de Jean Olivi, et certains autres ont probablement été produits dans des Studia mendiants du Midi. Voir la description fournie, sous la référence 352, sur le site <http://www.textmanuscripts.com>.

définissant les fondements de son herméneutique biblique¹⁴⁷. Ces leçons, données à Montpellier à l'automne 1279, marquent la première entrée en fonction du jeune lecteur dans un *studium generale*. Elles se poursuivent, dans les introductions aux deux livres commentés en parallèle au cours de l'année, par d'autres considérations générales. Le commentaire sur Matthieu débute par un prologue ayant une valeur d'introduction aux Évangiles, tandis que le commentaire sur Isaïe s'ouvre sur des questions concernant l'interprétation des livres prophétiques¹⁴⁸. Au cours des deux années suivantes, Olivi continua à mener de front la lecture d'un livre de l'Ancien Testament et d'un livre du Nouveau¹⁴⁹. Ces commentaires présentent tous les caractères distinctifs que Gilbert Dahan reconnaît à l'exégèse magistrale universitaire : une division du texte, suivi d'un examen détaillé de la lettre puis de questions d'ordre textuel ou doctrinal¹⁵⁰. Une question disputée par Olivi à l'automne 1279 présente à nouveau une valeur inaugurale, puisqu'elle porte sur le sujet de la théologie ; elle fut d'ailleurs classée par l'auteur en tête de sa *Somme de questions disputées*¹⁵¹. La proximité temporelle de cette question et des *principia* majeurs est confirmée par une référence de la *Lectura super Mattheum* qui contient un renvoi global à ces textes¹⁵². On pourrait donc voir dans cette question une sorte d'équivalent à la *quaestio collativa* initiale qui faisait, à Paris, partie des épreuves de l'*inceptio*. L'ensemble de ces actes inauguraux constituerait ainsi une adaptation très libre – mais hautement significative – des usages de la faculté de théologie.

Les deux autres *principia*, moins élaborés, sont probablement d'une date antérieure. Ils correspondraient à l'ouverture d'un enseignement donné dans une école de rang inférieur, sans doute à Narbonne¹⁵³. Dans ce cadre, le lecteur aurait été chargé de donner des lectures cursives sur les *Sentences* et sur la Bible dont il ne semble pas subsister de trace écrite. La seule production, abondante, d'Olivi à Narbonne est constituée de questions disputées, dont les versions rédigées sont souvent sans commune mesure avec le contenu qui a dû être effectivement exposé dans le cadre du *studium*. Un autre document présente des caractères similaires aux *principia* : il s'agit du célèbre *De perlegendis philosophorum libris*, également construit autour d'un thème biblique, et qui se présente comme introduction à la lecture des philosophes¹⁵⁴. Il faut le comprendre au sens d'une leçon inaugurale

¹⁴⁷ G. GÁL, D. FLOOD, *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St Bonaventure (N. Y.), 1997. Les *principia* de l'automne 1279 sont ceux que les éditeurs présentent sous les titres « De causis », « De doctrina », « De Christo ».

¹⁴⁸ *Ibid.*, 162-190 pour le prologue du *Super Isaiam*. J'espère publier prochainement une édition du prologue de la *Lectura super Mattheum*.

¹⁴⁹ Dans l'année 1280-1281, la lecture de Matthieu fut reprise, en parallèle au livre de Job. L'année 1281-1282 fut consacrée au commentaire de la Genèse et de l'Évangile de Jean.

¹⁵⁰ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, 2000, 111-116.

¹⁵¹ La question est publiée dans E. STADTER, « Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Iohannis Olivi », in *Franziskanische Studien* 44 (1962) 1-12.

¹⁵² PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Lectura super Mattheum*, Paris, Bibl. Nat., lat. 15588, f. 38ra : « sicut in generalibus principiis et in questione de subiecto theologie est aliquantulum ostensum ».

¹⁵³ Aux manuscrits utilisés dans l'édition des Pères Gál et Flood, il faut ajouter Gdansk, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk, Mar. F 309, f 1r-2v, qui contient le seul principium « De evangelii » et Würzburg, Universitätsbibliothek, I. t. f. 615, fol. 55r-58r. Hans Turn, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, 1 Band, Die Ebracher Handschriften*, Wiesbaden, 1970, 147, ne précise pas quels *principia* sont contenus dans ce volume.

¹⁵⁴ F. DELORME, « Fr. Petri Joannis Olivi Tractatus de perlegendis philosophorum libris », in *Antonianum* 16 (1941) 31-44.

d'un enseignement de philosophie naturelle qui, au lieu de faire la louange du sujet du cours à venir, met en garde ses auditeurs contre les limites du savoir philosophique.

Si le projet exégétique olivien présente des caractères singuliers qui expliquent la multiplication de ses *principia*, il n'était pas le seul commentateur biblique franciscain actif en Languedoc à la fin du XIII^e siècle. Les commentaires de Jean Michel, bien que transmis par une dizaine de manuscrits signalés par F. Stegmüller, n'ont pas encore fait à ce jour l'objet de la moindre étude. J'ai pu les consulter dans un manuscrit de Munich copié en 1459. Ce volume, contenant les premières parties de l'Ancien Testament, reproduit dans ses marges un commentaire « super Bibliam » explicitement attribué à Jean Michel¹⁵⁵. Pour chacun des livres du Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome), il s'agit d'un commentaire suivi, accompagné parfois de « moralizationes ». En revanche, à partir de Josué et pour Juges, Ruth, Tobie et Judith, les gloses squelettiques ne dépassent pas l'état d'une simple « divisio textus ». Les autres livres présents dans ce volume sont dépourvus de glose (Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Ecclesiaste, Cantique, Sagesse, Siracide, Proverbes et Psaumes). Bien que le nombre de livres commentés soit conséquent, Jean Michel est tout de même loin d'avoir réalisé une glose continue de l'Ancien Testament, et il n'est d'ailleurs pas certain qu'il ait eu cette ambition. Les mêmes commentaires se retrouvent dans plusieurs collections plus ou moins complètes transmises par différents manuscrits¹⁵⁶. S'y ajoutent également des matériaux introductifs, tels que des commentaires sur les deux préfaces de Jérôme à la Genèse (*Frater Ambrosius et Desiderii mei*) et une division générale des livres bibliques qui s'étend également au Nouveau Testament¹⁵⁷.

Il existe en outre deux commentaires sur les Macchabées et sur Daniel qui ont eu le privilège d'être imprimés par erreur dans une édition ancienne des œuvres de Thomas d'Aquin et d'être encore reproduits au XIX^e siècle dans l'édition de Parme¹⁵⁸. Un manuscrit parisien, contenant les commentaires sur la Genèse et sur Daniel, permet de comprendre que la transmission textuelle de ce dernier texte n'a pas été simple¹⁵⁹. Pour ce qui est du prologue, certains éléments rédactionnels sont absents de ce témoin, on constate ailleurs des variantes importantes, mais le manuscrit permet aussi de corriger de nombreuses fautes manifestes de l'édition¹⁶⁰. Dans le corps du texte, un sondage montre que le manuscrit parisien contient des

¹⁵⁵ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9411, f. 6va marg. sup. : « Incipit lectura fratris Iohannis Michaelis ordinis minorum super bibliam ». La date de copie est indiquée aux f. 391v et 421r. Je suis reconnaissant à Patrick Nold d'avoir obtenu pour moi une reproduction de ce volume.

¹⁵⁶ Les principaux manuscrits sont : Bruges, Stadsbibliotheek, cod. 21 ; Padova, Antoniana, cod. 265 ; Vaticano, B.A.V, vat. lat. 1312 et vat. lat. 4300. Voir les détail fournis par F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum* (cité note 37).

¹⁵⁷ Lorsque le manuscrit de Munich présente une glose sommaire, il s'agit sans doute d'extraits de cette division générale des livres bibliques, qui n'aurait donc pas porté sur la totalité de l'Ancien Testament.

¹⁵⁸ THOMAS DE AQUINO, *Opera* (cité note 37). J'ai étudié le cas similaire d'un commentaire sur la Genèse, proche de celui d'Olivier : « Note sur le commentaire sur la Genèse publié dans les œuvres de Thomas d'Aquin », *Oliviana*, 1 (2003) [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index22.html>

¹⁵⁹ Paris, Bibl. Nat. lat. 366, f. 66ra-89rb.

¹⁶⁰ Pour ne donner qu'un exemple, le manuscrit permet de corriger les premiers mots : « Ad perstringendum breviter sententiam (au lieu de *sapientiam*) Danielis prophete ».

questions sur la lettre du texte et des interprétations morales qui sont absentes ou transmises de façon très sommaire par la version imprimée¹⁶¹. Seul un examen complet de la tradition textuelle permettra de comprendre les relations entre les différents témoins. La vérification effectuée sur le manuscrit parisien permet toutefois de s'assurer de l'absence de tout commentaire d'ordre eschatologique. Le fait est remarquable dans l'interprétation d'un livre prophétique qui fournissait des points d'appui pour envisager la date du règne futur de l'Antéchrist. Cette couche exégétique est au contraire longuement développée dans le commentaire de Barthélemy Sicard, où elle s'ajoute aux éléments présents chez Jean Michel (interprétation littérale, questions sur la lettre et moralisations)¹⁶². Si l'on considère que ce dernier a probablement commenté Daniel à Montpellier à l'époque où Olivi s'apprêtait à rédiger son commentaire de l'Apocalypse à Narbonne, un tel silence n'est évidemment pas neutre. Il permet à l'exégète cévenol de se démarquer des spéculations joachimites de son confrère.

Au total, l'œuvre exégétique de Jean Michel est loin d'être négligeable. Le projet avec lequel elle se compare le plus directement est celui du frère Prêcheur Dominicain Grima, qui fut lecteur biblique à Toulouse pendant une dizaine d'années, de 1311 à 1321, avant d'être nommé lecteur du sacré palais à Avignon¹⁶³. Il n'est pas certain que Michel ait persévéré aussi longtemps dans sa charge de lecteur biblique, mais il n'est pas encore sûr que nous ayons identifié tous ses commentaires. Parmi les Franciscains toulousains, on ne relève pas d'engagement aussi poussé dans des travaux d'exégèse. Bertrand de la Tour a produit de longues collections de sermons modèles qui prennent probablement appui sur un travail de commentaire biblique mais aucun vestige n'en est connu¹⁶⁴. De même, dans le cas de Vital du Four, son *Speculum morale*, dictionnaire encyclopédique d'interprétations morales de la Bible, rassemble probablement le résultat de cours bibliques dont la trace n'est pas conservée¹⁶⁵. Pour Pierre Auriol et Guiral Ot, l'ampleur de leur œuvre théologique et philosophique est telle que leurs commentaires bibliques n'ont quasiment pas attiré l'attention des chercheurs. Les *Reportationes* de Guiral sur la première épître aux Corinthiens proviennent

¹⁶¹ Par exemple, à la fin du premier chapitre, la version imprimée ne donne qu'un bref résumé des questions développées dans le manuscrit. Paris, Bibl. Nat. lat. 366, f. 67vb-68ra : « Dubia sunt quatuor, quorum primum est de quo Ioachim intelligitur quod dicitur hic in principio, an de filio Iosue qui regnavit XI annis an de filio filii qui regnavit mensibus tribus [...] Secunda dubitatio est de vasis quia dicit quod tulit partem vasorum quia ipse iam ante tulerat vasa [...] Item quia quomodo polluerentur cibi gentilium si comederent cum hoc lex non prohibetur [...] Iterum dubitatur quomodo poterunt esse ita corpulenti cum abstinentia tanta ». L'édition résume ainsi questions et réponses : « Notandum, quia solet dubitari, quis Joakim fuit iste, sub quo facta est captivitas. Sed dicendum, quod fuit filius Josiae, sicut patet in explicatione literae, in principio capituli. Item de vasis similiter dicendum, quod pars vasorum remanserat in prima captivitate, et illa nunc asportaverat. Item quod pueri apparuerunt corpulentiores; dicendum quod hoc fuit factum miraculose; quod innuit facta intentio puerorum. »

¹⁶² Sur le commentaire de Barthélemy, voir S. PIRON, « La critique de l'Église » (cité note 48). Une comparaison étroite des deux ouvrages serait évidemment nécessaire, de même qu'une confrontation entre les commentaires sur la Genèse de Jean Michel et d'Olivi.

¹⁶³ Sur cet auteur, voir la magistrale étude de M. MORARD, « Dominique Grima, o.p., un exégète thomiste à Toulouse au début du XIV^e siècle », in *Église et culture* (cité note 3), 352-374.

¹⁶⁴ Voir P. NOLD, « Bertrand » (cité note 87).

¹⁶⁵ VITALIS DE FURNO, *Speculum morale totius Sacrae scripturae*, Venise, 1603. Un commentaire de l'Apocalypse qui lui est attribué est examiné dans D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, 1993.

sûrement de son enseignement toulousain, et c'est sans doute aussi le cas de son commentaire sur l'épître aux Galates¹⁶⁶. Le *Compendium* d'Auriol sur le sens littéral de la totalité de l'Écriture est daté de 1319 ; il appartient donc à sa régence parisienne¹⁶⁷. Toutefois, sa forme pourrait correspondre au résultat d'une lecture cursive de la Bible effectuée auparavant dans le cadre d'un *studium* franciscain. Un ouvrage en tous points comparable, qui ne s'étend qu'aux seuls évangiles, mais infiniment moins diffusé, a été composé dans un *studium* italien dans la première décennie du XIV^e siècle par le Florentin Filippo d'Oltrarno¹⁶⁸. Un examen plus détaillé de ces travaux serait nécessaire. Le premier résultat qui apparaît déjà est l'absence de modèle stable. Le rythme suivi par Olivi à Montpellier, commentant deux livres en parallèles, n'a visiblement pas été suivi par ses confrères. Jean Michel s'est concentré sur l'Ancien Testament et Guiral Ot sur les épîtres pauliniennes. Leurs commentaires sont parfois cursifs, parfois plus approfondis.

Lectures des Décrétales

Si la plupart des pratiques présentées jusqu'à présent constituent une imitation ou une adaptation des usages de la faculté de théologie parisienne, il existe en revanche un exercice qui est une véritable spécialité toulousaine. Ce sont les leçons données les jours de fête sur les décrétales à caractère « théologique », définissant des points importants du dogme. Les Toulousains n'ont évidemment pas l'exclusivité des commentaires théologiques sur ces textes. On sait notamment que Thomas d'Aquin a rédigé une exposition des deux premières décrétales du recueil de Grégoire IX, à la demande d'un archidiacre de Todi, *socius* de son ami Adénulf de Anagni¹⁶⁹. La tradition toulousaine est cependant très particulière puisqu'il s'agit d'un exercice universitaire bien codifié, qui est en outre caractéristique des demandes qu'une université de droit pouvait adresser aux enseignants de théologie des maisons religieuses locales. La première trace de cette coutume apparaît dans les statuts universitaires de 1314, qui précisent que les jours de fêtes sont réservés à des lectures sur les décrétales à contenu théologique, telles que *Firmiter* ou *Cum Marthe*¹⁷⁰. En 1329, Jean XXII commanda une réécriture de ces statuts lors de laquelle le nombre de jours de vacances fut drastiquement réduit¹⁷¹. Le programme

¹⁶⁶ Assisi, Bibl. Com., 71 f. 96vb : « Expliciunt reportationes super Primam Epistolam ad Corinthios, fratris Geraldus Ordinis minorum, tunc lectoris Tholose nunc magistri in theologia et ministri generalis. » Voir W. DUBA, C. SCHABEL, « Introduction » (cité note 96), 151.

¹⁶⁷ PETRUS AUREOLIS, *Compendium sensus litteralis totius divinae scripturae*, P. SEEBOECK (ed.), Quaracchi, 1896.

¹⁶⁸ PHILIPPUS ULTRARNENSIS, *Concordantia IV Evangeliorum*, Firenze, Bibl. Medic-Laurenz., Plut. XI. dext. 2. Un certain *Geraldus de Buxo*, de la custodie d'Avignon, est également l'auteur d'une paraphrase de la Bible, transmise dans le MS Toulouse, Bibl. Mun. 61, voir H. OMONT, « Géraud du Buis, frère mineur », in *Histoire littéraire de la France* 36 (1927) 611-614.

¹⁶⁹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris, 2002, 183-184.

¹⁷⁰ M. FOURNIER, *Statuts* (cité note 71), 484 : « Nono, statuimus et ordinamus quod nullus doctor, magister, licentiatus, bacallarius vel scholaris legat, nec aliquis scolas intret causa legendi vel audiendi in aliquo die dominico vel festivo ... exceptis titulariis et illis qui legere voluerint decretalem *Firmiter credimus*, decretalem *Cum Marthe* seu alias decretales vel decreta divine scientie materiam continentes. »

¹⁷¹ M. FOURNIER, *Statuts*, 503 : « Cum per vacationes studium et anime bonum manifestum recipiant detrimentum, necnon vagandi, ludendi et multorum malorum terrena materia preparatur, vacationes fieri nisi in terminis et casibus infrascriptis penitus prohibemus... ». Outre les funérailles des maîtres, les jours fériés sont Noël, Pâques et la Pentecôte.

des leçons fut alors limité à quatre décrétales d'Innocent III dont le commentaire était confié aux Dominicains pour *Firmiter*, sur la Trinité et les sacrements, aux Franciscains pour *Cum Marthe*, sur la transsubstantiation et les suffrages pour les saints, aux Augustins pour *Maiores*, sur le baptême, et aux Carmes pour *Cum venisset*, sur l'onction¹⁷².

Les statuts ne sont pas le seul témoignage que l'on possède de cet exercice. Lorsque le Dominicain Guillaume de Leus rassembla un dossier de ses travaux pour les offrir au cardinal Pierre de la Chapelle-Taillefer, afin de préparer sa promotion comme maître, la pièce majeure était constituée des leçons qu'il avait donné sur six décrétales au cours de l'année écoulée, « in scolis iuristarum ». L'année universitaire en question est sans doute 1307-1308. Il est notable qu'il ait intégré à son programme la première décréte de la *Liber Sextus*, publié à peine dix ans plus tôt¹⁷³. Une deuxième trace de telles leçons provient d'un texte de Guiral Ot sur les quinze signes de la fin des temps. La première phrase précise que ces explications furent données « pendant les vacances de Noël, quand il commentait la décréte pour les étudiants toulousains, comme il est de coutume »¹⁷⁴. Outre le témoin parisien repéré depuis longtemps et partiellement publié par Charles-Victor Langlois, Robert Lerner a récemment identifié un autre exemplaire de cette leçon dans un manuscrit de Madrid. Une confrontation des deux versions montre qu'elles transmettent deux reportations distinctes du même texte, ce qui signale le succès remporté par ce cours de Noël. Les premières lignes de cette version ne font pas allusion à la date de la leçon ; elles signalent du moins qu'elle fut donnée « in civitate Tholosana » alors que le lecteur officiait sur sa chaire. On y apprend en outre que Guiral avait fait allusion à un recueil de textes prophétiques qu'un camarade lui avait montré durant un précédent séjour d'études à Paris¹⁷⁵. Le cadre formel de cet exercice implique que Guiral était à ce moment lecteur principal du *studium*, dans la première moitié des années 1320. Bien que le titre de la décréte

¹⁷² M. FOURNIER, *Statuts*, 507 : « Ceterum volentes semen hostis antiqui, quantum cum Deo possumus ... ut Predicatores decretalem *Firmiter* et Minores decretalem *Cum Marthe* legant annis singulis, alternis vicibus, et temporibus consuetis, Augustini vero decretalem *Majores*, de baptismo et ejus effectu, quam in crastinum Carnisprivii incipiant, hora etiam magistrali et sequenti die eadem hora. [...] Carmelite autem decretalem *Cum venisset* de sacra unctione ». Ces décrétales sont respectivement *Firmiter*, X, 1, 1, 1 (E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1881, t. 2, 6), *Quum Marthae*, X 3, 46, 6 (FRIEDBERG, 636-639), *Majores*, X, 3; 42, 3 (FRIEDBERG, 644-646), *Quum venisset*, 1, 15, 1 (FRIEDBERG, 131-134).

¹⁷³ A. PELZER, « Guillaume de Leus » (cité note 83), 1078-1080, qui édite la lettre de dédicace. Outre *Firmiter*, *Damnamus* et *Cum Marthe*, les décrétales sont *De homine*, X, 3, 41, 7 (FRIEDBERG, 640), *In quadam nostra.*, X, 3, 41, 8 (FRIEDBERG, 640-641) et *Fideli ac devota professione*, VI, 1, 1, 1 (FRIEDBERG, 937).

¹⁷⁴ Paris, Bibl. Nat., lat. 8023, f. 59r : « Ad evidentiam xv signorum nota secundum lectorem fratrum minorum conventus Tholosani, quando in vacationibus domini legebatur decretalem scolaribus Tholosanis, ut est moris, vocatum fratrem Geraldum Odonis, qui postea fuit minister generalis totius ordinis minorum, magister Parisius factus, qui fecit et dicit in decretali ista que sequuntur de die iudicii ».

¹⁷⁵ Madrid, Real Academia de la Lengua, MS 18, f. 70v-71r. « Nota secundum lectorem fratrum minorum Geraldum Odonis aliqua que sunt ventura ante diem iudicii, ut ipse quando legebatur decretalem in civitate Tholosana in catedra sua reseravit, dicens in hunc modum quod cum ipse esset Parisius habuit quemdam librum vocatum Daniel a quodam socio suo, in quo libro erant plures libri parciales inter quos erat unus liber qui vocabatur Iuachim in quo erant scripta quedam preambula que erant futura ante diem iudicii, quorum quedam erant prospera, alia adversa et erant hec ». J'espère publier prochainement, avec Robert Lerner, une édition de ces deux reportations de la même leçon.

ne soit pas indiquée, on peut penser qu'il s'exprimait assez librement dans le cadre fourni par *Cum Marthe*. Le troisième enseignant toulousain pour qui l'on dispose d'un commentaire sur les décrétales théologiques est Géraud du Pescher. Sa lecture de *Cum Marthe*, à Pâques 1333, avait intéressé Jean XXII, puisque le lecteur franciscain paraissait défendre une interprétation du texte d'Innocent III compatible avec les positions prises par le souverain pontife sur la vision béatifique¹⁷⁶. Pour cette raison, par l'entremise de Guiral Ot, alors ministre général, le pape lui demanda de commenter les articles qu'il avait rédigé¹⁷⁷.

Le Provençal François de Meyronnes est également l'auteur de commentaires sur *Firmiter* et *Cum Marthe*. En l'absence d'une autre tradition similaire au XIV^e siècle, les éléments que l'on vient de rassembler imposent de se demander si ces textes peuvent avoir une origine toulousaine. Pour ce qui est de la première décrétale, B. Roth a signalé l'existence de deux versions différentes. La seconde est plus développée et se présente comme « éditée » en 1322, alors que François était bachelier à Paris¹⁷⁸. La première version, moins diffusée, est peut-être contemporaine du commentaire sur *Cum Marthe*. Ce dernier texte est assurément antérieur au séjour parisien de Meyronnes. En effet, un manuscrit à présent conservé à Trèves associe à l'opuscule une date d'achèvement à la saint Marc (25 avril) 1319¹⁷⁹. Bien que la formule puisse être ambiguë, il semble davantage s'agir de la date de composition que de celle de la copie. En 1319, Pâques tombait le 8 avril ; il est concevable que le lecteur qui avait commenté la décrétale ait mis sa copie au propre trois semaines plus tard. On ne sait absolument rien du cursus suivi par François avant qu'il vienne lire les *Sentences* au *studium* parisien à partir de l'automne 1320¹⁸⁰. Il était habituel pour de futurs bacheliers parisiens de donner des lectures sur les *Sentences* dans d'autres *studia generalia* de l'ordre. Au cours de l'année 1318-1319, Guillaume d'Alnwick occupait la fonction de lecteur principal à Montpellier, dans la province dont relevait François de Meyronnes. À la même date, ce dernier aurait donc pu exercer dans la province voisine, sans doute durant les deux années normalement dévolues à une lecture complète des

¹⁷⁶ Paris, Bibl. Nat., lat. 4367, f. 2-51. La lettre de dédicace à Jean XXII est publiée par F. DELORME, « *L'Ars Faciendi Sermones* » (cité note 105). Le même texte est aussi contenu dans Bordeaux, Bibl. Mun. 401, f. 1-73. Des extraits sont publiés par M. Dykmans, « Les Frères mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton sur la vision béatifique », in *AHLDMA* 38 (1971) 105-148, voir 119-120. Géraud présente son ouvrage comme une « lecturula » (Delorme lit « lectura » et Langlois « lectiuncula »).

¹⁷⁷ GERALDUS DE PISCARIO, *Expositio super Quadripertitum Joannis pape*, Paris, Bibl. Nat., lat. 4367, f. 52-82.

¹⁷⁸ B. ROTH, *Franz von Mayronis. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre von Formalunterschied in Gott*, Werl i. W., 1936, 72-83, à compléter par H. ROSSMANN, « Die Quodlibeta und verschiedene Schriften des Franz von Meyronnes », *Franziskanische Studien* 54 (1972) 44-45. Parmi les indices indirects d'un possible séjour de François à Toulouse ou Montpellier, on peut noter, dans cette seconde version du commentaire sur *Firmiter*, une allusion à la condamnation d'Arnaud de Villeneuve par le concile provincial de Tarragone en 1313, qui a dû avoir davantage d'échos dans les *studia* du Midi qu'à Paris.

¹⁷⁹ M. KEUFFER, *Die Ascetischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, t. 3, Trier, 1900, 40-41 : « Anno MCCCXIX complevi hoc opusculum die Marci ewangeliste ». Il s'agit d'un manuscrit de droit canon qui contient également le commentaire de Thomas d'Aquin sur *Firmiter* et *Damnamus*.

¹⁸⁰ M. BARBU, « La Formation universitaire et l'univers culturel de François de Meyronnes », in *Formation intellectuelle* (cité note 23) n'apporte rien de neuf sur le parcours de François avant 1320.

Sentences, après avoir peut-être enseigné un certain temps à Montpellier ou à Avignon¹⁸¹. Cette proposition demandera à être vérifiée à l'aide d'un examen plus complet de l'abondante production littéraire de François de Meyronnes, notamment en explorant les nombreuses et complexes réécritures de ses différents textes et en cherchant d'éventuelles prises de positions contre les travaux toulousains de Pierre Auriol, qui fut à Paris la cible constante des critiques de Meyronnes¹⁸².

Dans la chronologie des lecteurs principaux du *studium* toulousain, Meyronnes prendrait ainsi place entre Arnaud Aymeric et Guiral Ot. Sa venue à Toulouse serait donc l'une des raisons du relatif retard de carrière de ce dernier. Pour clarifier les résultats obtenus, il peut être utile de préciser la chronologie des lecteurs principaux du *studium*. Si le modèle d'une lecture des *Sentences* en deux années fourni par Pierre Auriol en 1314-1316 s'est régulièrement répété, ses successeurs auraient été Arnaud Aymeric (1316-1318), puis François de Meyronnes (1318-1320) et enfin Guiral Ot (1320-1322). Ce dernier n'a toutefois été envoyé à Paris comme bachelier qu'en 1326. Selon le modèle fourni par d'autres carrières, on se serait attendu à le voir occuper entre temps la charge de ministre provincial. Or c'est Élie de Nabinal que l'on voit occuper cette fonction dès 1325 et jusqu'à son séjour parisien en 1328. On peut en déduire qu'Élie avait été à son tour lecteur principal à Toulouse dans les années 1322-1324. À la même époque, Guiral avait peut-être été envoyé comme enseignant dans un autre *studium* où son séjour n'aurait pas laissé de trace, éventuellement à Bordeaux ou hors de la province ; il aurait pu à nouveau siéger sur la chaire toulousaine dans les années 1324-1326, avant que cette fonction ne soit remplie par des frères qui furent fait maîtres dans les dernières années du pontificat de Jean XXII, tels qu'Arnaud de Clermont et Fortanier Vassal.

Les commentaires sur les décrétales occupaient à Toulouse une place qui se laisse comparer aux *Quodlibets* pour l'université parisienne. Il s'agissait d'exercices extraordinaires, organisés pendant un nombre de jours limités, auxquels l'université tout entière était tenue d'assister et qui permettaient aux enseignants d'aborder des thèmes relativement variés – du moins si l'on en juge par les libertés prises par Guiral Ot. On comprend ainsi mieux pourquoi la pratique des *Quodlibets*, qui était devenue habituelle à Montpellier ou Florence au cours des années 1290, n'a pas perduré à Toulouse au-delà des deux sessions qu'y a tenues Vital du Four¹⁸³. Ce n'est pas le seul acte qui ait revêtu une telle solennité. Selon les statuts toulousains de 1314, lors de l'entrée en fonction d'un maître ou d'un lecteur en théologie chez les Prêcheurs ou les Mineurs, toutes les autres leçons devaient cesser le jour de son *principium*¹⁸⁴. Une autre occasion exceptionnelle émerge à l'occasion des débats qui opposèrent Pierre Auriol à un Dominicain anonyme au mois de décembre 1314. Les scènes qui suivent présentent des ressemblances frappantes avec la vie universitaire parisienne. Le lecteur franciscain

¹⁸¹ Pour des raisons de temps et de place, je n'ai pas entrepris ici un examen des lecteurs actifs au *studium* franciscain d'Avignon.

¹⁸² C. SCHABEL, « Parisian Commentaries » (cité note 97).

¹⁸³ Sur ces *Quodlibets* méridionaux, voir S. PIRON, « Franciscan *Quodlibeta* » (cité note 26).

¹⁸⁴ M. FOURNIER, *Statuts* (cité note 71), 488: « quando aliquis magister in theologia vel lector Predicatorum vel Minorum de novo venerit ad studium, et ad legendum in dicto studio fuerit deputatus, in die qua faciet suum principium seu incipiet lecturam suam, de tota illa die post lectiones ordinarias ab aliquo non legatur. »

avait prêché dans le couvent des Dominicains le jour de la conception de la Vierge, un 8 décembre. À cette occasion, il n'avait pu s'empêcher de mentionner ses arguments en faveur de l'Immaculée Conception de Marie. La semaine suivante, un Dominicain dont le nom n'est pas connu lui répliqua dans un autre sermon. Quelques jours plus tard, le 20 décembre, à la demande de l'université (« ad instantiam totius studii »), Auriol détermina une question disputée en présence des maîtres de la faculté de droit et de l'évêque en personne¹⁸⁵.

Enseignement de la philosophie

Il reste, pour finir, à dire un mot des enseignements de philosophie délivrés dans les *studia* de Montpellier et Toulouse. C'est seulement à l'occasion du chapitre général de 1279 que les statuts franciscains mentionnèrent pour la première fois l'organisation de cours de philosophie naturelle, qui ne devaient pas être dispensé dans les mêmes lieux que les cours de théologie¹⁸⁶. Cet enseignement s'ajoutait à une formation initiale en logique, qui est notamment attestée en Languedoc par un ouvrage d'Olivi. C'est en effet à la demande d'un frère nommé Germain, probablement chargé de tels cours, qu'il rédigea vers 1281-1282 une série de *Quaestiones logicales*¹⁸⁷. Ses propres travaux purement philosophiques remontent vraisemblablement à son séjour parisien¹⁸⁸. Toutefois, des copies de ces textes circulaient dans la province ; elle sont notamment conservées dans un manuscrit à l'usage d'un frère Jean *Guigonis* de la custodie de Sisteron, dont on ne sait rien par

¹⁸⁵ P. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta Antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae ex variis Auctoribus Religionis Seraphicae*, Louvain, 1665, 79: « Explicit tractatus de conceptione B. Mariae Virginis Matris Dei, qui hac occasione a F. Petro Aureolo confectus est: cum enim dictus Frater Petrus esset lector in conventu Fratrum Minorum de Tolosa, accidit ut predicaret in domo Fratrum Praedicatorum in festo conceptionis B. Virginis et in Sermone qui fiebat ad clerum adduxit quasdam rationes, que superius sunt tactae, quod pium erat credere quod B. Virgo esset a Domino preservata, ne originale contraheret. Hoc enim Deus facere potuit, et decuit, et forte factum fuit, in tantum quod dictum festum licite celebrari poterat, ut superius est expressum. Sed cum hoc audiret quidam Frater Praedicator, predicavit et clero sequenti Dominica, ostendens rationibus, quod B. Virgo originale contraxit, solvit ex suis rationibus, et confirmans propositum suum propriis rationibus, que etiam sunt tactae superius, addens nihilominus, et imponens quod ipse Frater Petrus affirmaverat ita fuisse, cum tamen sub dubio et pia credulitate totaliter dimisisset: quapropter dictus Frater Petrus hanc questionem solemniter in scholis saecularium disputavit, et ibidem praesentibus omnibus religiosis, doctoribus, magistris, caeterisque clericis ad instantiam totius studii determinavit per modum superius annotatum. Actumque fuit hoc in praedicta civitate Tolosana, anno Incarnationis Domini 1314, Vigilia Sancti Thomae Apostoli, regnante de novo Ludovico Rege Francorum, ac praesente Gualhardo Episcopo Tolosano, Sede Apostolica tunc vacante. » Sur cette affaire, voir W. O. DUBA, « The Immaculate Conception in the Works of Peter Auriol », in *Vivarium* 38 (2000) 5-34.

¹⁸⁶ M. BIHL, « Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 », in *Archivum franciscanum historicum* 34 (1941) 76. Une définition du chapitre général de 1292 répète la demande de création de tels *studia*, mais cela ne concerne que les provinces qui n'avaient pas encore instauré de telles écoles, cf. F. EHRLE, « Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens », in *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 6 (1892) 64 : « Item vult generale capitulum quod ministri in suis provinciis ordinent studia in artibus pro iuvenibus provincie instruendi ».

¹⁸⁷ S. BROWN, « Petrus Joannis Olivi, Quaestiones logicales: Critical text », in *Traditio* 42 (1986) 337-388. « Ecce frater Germanus duodeviginti questiunculas ad tuam instantiam more logicali ». On ne sait rien d'autre de ce frère.

¹⁸⁸ Voir S. PIRON, « Les œuvres perdues » (cité note 16).

ailleurs¹⁸⁹. Des constitutions provinciales de la fin du XIII^e siècle mentionnent l'existence de ces *studia naturalium* d'où les étudiants devaient revenir porteurs de lettres attestant leur bonne conduite afin d'être admis à poursuivre leur études¹⁹⁰. Ces classes de philosophie, à vocation propédeutique, étaient encore traitées avec méfiance et devaient être considérées par certains comme un luxe dangereux, susceptible de perturber les jeunes esprits. Ainsi, un chapitre provincial d'Aquitaine, tenu à Périgueux sans doute au cours des années 1290, menace les « jeunes insolents » d'être renvoyés aux études de théologie et privés de toute étude de philosophie s'ils ne se corrigent pas¹⁹¹.

La phase d'acculturation philosophique des frères mineurs du Midi peut-être illustrée par les *Parvi flores* réunies par Jean Lafont à Montpellier. Elle était achevée à la génération suivante, lorsque l'on trouve des textes philosophiques de niveau universitaire produits par des enseignants franciscains actifs dans des couvents du Midi. Le seul ouvrage proprement philosophique de Pierre Auriol, son *Tractatus de principiis*, date de son enseignement à Bologne. En revanche, Guiral est l'auteur de nombreux travaux de logique et de philosophie, notamment d'un important commentaire de l'*Éthique*¹⁹². La plupart, voire la totalité de ces textes doivent être datés de sa longue période d'enseignement à Toulouse, entre 1315 et 1326. Ce ne sont pas ses premiers travaux, puisque son traité sur les contrats date de la période où il n'était que bachelier¹⁹³. La présence d'une faculté des arts sur place a certainement offert une stimulation importante. Les rares travaux récents consacrés à cette faculté portent un jugement relativement sévère sur son activité¹⁹⁴. Il faut pourtant noter la présence d'enseignants de premier plan, tels que Walter Burley, qui dit avoir disputé sur place un « Quodlibet »¹⁹⁵. Le maître anglais engagea un débat avec Guiral Ot, sur plusieurs questions de logique ou de physique¹⁹⁶.

¹⁸⁹ Vaticano, B.A.V., Borgh. 88: « iste cartabelus est ad usum fratris Io. Guigonis de custodia Sestari in quo sunt iste questiones P. Io ». Cf. A. MAIER, *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, Vaticano, 1952.

¹⁹⁰ F. DELORME, « Constitutiones provinciae Provinciae (saec. XIII-XIV) », in *Archivum franciscanum historicum* 14 (1921) 423-424 « Quilibet frater missus ad studia generalia theologie intra provinciam, naturalium seu logice, debeat dum revocabitur secum ferre testimoniales litteras custodis, si tempore sui recessus presens fuerit, aut gardiani, lectoris theologie et duorum discretorum ad hoc per custodem assignatorum, quod si non ferens litteras predictas recesserit, non possit promoveri in aliquo gradu scientie, donec per ministrum secum fuerit dispensatum. »

¹⁹¹ M. BIHL, « Statuta provincialia » (cité note 135), 481 : « Item, iuvenes insolentes, si moniti non se correxerint, ab omni philosophie studio amoveantur et theologie studio assignentur ».

¹⁹² C. PORTER, « Gerald Odonis' Commentary on the *Ethics*: A Discussion on the Manuscripts and General Survey », in *Vivarium* 47 (2009) 241-294.

¹⁹³ G. CECCARELLI, S. PIRON, « Gerald Odonis' Economics Treatise », *Vivarium* 47 (2009) 164-204.

¹⁹⁴ J. VERGER, « Les bibliothèques des universités et collèges du Midi », in *Livres et bibliothèques (XIII^e-XV^e s)* (Cahiers de Fanjeaux, 31), 1996, 95-130 ; O. WEIJERS, « La Disputatio à la Faculté des arts : le Midi de la France », in *Église et culture* (cité note 3), 245-259.

¹⁹⁵ H et C. SHAPIRO, « De primo et ultimo instanti des Walter Burley », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1965), 157-173. W. DUBA, C. SCHABEL, « Introduction » (cité note 96), 8, placent le séjour, mal documenté, de Burley à Toulouse dans les années 1310. Sur l'ensemble de sa carrière, voir M. VITTORINI, « Walter Burley: Life and Works » à paraître in *A Companion to Walter Burley*, ed. A. Conti. Par la suite, un autre enseignant remarquable de la faculté des arts d'origine anglaise est Philippe Éléphant. Voir G. BEAUJOUAN et P. CATTIN, « Philippe Éléphant. Mathématique, alchimie, éthique », *Histoire littéraire de la France* 41 (1981) 285-363.

¹⁹⁶ GIRALDUS ODONIS, *Opera philosophica* (cité note 137), 5.

Jean de Roquetaillade n'est sans doute pas le seul étudiant toulousain qui soit entré dans l'ordre franciscain durant ses études à la faculté des arts¹⁹⁷. Il dit lui-même avoir étudié cinq ans la philosophie avant de prendre l'habit en 1332, et une durée semblable après l'avoir fait. Rien n'indique qu'il ait exclusivement passé les années 1328-1338 à Toulouse, mais le seul maître qu'il reconnaisse avoir eu est Géraud du Pescher et aucun indice ne trahit des séjours d'études à Paris ou Avignon. Son témoignage est intéressant à plusieurs égards. Le *Sexdequiloquium*, traité récemment découvert, rédigé en prison à Avignon en 1352-1353, démontre une formation avancée en logique qui date très probablement de ses études toulousaines¹⁹⁸. À deux reprises, des allusions aux nouveautés anglaises pourraient correspondre à des échos d'un auteur tel que Robert Holcot¹⁹⁹. Si tel est le cas, ce dernier aurait été reçu à une date très précoce à Toulouse. Une autre particularité de Roquetaillade est sa pratique de l'alchimie²⁰⁰. L'hypothèse qu'il ait développé un tel intérêt à Toulouse est renforcé par l'examen d'un recueil de notes personnelles de Géraud du Pescher. Dans ce volume, au début de son *compendium* le pseudo-Denys, Géraud dit avoir rédigé auparavant une sorte d'aide-mémoire (*Complementum semite memorialium*) compilé à partir de « livres philosophiques »²⁰¹. Cette mention correspond peut-être à un florilège d'auteurs patristiques et classiques qui est annoncé dans la table des matières comme *Collectio notabilium sententiarum*. On y trouve en tout cas, entre des extraits de l'*Historia scholastica* et de Solin ou Macrobe, un texte consacré à la nature et la transmutation des métaux. Ces notes de cours ne constituent pas un traité alchimique à proprement parler, mais elles témoignent d'une curiosité pour cette matière²⁰². D'autres indices démontrent également un intérêt des Franciscains pour les savoirs naturels. C'est par exemple le cas d'un certain Raimond Bancal,

¹⁹⁷ Les cas d'universitaires juristes devenus franciscains sont très rares. Le seul que j'ai rencontré est celui de Bérenger de Malbosc, qui fut longtemps custode de Toulouse dans les premières décennies du XIVe siècle, voir H. DEDIEU, « Ministres », 197-198. La question de l'enseignement du droit canon chez les Mineurs, même dans une ville universitaire comme Toulouse, demeure un mystère.

¹⁹⁸ S. PIRON, « Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade », *Oliviana* 3 (2009) [en ligne] <http://oliviana.revues.org/index327.html>. Sur les études et l'entrée dans l'ordre franciscain de Roquetaillade, voir R. E. LERNER, « Introduction historique », in Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventuum*, Fribourg (Spicilegium Friburgense, 36), 1994, 15-23.

¹⁹⁹ JOHANNES DE RUPESCISSA, *Sexdequiloquium*, Ms collection particulière, cap. 5 : « Constat autem quod Deus optime novit vias hominis etiam ab eterno [...] Deus de novo addicere non potest, quidquid fantastici dicant contrarium affirmantes in Anglia de novo. Sed sumitur ibi pro forinseca explicatione conceptio. » et « Et nota quod ista propositio 'Creet Deus omne creabile in hoc instanti', quia possib[i]le posito in esse, non sequitur impossibile non debet concedi, sed debet intrinseca ejus contradictio revelari. Est enim de propositionibus quibus utuntur Anglici in paralogismis obligantis. Et quia hec conclusio est vera, ampliori probatione non indiget ». Je remercie vivement Hester Gelber de m'avoir signalé la possibilité d'une source chez Holcot. Ces passages seront discutés plus précisément dans le cadre de l'édition du *Sexdequiloquium*.

²⁰⁰ Voir en dernier lieu L. DEVUN, *Prophecy, Alchemy and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, 2009.

²⁰¹ Paris, Bibl. Nat. 4367, f. 103 : « Post complementum semite memorialium quam in libros philosophicos edidi, ad libros magni ariopagite dyonisiu Athenensis episcopi precibus tuis accedo ... »

²⁰² Paris, Bibl. Nat. 4367, f. 156vb-158rb. Inc. Circa 4m Metheorum. Sulphur est causa respectu omnium corporum metallarium, Expl. Hec est doctrina phylosophica ex qua possunt concludi plurima preciosa etc. Je remercie Antoine Calvet des indications qu'il m'a donné sur ce sujet.

astronome et frère mineur, auteur d'un calendrier qui a pour année de référence 1310, et qui fut commenté peu après par un maître toulousain²⁰³.

Je voudrais pour finir attirer l'attention sur le cas le plus remarquable de cette tendance naturaliste franciscaine. Vital du Four est surtout connu des historiens de la philosophie en tant que métaphysicien. C'est une erreur de perspective qu'il faut corriger, puisqu'il est principalement en ce domaine un compilateur de grands (Godefroid de Fontaines, Gilles de Rome) et petits maîtres (Raymond Rigaud, Jacques du Quesnoy). Ses réalisations les plus personnelles sont à chercher dans deux encyclopédies, adoptant l'une et l'autre la forme d'un dictionnaire alphabétique. L'une est d'ordre moral compile probablement la fleur de ses lectures bibliques²⁰⁴, mais une autre, de façon plus inattendue, concerne la médecine et la pharmacopée²⁰⁵. Des doutes ont été émis sur la paternité de ce *Pro conservanda sanitate*²⁰⁶. Outre l'existence d'au moins un manuscrit explicitement attribué à Vital²⁰⁷, la proximité formelle avec son *Speculum morale* offre un argument relativement fort. On peut apporter une ultime confirmation en notant deux allusions aux Pyrénées (dont l'une il est vrai est reprise d'Isidore de Séville)²⁰⁸, et l'emploi d'un mot en Occitan²⁰⁹. La présence d'un nombre minime de remarques moralisatrices et de quelques citations patristiques signalent qu'il s'agit de l'ouvrage d'un théologien. L'étendue de sa culture médicale et naturelle est très remarquable et doit certainement être référée à la fréquentation des médecins montpelliérains. Perdu dans un angle mort de la recherche, ignoré des historiens de la médecine, de la philosophie et de l'ordre franciscain, ce document est pourtant l'un des vestiges les plus intéressants de la forte culture naturaliste des frères Mineurs du Midi.

Conclusion

Depuis déjà longtemps, l'école dominicaine allemande constitue un sujet d'étude à part entière. Avec quelques nuances, il ne serait pas illégitime de revendiquer le même privilège pour les écoles franciscaines occitanes. La nuance principale, comme on le comprend aussitôt, tient à l'emploi du pluriel. Ce n'est pas l'unité d'un courant de pensée qui donne à ces provinces un intérêt particulier, mais

²⁰³ H. OMONT, « Raimon Bancal, frère mineur, astronome », in *Histoire littéraire de la France*, 35 (1921) 627-629.

²⁰⁴ VITALIS DE FURNO, *Speculum morale* (cité note 165).

²⁰⁵ VITALIS DE FURNO, *Pro conservanda sanitate*, Mayence, 1513.

²⁰⁶ C.-V. LANGLOIS, « Vidal du Four » (cité note 29), 304.

²⁰⁷ Basel, Univ., D. II. 13, signalé par L. THORNDIKE, P. KIBRE, « More Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin », *Speculum* 3 (1942) 354, sous le titre de *Libellus pro pauperibus*.

²⁰⁸ *Pro conservanda sanitate*, 153 : « montes fulgurum ictus saepius paciuntur quam valles. Idcirco Pyrenaei montes quod sunt altissimi, crebris percutiuntur fulminibus » et *Ibid.*, 206, « ut patet in candore Libani et Pyrenaeis montibus qui Isidoro teste, albis perpetuo nivibus candidantur. »

²⁰⁹ *Pro conservanda sanitate*, 49 : « Item ad extrahendum dentem, recipe radicem Faba lupinae, et tange dentem quam extrahere volueris et cadet. Ista herba vulgariter vocatur Martiale seu Marsenx ». F. MISTRAL, *Lou trèzor dou Fèlibrige ou Dictionnaire provençal-français embrassant les divers dialectes de la langue d'oc moderne*, 1979, t. 2, Aix-en-Provence, 1979, 285, signale le mot Marsenx ou Marsen, comme adjectif dérivé du mois de mars. La jusquiame (*fabalupina*) est connue pour ses vertus sédatives, mais elle fleurit en juin. Il faut par ailleurs être attentif à la terminaison en -enx qui se retrouvent dans des toponymes des Landes et du Béarn (Mourenx, Morcenx, etc.), à proximité du Bazadais dont était originaire Vital.

au contraire la variété des projets et des démarches originales issues d'un même milieu intellectuel. Les trois penseurs les plus remarquables de ces régions – Olivi, Auriol et Guiral Ot – se distinguent précisément par leur indépendance d'esprit qui les conduit à s'opposer aux traditions reçues et à proposer chacun des pistes neuves et audacieuses²¹⁰.

Dès les années 1275, sur la carte des lieux de savoirs européens, Montpellier occupe une place notable. Le phénomène est encore plus marquant si l'on tient compte de l'activité du *studium* dominicain. Comme on le sait, en 1278, deux frères du couvent de Montpellier, Raymond de Mévouillon et Jean Vigouroux, furent chargés de mener une enquête en Angleterre sur des détracteurs de Thomas d'Aquin ; d'autres indications prouvent que le *studium* demeura une place forte de la première école thomiste²¹¹. Ce voisinage a certainement compté dans l'élévation du niveau de discussion philosophique chez les frères Mineurs. Épicentre de l'innovation intellectuelle franciscaine pendant une génération, le Languedoc a aussi été à la pointe des affrontements entre tendances opposées de l'ordre. Ces divisions ont assurément contribué à la perte de vitesse du *studium* de Montpellier à partir du début du XIV^e siècle, désormais éclipsé par trois *studia* situés dans des villes environnantes, à Toulouse, Avignon et Barcelone.

Dans le cas toulousain, l'essor des études théologiques et philosophiques chez les Franciscains est indissociable de la croissance de l'université, à laquelle les *studia* des ordres mendiants sont intimement liés. Les messes, sermons et réunions de l'université avaient régulièrement lieu dans les couvents des Prêcheurs et des Mineurs. Comme on l'a vu, dès les années 1290, les universitaires toulousains étaient demandeurs d'un enseignement théologique de haut niveau. Il s'agit même parfois d'une demande sociale émanant de la ville, comme l'on aperçoit à l'arrière-plan des traités de morale économique commandés, vers 1315, au dominicain Gui Gui et à Guiral Ot²¹². Il est possible d'y voir dans ces demandes les effets à long terme de la « recatholicisation » la ville opérée par les frères prêcheurs, après la croisade des Albigeois. De façon paradoxale si l'on pense aux démêlés que ce pape eut avec l'ordre des frères Mineurs, l'heure de gloire des franciscains d'Aquitaine se situe durant le pontificat de Jean XXII. Une chronologie presque comparable s'observe du point de vue de du renouvellement de la sculpture gothique dont Toulouse fut l'épicentre dans les années 1320-1350, et dont le chef d'œuvre a été produit pour une chapelle commandée par l'évêque franciscain de Rieux, Jean Tissandier, dans l'église des frères Mineurs de Toulouse²¹³. D'un point de vue strictement numérique, le nombre de maîtres franciscains sous Clément VI reste important, mais leur destinée est globalement moins remarquable et leur production

²¹⁰ François de Meyronnes mériterait d'être placé à leurs côtés si l'on considère l'ampleur de son œuvre écrite ; en revanche, il ne démontre pas la même audace intellectuelle, étant d'abord un disciple et défenseur de Duns Scot.

²¹¹ A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria* (cité note 67), 36.

²¹² G. CECCARELLI, S. PIRON, « Gerald Odonis » (cité note 191), 174, à propos d'une *Regula mercatorum*, rédigée à la demande de la communauté des marchands toulousains par un dominicain prénommé Guido, qui doit être Guido Guidonis, neveu de Bernard Gui. Le traité de Guiral répond à une demande indirecte, puisqu'il est écrit à la requête de frères (*Rogatus a fratribus...*) qui lui demandent d'éclaircir les cas qui suscitent la plus grande perplexité chez les confesseurs.

²¹³ M. PRADALIER-SCHLUMBERGER, *Toulouse et le Languedoc : la sculpture gothique, XIIIe-XIVe siècles*, Toulouse, 1998.

littéraire bien moins abondante. Sans que la ville de Toulouse ait perdu de son importance comme centre intellectuel et producteur d'élites pour la papauté avignonnaise, on observe une inflexion dans la seconde moitié du siècle, qui est moins favorable aux théologiens. Dotée de multiples collèges à partir de la fin des années 1330²¹⁴, l'université toulousaine continua à faire l'objet de nombreuses sollicitudes, mais pour d'autres raisons. Après deux papes théologiens formés à Paris (Benoît XII et Clément VI), ce sont des universitaires canonistes toulousains qui ont été papes à Avignon (Innocent VI et Urbain V).

Il arrive qu'un lieu périphérique se trouve, pour des raisons contingentes, à l'épicentre d'un mouvement intellectuel : cela a par exemple été le cas pour Iowa City dans les années 1990, dont les enseignants et étudiants ont été à l'origine d'un renouvellement de l'histoire de la philosophie du XIV^e siècle²¹⁵. Le cas toulousain est sensiblement différent. Son essor tient avant tout aux positions dominantes occupées pendant trois-quarts de siècle par des ecclésiastiques originaires des vastes provinces pour lesquels cette université exerçait un monopole de fait dans la formation supérieure²¹⁶. Tout en reconnaissant le caractère évidemment central d'Avignon au cours de cette période, il est néanmoins légitime de parler, en paraphrasant Walter Benjamin, de Toulouse comme capitale du XIV^e siècle.

Annexe : les lecteurs des couvents de Provence et Aquitaine

Les listes qui suivent récapitulent les éléments présentés dans le cours de cet article. Une grande partie des entrées correspondent à des déductions, fondées sur différents éléments. Les informations fondées sur des données externes sont suivies d'un *.

Montpellier

1275-77 : Arnaldus Galiardi, lector

1279-81 : Petrus Johannis Olivi, lector biblicus

1281-82 : Arnaldus Galiardi, lector Sententiarum ; Petrus Johannis Olivi, lector biblicus

1282-83 : P. J. Olivi et A. Gaillard suspendus d'enseignement

1289-92 : Petrus Johannis Olivi, lector biblicus ; Johannes Michalis, lector Sententiarum

1292-94 : Johannes Michaelis, lector biblicus, Vitalis de Furno, lector Sententiarum (?)

1294-95 : Vitalis de Furno, lector Sententiarum, Johannes de Fonte, baccalarius*

1310-12 : Johannes de Fonte, lector*

1318-20 : Guillelmus de Alnwick, magister theologiae, lector

Narbonne

1275-79 : Petrus Johannis Olivi, lector

1295-98 : Petrus Johannis Olivi, lector*

²¹⁴ C. E. SMITH, *The University* (cité note 69)

²¹⁵ Sous la direction de Katherine Tachau, des personnalités de l'envergure de Chris Schabel, Russ Friedman et Bill Duba y ont fait leurs études et ont obtenu leur doctorat sans la moindre intervention pontificale.

²¹⁶ J. VERGER, « Le recrutement géographique des universités françaises au début du XV^e siècle d'après les suppliques de 1403 », in ID., *Les universités françaises au Moyen Age*, Leiden, 1995.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

1300-01 : Bernardus Deliciosi, lector*
1316-17 : Franciscus Sancii, lector*
1321-22 : Berengarius Taloni, lector*
1328-29 : Michael Raceri, lector*

Béziers

1260-61 : Raymundus Barrali, magister novitiorum
1302-03 : Bartholomeus Sicardi, lector*
1309-10 : Guillelmus de Agantico, lector*
1328-29 : Blasius Bertrandi, lector*

Carcassonne

1298-99 : Bernardus Deliciosi, lector*
1323-24 : Joahannes Mercerii, lector*

Lodève

1322-1323 Raymundus Roch, lector*

Marseille

1276-77 : Raymundus Gaufredi, lector*
1282-83 : Raymundus de Gignaco (?)
1307-08 : Guillelmus de Cornelione, lector*
1317-18 : Johannes de Verunis, lector

Toulouse

1280 ca. : Guillelmus de Falgario
1286 ca. : Raymundus Rigaldus
1297-1307 : Vitalis de Furno, lector
1308-1310 : Bertrandus de Turre, lector (?)
1310-1311 : Arnaldus Roiardus, lector Sententiarum*
1314-1315 : Petrus Aureoli, lector Sententiarum*
1315-1316 : Petrus Aureoli, lector, Geraldus Odonis, baccalarius, Arnaldus Aimerici, lector
biblie*
1316-1318 : Arnaldus Aimerici, lector*
1318-1320 : Franciscus de Mayronis, lector (?)
1320-1322 : Geraldus Odonis; lector
1322-1324 : Elias de Nabinalis, lector (?)
1324-1326 : Geraldus Odonis; lector (?)
1328-1332 : Arnaldus de Claramonte, Fortanerius Vassalli
1333-1335 : Geraldus Pesquerii, lector*

XIV

Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens^{*}

(février 2010)

La formule qui fait le titre de cet article a été employée par sir Richard Southern dans une étude parue en 1987 qui attirait l'attention sur un phénomène remarquable : jamais auparavant, et sans doute jamais par la suite, un aussi grand nombre d'affaires théologiques n'a été traité directement par la papauté que lors du pontificat de Jean XXII¹. L'installation du pape à Avignon s'est accompagnée d'un déplacement du centre de gravité de la vie intellectuelle de l'Occident latin. Cette inflexion s'observe également dans le mode de gouvernement de l'Église. Les décisions théologiques les plus importantes du pape ont été prises à l'issue de consultations d'experts, bien plus larges que le seul conseil des cardinaux canoniquement requis². Une foule de théologiens a ainsi été attirée à Avignon, pour participer aux débats mais aussi dans l'espoir d'obtenir une part des récompenses que le souverain pontife distribuait généreusement à ses conseillers occasionnels. La nouvelle capitale de la chrétienté latine serait ainsi devenue un Eldorado des bénéfices ecclésiastiques pour intellectuels ambitieux. Le but de cet article sera de confirmer et prolonger les analyses de Richard Southern. Ce faisant, on tentera de comprendre pourquoi et comment un pape, juriste de formation, a choisi d'accorder une certaine priorité à l'avis des théologiens vers la cinquième année de son pontificat.

Le document mis en avant par Southern pour illustrer ce phénomène mérite d'être reproduit et traduit intégralement puisqu'il figure dans un recueil de textes difficilement accessible en France. Il s'agit d'une lettre par laquelle un juriste anglais présent à Avignon en 1321 éclaire le théologien John Lutterell, chancelier de l'université d'Oxford, sur l'opportunité d'un séjour à la curie pontificale. Il avait

^{*} [à paraître in *Jean XXII et le Midi*, Toulouse, Privat, (Cahiers de Fanjeaux, 45), 2010.]

¹ R. W. Southern, « The Changing Role of Universities in Medieval Europe », *Historical Research*, 60, 1987, p. 133-146.

² A. Paravicini Bagliani, « *De fratrum nostrorum consilio. La plenitudo potestatis del papa ha bisogno di consigli ?* », dans C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, eds., *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Florence, 2004, p. 181-194.

très probablement été auparavant sondé sur la question par son correspondant. Sans nier les éventuels liens d'amitiés qui pouvaient exister entre les deux hommes, il faut rappeler que Stephen of Kettleburgh, universitaire lui-même, avait de bonnes raisons de dresser un portrait flatteur de son chancelier et un tableau avantageux de la situation qu'il rencontrerait à Avignon. Voici l'intégralité de sa réponse, sans doute rédigée durant l'automne 1321.

« Pour ce qui est de l'état de cette cour, je peux vous annoncer par les présentes lettres que notre seigneur le souverain pontife a pleinement et parfaitement transféré depuis peu la grande et particulière affection qu'il avait auparavant conçu pour les juristes, en raison de leur science civile, aux théologiens et en particulier aux maîtres en Écriture sainte ; c'est à tel point que quelque maître portant ce titre et réellement savant en théologie, digne de porter le nom de la dignité magistrale, venant au siège apostolique, ne repart pas de la curie. La raison principale en est que le seigneur pape leur distribue très largement de grandes dignités et prébendes. Selon les diverses conditions des personnes, il porte certains au sommet de la dignité épiscopale, et d'autres à des sièges archiépiscopaux, jugeant ce qui convient à chacun selon ce qu'exigent ses mérites. En outre, le roi de Sicile [...] honore immensément et comble de bienfaits les hommes de votre faculté. C'est pourquoi, s'il plaisait à votre discernement de consentir à l'infinie nullité de mon opinion, je vous donne le conseil, et je crois fermement qu'il s'agit d'un conseil salutaire, pour votre honneur et profit non modique, de prendre la route de la curie après Noël, en mission pour le compte d'un grand, que ce soit un roi, un comte ou un évêque, en y demeurant pas plus d'un trimestre, puis davantage si vous recevez entre temps un plus grand espoir et une confiance supérieure. Je sais pour certain que si vous venez ici et tenez deux disputes avec les théologiens de la curie, sur quelque bonne matière théologique que vous auriez préparé à l'avance, vous obtiendrez en peu de temps davantage d'honneur et de récompense que vous n'en avez jamais eu dans tous vos exercices universitaires. Puisque vous possédez, béni soit le Très-haut, la jeunesse, la vigueur et la force corporelle que requièrent ces efforts et que dans votre personne resplendissent la plénitude de toute sagesse, la subtilité des argumentations et la grâce de bien disputer solennellement, ne vous résignez pas au calme et à la facilité, mais pour le bien et le profit de vous et des vôtres, faites l'effort modique d'agir comme je l'ai indiqué ... »³.

³ H. E. Salter, *Snape's Formulary and other documents*, Oxford, 1924, p. 302-305 : « Reverende discretionis viro, domino et amico suo carissimo, magistro Ioanni de Lutterel, cancellario Oxonie, suus in omnibus Stephanus de Ket', semetipsum ad beneplacita et mandata. De statu huius curie vobis significo per presentes quod dominus noster summus pontifex magnam et specialem affectionem, quam pre hiis temporibus pretextu sapiencie ciuilis erga iuristas conceperat, modo de novo ad theologos et maxime ad magistros in sacra pagina transtulit integre et perfecte ; adeo quod quicumque magister expertus re et nomine in theologia, dignus habere nomen magisterie dignitatis, hic ad sedem apostolicam veniens a curia non recedit. In primis dominus papa de dignitatibus magnis et prebendis eis libenter prouidet et secundum varias condiciones personarum quosdam ad culmen episcopalis dignitatis et alios ad sedes archiepiscopales transfert, conferens ut convenit unicuique secundum exigenciam meritorum. Insuper dominus rex Sicilie qui inter omnes clericos mundi, quos unquam vidi, bene et eleganter tam in oppositionibus quam in responsionibus realiter se ostendit virum magne sciencie et quasi in omni arte multum perfectum et in moralitatibus quamplurimum excellentem, viros facultatis vestre honorat in immensum, magnis premiis afficit et extollit. Eapropter, si placeret vestre discrecioni immense fatuitati mei capitatis consentire, vobis pro honore vestro et profectu non modico consilium do, et ut firmiter credo consilium salutare, quod tanquam nuncius alicuius magni regis, comitis seu episcopi hic ad

La lettre s'achève sur une offre de services explicite. Kettleburgh se dit prêt à défendre les intérêts du chancelier à la curie et demande des instructions en ce sens. Le plan de carrière qu'il lui dessine est fondé, comme on le verra, sur une observation précise du milieu avignonnais. En revanche, l'appréciation des délais dénote un certain excès d'optimisme. Ce ne sont pas en mois mais en années qu'il fallait compter pour qu'un maître en théologie anglais parvienne à faire carrière à Avignon. John Lutterell a pourtant rapidement suivi les recommandations qui lui étaient données. Dès la première moitié de l'année 1322, il tentait d'obtenir l'accord de son roi pour se rendre à Avignon. La permission lui fut accordée en août, mais c'est en son nom propre qu'il chercha à faire fructifier la « matière pour quelques disputes » qu'il apportait avec lui, en l'occurrence, l'ensemble de la lecture des *Sentences* de Guillaume d'Ockham dont il dénonçait les erreurs⁴. Deux ans plus tard, alors qu'Édouard II réclamait son retour, Lutterell obtint une lettre papale justifiant son séjour prolongé à Avignon où, disait le pape, il ne portait aucun préjudice au roi ni à son royaume, mais apporterait plutôt honneur et utilité à l'église d'Angleterre en combattant une doctrine pestifère. Malgré ses efforts pour obtenir la condamnation d'Ockham, et en dépit de son activité comme conseiller dans l'examen des positions de Durand de Saint-Pourçain sur la vision béatifique et de la rédaction d'un ouvrage sur le même sujet⁵, Lutterell n'obtint jamais la prélature que lui avait laissé espérer la lettre de Kettleburgh. Tous ses efforts ne lui valurent, en février 1334, qu'un canonicat à York, complétant celui qu'il possédait déjà à Salisbury⁶. Afin de mettre cette trajectoire en perspective, je me propose de considérer sommairement dans les pages qui suivent l'ensemble des personnalités qui sont intervenues dans les consultations doctrinales de Jean XXII.

Le corpus retenu se distribue en deux genres d'interventions : certaines consultations ont été organisées à l'occasion de procès individuels⁷, tandis que d'autres visent à préparer la définition de positions générales sur un point de

curiam post Natale domini iter caperetis, moram tantum per unius anni quarterium facientes, nisi ex tunc vobis daretur maior spes et fiducia uberius moram hic ulterius faciendi. Pro constanti scio quod cum hic venissetis et disputaciones duas de aliqua bona materia theologica per vos bene previsa et precogitata hic inter theologos huius curie fecissetis, quod plus in brevi reportaretis comodis et honoris, quam unquam de omnibus scolasticis actibus habuistis. Cum igitur in vobis (benedictus sit altissimus) vigeant vigor et iuventus et ad laborandum potentia corporalis, et una cum hiis in persona vestra prefulgeant plenitudo omnis sapientie, subtilitas opponendi, et maxima gracia bene et solempniter disputandi, nolite vos dare adhuc ocio et quieti set ad vestri et vestrorum omnium comodum et profectum agendi, ut premisi, modicum laborem suscipite in presenti, et de hiis que vobis scribo per primum intervenientem michi vestro, si placet, rescribite quid sentitis. Reuera, domine, honorem vestrum et vestrorum, quatenus valeo vel valere potero, omni tempore fieri procurabo, et ita spero quod michi licet inmerito vultis ex corde intimo procurare. Precipiatis michi vestro. Valet in domino Ihesu Christo. »

⁴ R. Southern, « The Changing Role », p. 145-146, A. Pelzer, « Les 51 articles de Guillaume Occam censurés à Avignon en 1326 », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 18, 1922, p. 246-247. J. Koch, « Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess » (1935), in Id., *Kleine Schriften*, Rome, 1973, t. 2, p. 275-355.

⁵ F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, St-Benno-Verlag, 1957.

⁶ G. Mollat ed., Jean XXII, *Lettres communes*, t. 3, Paris, 1933, p. 109 (n° 62780, 28 fév. 1334), document non relevé par R. Southern.

⁷ Les principaux cas sont étudiés par J. Koch, « Philosophische und theologische Irrtumlisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren » (1930), in Id., *Kleine Schriften*, 2, p. 423-450.

doctrine. La parenté des façons de procéder autorise à rapprocher ces activités. Dans certains cas, les points mis en débat ont suscité quelques interventions non sollicitées par le souverain pontife. Dans la mesure où ces travaux sont néanmoins adressés au pape, et parfois dans le but explicite de solliciter sa bienveillance, il importait d'en tenir compte. Pour la clarté du propos, je rappellerai rapidement les principales affaires, avant de présenter un tableau récapitulatif des contributions d'une centaine de personnalités et d'en tirer quelques enseignements.

La première affaire traitée à Avignon sous Jean XXII concerne le dernier épisode de la querelle des Mendicants et Séculiers. À l'issue du Concile de Vienne, le théologien séculier Jean de Pouilly s'était réjoui trop rapidement dans quelques sermons de l'abolition d'une bulle du pape dominicain Benoît XI (*Inter cunctas*) annulant la précédente législation de Boniface VIII (*Super Cathedram*) qui elle-même restreignait les privilèges accordés auparavant par Martin IV aux Mendicants. Dénoncé par ces derniers, et principalement par les Dominicains Pierre de la Palud et Hervé Nédellec, Jean fut cité à Avignon en 1318. Une enquête menée sur son cas s'acheva par la promulgation d'une bulle (*Vas electionis*) en juillet 1321, immédiatement suivie de la rétractation du maître devant l'université⁸. Toutefois, les documents produits par la commission réunie pour examiner les thèses dénoncées n'ont pas été conservés⁹ ; il n'y a donc pas lieu d'y consacrer une colonne distincte du tableau.

Le premier dossier retenu concerne des avis qui n'ont été qu'indirectement demandés par le pape. Il s'agit en réalité d'une consultation de l'inquisiteur franciscain Michel Lemoine qui avait été chargé simultanément par Jean XXII et son ministre général, Michel de Césène, à l'automne 1317, de procéder contre les frères rebelles qui refusaient de quitter leurs habits courts et d'accepter la possession de greniers à provision¹⁰. Avant de prononcer la condamnation de cinq d'entre eux à Marseille, en mai 1318, l'inquisiteur était tenu de prendre le conseil de savants. Michel Lemoine est ainsi allé à Avignon, dans les premiers mois de 1318, recueillir l'avis des théologiens qu'il a pu rencontrer sur place¹¹. L'édition de cette pièce dans le *Chartularium universitatis parisiensis* a induit en erreur de nombreux historiens, à commencer par Noël Valois, qui y ont vu un avis demandé par le souverain pontife aux universitaires parisiens¹². Cette confusion est compréhensible dans la mesure où Jean XXII s'est personnellement impliqué dans l'affaire des Spirituels franciscains. Dans les mêmes années, le pape cherchait à obtenir la condamnation du texte qui leur servait référence, le commentaire de l'Apocalypse de Peire Joan Oliù. Une première consultation porta sur une

⁸ N. Valois, « Jean de Pouilly, Théologien », *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1914, t. 34, p. 220-281 ; J. Koch, « Der Prozess gegen Johannes de Polliaco » (1933), in Id., *Kleine Schriften*, 2, p. 387-422 ; J. Dunbabin, *A Hound of God. Pierre de la Palud and the Fourteenth Century Church*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 114-118.

⁹ A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, Rome, 1967, t. 2, p. 511-516.

¹⁰ Sur cette affaire, D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001 ; S. Piron, « Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune », *Oliviana*, 2, 2006 [en ligne]. URL : <http://oliviana.revues.org/index26.html>

¹¹ H. Denifle, É. Châtelain, eds, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. 2, p. 215-217.

¹² N. Valois, « Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII », *Histoire littéraire de la France*, t. 34, 1914, p. 432, suivi par la plupart des historiens qui ont cité ce document. La présence de l'évêque de Marseille aux côtés d'une douzaine de théologiens et juristes ne laisse subsister aucun doute sur la nature exacte de cet acte.

traduction abrégée du texte en catalan dans laquelle seuls deux théologiens furent impliqués, Pierre de la Palud et Guido Terreni. Tous deux ont ensuite pris part à la commission de huit théologiens qui produisit, au cours de l'année 1319, un document connu sous le titre de *Littera magistrorum*. Lors la séance de consistoire où le dossier fut présenté, Jean XXII donna son approbation orale au rapport des maîtres sans pour autant prononcer de condamnation définitive¹³. De la sorte, le pape laissait aux inquisiteurs du Midi le soin de définir les critères de l'hérésie des Spirituels, à l'occasion de multiples procès tenus dans différentes villes de Languedoc à partir de 1318¹⁴.

C'est dans ce cadre qu'a pris naissance la dispute sur la pauvreté du Christ et des apôtres. À l'occasion d'une consultation inquisitoriale à Narbonne, le lecteur franciscain Bérenger Talon s'opposa à l'un des chefs d'accusation retenus par l'inquisiteur dominicain Jean de Beaune qui était, selon lui, contraire à une bulle de Nicolas III. Refusant de révoquer son opinion comme l'inquisiteur lui intimait de le faire, Bérenger fit appel au pape¹⁵. Cette controverse donna lieu à une série de débats en consistoire, en février et mars 1322. Une partie des interventions fut transcrite ou rédigée après coup et intégrée dans un manuscrit remis au souverain pontife¹⁶. Ce volume comporte également quelques interventions périphériques – comme celle du lecteur franciscain de Barcelone, Anfroïd Gontier, qui n'était pas spécialement adressée au pape – tandis que les échos de certaines prises de parole en consistoire ont circulé séparément. En prenant comme critère de sélection les positions qui sont parvenues entre les mains ou aux oreilles au pape, je tiens compte de plus de cinquante contributions à ce débat qui est assurément le plus largement ouvert de toutes les discussions théologiques initiées par Jean XXII.

Deux autres consultations de la même période ont également fait l'objet d'un document unique, centralisant les avis remis au pape sur la question examinée. Alain Boureau a étudié et édité les textes du cod. Borgh. 438, réunissant les avis de dix experts qui répondirent en 1320 à des questions concernant le caractère éventuellement hérétique de pratiques magiques¹⁷. Là encore, ce recueil ne

¹³ Voir en dernier lieu, S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2, 2006, p. 313-373. Dans le tableau qui suit, je propose d'identifier le personnage décrit dans la lettre comme « Simon Anglicus OCarm. » au deuxième docteur en théologie des Carmes, Simon de Corbie, maître vers 1310, provincial de France en 1318.

¹⁴ L. A. Burnham, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca (NY), 2008.

¹⁵ Le récit fourni par Nicolaus Minorita, *Chronica*, ed. D. Flood, G. Gál, St Bonaventure (NY), 1996, p. 62-63 peut être confirmé par différents biais, et notamment le fait qu'une exécution de béguins eut lieu à Narbonne en février 1322, cf. L. Burnham, *So Great a Light*, p. 190.

¹⁶ L. Duval-Arnould, « Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des apôtres (ms. vat. lat. 3740) », *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 2, 1989, p. 121-199 ; P. Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2003.

¹⁷ A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome, 2004 et Id., *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'occident médiéval (1280-1330)*, Paris, 2004. Voir également les commentaires d'I. Iribarren, « From Black Magic to Heresy: A Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII », *Church History*, 76, 2007, p. 32-60. En outre, l'avis de Guido Terreni a circulé séparément dans les cod. Valencia, Cath. 63, fol. 219-225 et Cath. 200, fol. 219v-229v, cf. T. Barth, « Franziskanerhandschriften in der Kathedralbibliothek in Valencia und dem aragonesischen Kronarchiv von Barcelona », *Franziskanische Studien*, 39, 1957, p. 26.

constitue pas un enregistrement exhaustif des contributions au débat. Au même moment, dans son neuvième Quodlibet, le dominicain napolitain Giovanni Regina traitait le même point¹⁸. De son côté, François de Meyronnes, alors bachelier à Paris, abordait la question dans des termes très similaires à ceux de la consultation, dans un document qui n'a pas encore retenu l'attention des chercheurs¹⁹. On conserve également les travaux d'une autre commission, réunie deux ans plus tard par Jean XXII pour examiner la question de la dissolution du mariage pour cause d'entrée en religion. Patrick Nold a très récemment étudié et publié ce dossier²⁰. Une autre consultation écrite demandée par le pape en avril 1323, au sujet de l'opportunité d'un projet de croisade, ne s'adressait qu'aux seuls cardinaux²¹. Elle porte en outre davantage sur une question politique que sur un point de doctrine. Il est toutefois intéressant de noter la similitude des démarches.

Les dossiers suivants sont liés à la phase terminale de procès parfois initiés depuis des années. La condamnation de la *Lectura super Apocalipsim* d'Oliù avait été laissée en suspens en 1319. La conclusion du débat sur la pauvreté du Christ apportée par la bulle *Cum inter nonnullos* pouvait fournir les bases d'une sentence définitive dans ce dossier ; elle donnait en même temps des armes à Louis de Bavière qui dénonça, dès avril 1324, les déclarations du pape comme hérétiques en s'appuyant sur des écrits franciscains, à commencer par ceux d'Oliù. Dans ce contexte, l'avocat franciscain Bonagrazia de Bergame pu facilement convaincre le pape de l'urgence qu'il y avait à aboutir à une sentence définitive. Jean XXII procéda alors à sa propre lecture du commentaire et demanda à quelques experts un avis complémentaire sur les articles qu'il avait isolés²². Les interventions demandées sur ce dossier en 1325 n'ont pas été conservées dans un dossier unique ; elles ont été retrouvées et identifiées progressivement ces dernières années²³. L'action contre Ockham, préparée de longue date par Lutterell à Oxford, aboutit finalement à un examen par une commission d'experts en 1326²⁴. De la même façon, la dénonciation d'une série de thèses de maître Eckhart, initialement portée devant la cour de l'archevêque de Cologne, fut à son tour transmise à Avignon et soumise à une commission de théologiens. Leur rapport collectif, connu sous le

¹⁸ A. Boureau, *Le pape et les sorciers*, p. xix. Sur la datation des Quodlibets de Giovanni, voir en dernier lieu R. L. Friedman, « Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330 », dans C. Schabel (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, 2007, p. 455-463.

¹⁹ Paris BnF, lat. 3655, fol. 45v-47v. Dans ce manuscrit copié en 1425 à l'université de Montpellier, le texte est présenté sous la rubrique *Questio magistri Francisci de Mayronis de hereticis*, mais l'intitulé de la question posée est bien : « Queritur utrum sortilegi sint heretici reputandi ». Le texte examine d'abord les pratiques magiques, avant de définir les cas d'hérésie.

²⁰ P. Nold, *Marriage Advice for a Pope. John XXII and the Power to Dissolve*, Leiden, 2009.

²¹ Auguste Coulon, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France, extraites des registres du Vatican*, Paris, 1906, t. 2, p. 281-318.

²² S. Piron, « Censures et condamnations ».

²³ S. Piron, « Un avis retrouvé de Jacques Fournier », *Médiévales*, 54, 2008, p. 113-134; Id., « Bonagrazia de Bergame, auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Oliù », dans A. Cacciotti, P. Sella (éds.), *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, Rome, 2002, vol. 2, p. 1065-1087 ; Id., « La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim* », *Oliviana*, 3, 2009 [en ligne] URL : <http://oliviana.revues.org/index330.html>

²⁴ C. K. Brampton, « Personalities in the Process against Ockham at Avignon, 1324-1326 », *Franciscan Studies*, 26, 1966, p. 4-25.

nom de *Votum Avenionense*, n'indique malheureusement pas le nom des experts qui le préparèrent²⁵. On sait seulement que Jacques Fournier rédigea à titre individuel un avis qui n'a pas été retrouvé²⁶. La condamnation du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, prononcée en octobre 1327, a donné lieu à quelques avis préparatoires. J'ai choisi de les fusionner dans le tableau qui suit avec les nombreuses réactions aux écrits signés de Michel de Césène, mais rédigés pour l'essentiel par Bonagrazia de Bergame, après la fuite des dirigeants franciscains auprès de Louis de Bavière en avril 1328²⁷. Jean XXII rédigea une réplique, *Quia vir reprobus*, qui est davantage un traité ecclésiologique qu'une détermination papale²⁸. Il avait auparavant sollicité les contributions de plusieurs théologiens, auxquels il faut ajouter quelques traités offerts spontanément au souverain pontife²⁹.

La dernière grande polémique doctrinale du pontificat a été ouverte par le pape lui-même, dans ses sermons sur la vision béatifique. Cherchant à rallier à ses vues la communauté des théologiens, Jean XXII sollicita de multiples interventions, dont un grand nombre furent tout sauf favorables aux positions du pape. La complexité des formes du débat et ses rebondissements à l'université de Paris ne permettaient pas de traiter ce dossier de la même façon que les affaires précédentes. Adoptant une voie moyenne, je n'ai retenu que les principales contributions écrites au débat transmises à Avignon, ainsi que la participation à la commission chargée d'examiner le traité de Durand de Saint-Pourçain réunie chez Annibaldo de Ceccano en juillet 1333³⁰.

Le tableau qui suit présente une centaine de conseillers occasionnels ou réguliers du pape (106 noms pour être précis³¹), rangés par ordre hiérarchique. Les cardinaux, puis les évêques et les maîtres en théologie sont classés par ordre d'ancienneté. Le sigle (Q) distingue les personnes originaires du Quercy et l'abréviation HC signale des avis remis au pape hors du cadre d'une consultation formelle.

²⁵ F. Pelster, « Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Studien und Texte, M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Münster, 1935, p. 1099-1108.

²⁶ J. Koch, « Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII) als Gutachter in theologischen Prozessen » (1960), dans Id., *Kleine Schriften*, Rome, 1973, t. 2, p. 368-386.

²⁷ E. L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Leiden, 2003.

²⁸ Édité en dernier lieu dans G. Gál, D. Flood, *Nicolaus Minorita: Chronica*, St. Bonaventure (NY), 1996, p. 553-613.

²⁹ La plupart de ces textes sont édités, totalement ou en partie dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streischriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327-1354*, Rome, 1911-1914. Ils représentent une grande partie de la production d'écrits politiques et ecclésiologiques produits durant le pontificat, mais pas la totalité. Voir J. Miethke, *De potestate papae: die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, 2000.

³⁰ T. Käppeli, *Le procès contre Thomas Waleys, O.P., Rome, 1936* ; M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, 1973 ; C. Trotman, *La vision béatifique : des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995.

³¹ Je n'ai pas jugé nécessaire de faire figurer dans le tableau le roi Robert d'Anjou qui a présenté ses vues dans plusieurs débats, cf. S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden, 2003.

QUESTIONS SCOLASTIQUES

Nom	études	épiscopat	card.	Spirit.	PJO	Magie	Pauvreté	Mariage	PJO	Ockham	Marsile	Vision
				1318	1319	1320	1322	1322	1325	1326	1327/29	1333
Napoleone Orsini			1288				X					
Pietro Colonna	jur.		1288				X					
Giac. Gaet. Stefaneschi	doc. jur.		1295				X					
Bérenger Frédol l'ancien	doc. jur.	1294, év. Béziers	1305				X					
Arnaud de Pellegrue			1305				X					
Vital du Four OFM	mag. th. 1307		1312	X			X	X				
Guillaume Teste			1312				X					
Bertrand de Montfavet (Q)	doc. jur.		1316					X				
Gaucelme de Jean (Q)	doc. jur.		1316					X				
Pierre d'Arrabloy	doc. jur.		1316				X					
Giov. Gaet. Orsini	jur.		1316				X					
Raimond de Roux (Q)			1320				X					
Pierre Tessier (Q)	doc. jur.		1320				X	X				
Simon d'Archiac		1319, ar. Vienne	1320				X					
Pierre Desprez (Q)	doc. jur.	1318, év. Riez	1320				X					
Bertrand de la Tour OFM (Q)	mag. th. 1307	1320, ar. Salerno	1320		X		X	X				
Annibaldo Ceccano	mag. th.	1326, ar. Naples	1327									X
Jacques Fournier OCist	mag. th. 1314	1317, év. Pamiers	1327			X			X	X	X	X
Raym. de Mostuéjous OSB	doc. jur.	1317, év. Saint-Flour	1327	X								
Pierre Roger OSB	mag. th. 1323	1328, év. Arras	1338									X
Andrea Masarone		1296, év. Sora					X					

L'ELDORADO DES THEOLOGIENS

Enrico del Carretto OFM	bac. th.	1300, év. Lucca			X	X	X					
Monaldo Monaldeschi OFM		1303, ar. Bénévent					X					
Augustin Kažotić OP		1303, év. Zagreb				X	X					
Frédéric de Pernstein OFM		1304, ar. Riga					X					
Daniel Vigier		1305, év. Nantes					X					
Johannes Wülfing	doc. jur.	1306, év. Brixen				X	X					
Pietro OESA		1307, év. Narni					X					
Giacomo da Fusignano OP		1308, év. Lucera					X					
Simon OFM		1309, év. Badajoz					X					
Jean Grand Fursat		1310, ar. Brême					X					
Egidio da Ferrara OP		1311, pat. Alexandrie					X					
Guido Cattaneo		1312, ar. Tyr					X					
Pier. de Bruniquel OESA (Q)	mag. th.	1312, év. Asolo					X					
Etienne OFM		1313, év. Lisbonne					X					
Raymond Roubaud		1313, év. Marseille		X								
Fernand Ramires		1313, év. Porto					X					
Balianus		1316, ar. Rhodes					X					
Déodat de Séverac OSB	mag. th. 1317	1317, év. Castres		X								
Bérenger de Landorre OP	mag. th. 1312	1317, év. Compostela		X								
Durand de St-Pourçain OP	mag. th. 1312	1317, év. Limoux		X			X	X		X	X	X
Guillaume Méchin		1317, év. Troyes					X					
Galhard Saumate		1318, ar. Arles					X					

QUESTIONS SCOLASTIQUES

Jérôme Catalani OFM		1318, év. Caffa					X					
Armand de Vernone		1318, év. Digne					X					
Jacques de Concotz OP (Q)		1318, év. Lodève			X					X		
Francesco Silvestri		1318, év. Senigallia							X			
Guillaume du Cun	doc. jur.	1319, év. Bazas					X					
Archambaud OSB		1320, év. Saint-Flour					X					
Bertrand de Cardailiac (Q)		1321, év. Rieux					X					
Pierre de Jean (Q)	doc. jur.	1321, év. Meaux					X					
Guillaume de Laudun OP	mag. th. 1314	1321, ar. Vienne		X	X							
Arnaud Royard OFM	mag. th. 1314	1321, ar. Salerno		X	X	X	X	X				
Guido Terreni OCarm.	mag. th. 1312	1321, év. Mallorca		X	X	X	X				X	
Gregorio da Lucca OESA	mag. th. 1310	1322, év. Sorra				X		X			X	
Robert Worksop OESA	mag. th.	1323, év. Ardagh						X				
Raimond Béquin OP	mag. th. 1320	1324, par. Jérusalem					X					
Alessandro Fassitelli OESA	mag. th. 1307	1326, év. Melfi				X						
Dominique Grima OP	mag. th. 1322	1326, év. Pamiers					X			X		
Pierre de la Palud OP	mag. th. 1314	1329, pat. Jérusalem			X						X	
William of Alnwick OFM	mag. th. 1316	1329, év. Giovinazzo										X
Giovanni Pagnotta OESA	mag. th. 1318	1330, év. Anagni						X		X		

L'ELDORADO DES THEOLOGIENS

Elie de Nabinal OFM	mag. th. 1331	1331, ar. Nicosie										X
Johannes Rubeo OCarm.	mag. th.	1332, év. Terralba										X
John of Clumba OCist.	mag. th.	1333, év. Cloyne										X
Francesco Toti OFM	mag. th.	1333, év. Sarnano								X		
Anthony Bek	mag. th.	1337, év. Norwich										X
Bernard Oliver OESA	mag. th.	1337, év. Huesca										X
Andrea da Perugia OFM	mag. th. 1332	1342, év. Gravina								X		
Guiral Ot OFM (Q)	mag. th. 1329	1342, pat. Antioche										X
Guigl. da Cremona OESA	mag. th. 1326	1342, év. Novara								X		
Walter Chatton OFM	mag. th. 1329	1344, év. Asaph										X
Laurentius Anglicus OSB	mag. th. 1301			X	X							
Hervé Nedellec OP	mag. th. 1307					X	X					
Jacques de Thérines OCist.	mag. th. 1307			X								
Simon de Corbie OCarm	mag. th. 1310				X							
Nicolas de Saint-Just	mag. th. 1313				X							
Agostino Trionfo OESA	mag. th. 1315									X		
Giovanni di Napoli OP	mag. th. 1315					HC		X				
Michele da Cesena OFM	mag. th. 1316			X								
John Lutterell	mag. th. 1317								X			X

QUESTIONS SCOLASTIQUES

Thomas Waleys OP	mag. th. 1318											X
Sibert de Beek OCarm.	mag. th. 1318										X	
Giovanni Parenti	mag. th. 1319					X						
Augier de Spuento OCarm.	mag. th. 1319						X					
Jean d'Allier OCarm.	mag. th. 1321							X				
John of Reading OFM	mag. th. 1321						X	X				
Franç. de Meyronnes OFM	mag. th. 1322					HC	HC		X			
Armand de Belvézer OP	mag. th. 1326											X
Arnaud de Saint-Michel OP	mag. th. 1333											X
Bertrand Sorel	mag. th. 1331											X
Guil. Bernard Delpech OFM	mag. th.											X
Edmond Marchal	mag. th.											X
Anfroid Gontier OFM	bac. th. 1325						HC					
Géraud du Pescher OFM	bac. th. 1330											X
Alvaro Pais OFM	th.										HC	X
Déodat OCist.	th.						X					
Guido Vernani OP	th.										HC	
Herm. de Schildesche OESA	th.										HC	
Peter von Lautern OP.	th.										HC	

L'ELDORADO DES THEOLOGIENS

Ubert. da Casale OFM/OSB	th.						X		X			
Ulrich											HC	X
Bonagr. da Bergamo OFM	jur.						HC		X			
Lambert Gueric de Huy											HC	
Opicino de Canistris											HC	

Le classement hiérarchique permet de distinguer immédiatement plusieurs groupes de contributeurs. En premier lieu, on constate que le collège des cardinaux intervient peu en tant que tel. Seul le débat sur la pauvreté du Christ en mobilise une grande partie. Les quatorze avis recueillis à cette occasion ne représentent pourtant pas la totalité des cardinaux qui étaient alors présents à Avignon. L'année suivante, la réponse à la consultation sur la croisade fait apparaître les noms de cinq autres cardinaux qui s'étaient auparavant abstenus sur une question purement doctrinale³². Cette spécialisation apparaît encore plus nettement dans les avis rendus à propos des cas de dissolution du mariage, qui est la seule autre affaire pour laquelle le pape se soit tourné vers des cardinaux afin d'obtenir des contributions écrites. Le critère retenu était assurément celui de la compétence puisque les cinq intervenants étaient tous maîtres, en droit canon ou civil et en théologie³³.

En négatif, le tableau révèle une absence de marque qu'il faut aussitôt nuancer. Le dominicain bayonnais Guillaume de Peyre Godin, maître en théologie, était occupé par une légation en Espagne au cours des années 1320-1324. Sa contribution n'est pas nulle puisque, outre son rôle dans différents dossiers et notamment dans la canonisation de Thomas d'Aquin³⁴, il est l'auteur de l'un des premiers traités d'ecclésiologie remis au pape au début de son pontificat, dans le prolongement de l'affaire Jean de Pouilly³⁵. S'il ne rédigea pas d'avis sur la magie, c'est lui qui diffusa les résultats de la consultation aux inquisiteurs du Midi. Mais bien qu'il ait vécu jusqu'en 1336, on ne le voit pas intervenir dans les grandes affaires de la seconde partie du pontificat. Davantage que ce thomiste, ce sont plutôt deux théologiens franciscains du Sud-Ouest qui tinrent un rôle privilégié auprès du pape. Patrick Nold a montré le rôle central joué par Bertrand de la Tour dans le règlement de la controverse sur la pauvreté³⁶. La proximité d'origine avec le pape a certainement été un élément crucial. Vital du Four a suivi une trajectoire étroitement parallèle à celle de Guillaume, puisqu'ils furent tous deux enseignants à Toulouse vers 1300, puis créés cardinaux par leur compatriote Clément V en

³² Il s'agit des cardinaux Arnaud de Via, Luca Fieschi, Bernard de Garves, Gaillard de la Mothe et Raimond Guilhem de Fargues.

³³ P. Nold, *Marriage Advice*, p. lxx.

³⁴ P. Mandonnet, « La canonisation de Saint Thomas d'Aquin, 1317-1323 », dans *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923, p. 26.

³⁵ W. D. McCready, *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Toronto, 1982.

³⁶ P. Nold, *Pope John XXII*, et sa contribution au présent volume.

1312. Ce Gascon semble avoir obtenu la confiance du pape cahorsin et s'être imposé comme théologien de référence au sein du collège des cardinaux. Son avis figure en tête de toutes consultations auxquelles il participa. C'est le cas pour la question du mariage, dont il semble avoir présidé la commission, mais également pour les consultations sur la croisade ou sur la pauvreté. Dans ce dernier cas, l'ampleur prise par le débat s'explique notamment – outre l'importance du sujet – par la difficulté qu'a pu éprouver le pape à s'opposer au théologien le plus influent du sacré collège.

Bien que le tableau ne recouvre pas la totalité des carrières, il fait apparaître une distinction nette entre deux voies d'accession au cardinalat qui possède une valeur plus générale. Une voie rapide, sans expérience épiscopale antérieure ou d'une durée très brève d'un an à peine³⁷, fondée sur une proximité personnelle ou une recommandation puissante (par exemple, celle du roi Philippe V dans le cas de Pierre d'Arrablay ou de Simon d'Archiac) s'oppose à une voie plus lente, où la promotion s'effectue après une dizaine d'années d'exercice de fonctions épiscopales (cas de Bérenger Frédol, Raymond de Mostuéjols, Jaques Fournier et Pierre Roger). À une exception près, ces promotions ne sont pas liées à une activité antérieure de conseiller. Les cardinaux italiens Annibaldo de Ceccano et Matteo Orsini, l'un et l'autre maîtres en théologie, créés tous deux en 1327 par la voie rapide, n'avaient auparavant jamais tenu le rôle d'experts. En revanche, l'ascension lente de Jacques Fournier semble étroitement corrélée à sa production d'écrits théologiques. Après avoir participé à la commission sur la magie, son intervention dans la dernière phase du procès contre Oliù a certainement été remarquée et lui a valu, un an plus tard, d'entrer dans le sacré collège³⁸. Par la suite, il est l'unique cardinal qui ait systématiquement pris position dans chacun des dossiers doctrinaux étudiés à la curie. Le recueil de ses avis, longtemps conservé à la bibliothèque pontificale, semble avoir été constitué avant son élection papale³⁹. C'est en outre durant ses années de cardinalat que Fournier s'attela à la rédaction d'un vaste commentaire sur Matthieu⁴⁰. Cette activité, ainsi que la prudence de ses positions lors des polémiques sur la vision béatifique, n'ont sûrement pas été indifférentes lors de l'élection de 1334.

Le deuxième ensemble que fait apparaître le classement hiérarchique est constitué d'une trentaine de personnalités qui étaient déjà prélats au moment de leur intervention dans le débat sur la pauvreté. Le dossier de synthèse de cette consultation rassemble leurs contributions dans une rubrique distincte. Tous étaient alors présents pour affaires à Avignon. Certains, en butte à des conflits locaux, cherchaient refuge à la curie, d'autres suivaient des procès dans lesquels ils étaient plaignants tandis que quelques-uns étaient en revanche cités à comparaître pour des crimes parfois lourds. Monaldo Monaldeschi, archevêque de Bénévent, était accusé d'avoir commandité l'assassinat du doyen de son chapitre cathédral ; Pierre, évêque de Narni était accusé de divers crimes et abus, de même que Déodat, abbé

³⁷ Bernard Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris, 1962, p. 207-208, note que dans certains cas, la promotion épiscopale est un moyen de préparer l'élévation rapide au cardinalat.

³⁸ S. Piron, « Un avis retrouvé ».

³⁹ J. Koch, « Der Kardinal ».

⁴⁰ A. Maier, « Der Kommentar Benedikts XII. zum Mattheus-Evangelium » (1968), dans Ead., *Ausgehendes Mittelalter*, t. 3, Rome, 1977, p. 591-600.

cistercien de Candeil⁴¹. Ils n'en ont pas moins été interrogés, ès qualités, la fonction épiscopale ou abbatiale leur conférant une légitimité doctrinale étanche à leurs turpitudes personnelles.

Parmi ces prélats conseillers, une proportion notable a connu une promotion dans les deux ans suivant leur intervention dans le débat sur la pauvreté. C'est notamment le cas de Johannes Wülfig, qui fut rapidement transféré de Brixen à Bamberg puis Freising ; Guillaume Méchin de Troyes à Dol ; Armand de Vernone, de Digne à Nîmes ; Bertrand de Cardaillac, de Rieux à Cahors ; Guillaume du Cun, de Bazas à Comminges ; Pierre de Jean, de Meaux à Viviers. Augustin Kažotić, fut déplacé de Zagreb à Lucera en août 1322, en remplacement de Giacomo da Fusignano, qui était nommé au siège de Modon dans le Péloponnèse⁴². Enrico del Carretto aurait probablement connu une promotion importante s'il n'était décédé au cours de l'année 1323. En écartant les criminels et les décès précoces, on constate que plus de la moitié de ces prélats conseillers de 1322 bénéficia d'une promotion rapide⁴³. Dans ce groupe, deux personnalités méritent de retenir l'attention. Durand de Saint-Pourçain est le plus actif de tous les individus étudiés. Il fut sollicité dès la première consultation signalée, du fait de sa présence à Avignon au début de l'année 1318, à l'occasion de son transfert de Limoux au Puy. Ses liens avec Jacques Duèse étaient antérieurs à l'élection pontificale de ce dernier. Ils se prolongèrent en dépit des attaques répétées dont il était l'objet de la part de ses confrères dominicains. Fidèle à son indépendance d'esprit, il n'hésita pas à s'opposer ouvertement aux positions du pape sur la vision béatifique, passant brusquement en 1333 de la position d'expert à celle d'objet d'une enquête doctrinale. Un autre proche de Jean XXII apparaît dans cette partie du tableau. Le dominicain quercynois, Jacques de Concoz, qui fut successivement évêque de Lodève et archevêque d'Aix-en-Provence, était également le confesseur du pape et l'un de ses hommes de confiance.

Le groupe suivant nous montre enfin le profil que nous cherchions à identifier. La confirmation de l'hypothèse initiale est massive. Les quinze individus qui obtinrent un siège épiscopal après avoir contribué à une consultation doctrinale étaient tous maîtres en théologie ; s'ajoutent à ce nombre six maîtres qui furent promus sous Benoît XII ou Clément VI. Or cette qualification était alors loin de constituer le profil le plus fréquent parmi les prélats de l'Église romaine. Au sein du collège des cardinaux, la spécialisation juridique était très largement dominante avant le pontificat de Jean XXII. Elle l'était encore dans la première promotion qu'il nomma en 1316, avec cinq docteurs en droit sur huit nouveaux cardinaux. Bertrand de la Tour fut l'unique théologien de la promotion de 1320, face à deux maîtres juristes. La tendance s'inversa uniquement dans la promotion de 1327, où trois maîtres en théologie côtoyaient deux docteurs en droit. Quant à la cohorte des prélats sollicités en 1322, elle ne révèle pas un niveau particulièrement élevé de formation universitaire, les compétences étant partagées entre droit (trois docteurs) et théologie (deux docteurs et un bachelier). Parmi les évêques créés au début du pontificat de Jean XXII figurent trois maîtres en théologie, ce qui peut être pris

⁴¹ Duval-Arnould, « Les conseils remis », p. 138, 162, 176.

⁴² Le déplacement de Zagreb à Lucera est le seul transfert qui s'accompagne d'une perte de revenus.

⁴³ On peut loger à la même enseigne Francesco Silvestri, qui fut successivement promu évêque de Rimini (1321) puis de Florence (1323) et remplit plusieurs missions importantes pour le pape avant d'intervenir dans le procès d'Oliù en 1325.

comme un signe précurseur d'un renversement à venir. Si l'on s'en tient au même critère, le tournant doit être précisément daté des premiers mois de l'année 1321.

Trois théologiens connurent alors des promotions importantes, après avoir participé à plusieurs expertises. Ils correspondent certainement aux cas que Kettleburgh avait à l'esprit lorsqu'il écrivait à Lutterell. Le dominicain Guillaume de Laudun, maître du sacré du palais, fut élevé à la dignité d'archevêque de Vienne en février 1321. Au mois d'avril, le franciscain Arnaud Royard fut fait archevêque de Salerne, tandis que le prieur général des Carmes, Guido Terreni, était fait évêque de Majorque. Comme le montre le tableau, les deux derniers nommés furent parmi les conseillers les plus assidus de Jean XXII. Dans le cas de Terreni, on peut même parler d'un excès de zèle. Ses avis constituent régulièrement les contributions les plus substantielles aux débats, dès la consultation demandée par Michel Lemoine en 1318. Son intervention dans le débat sur la pauvreté prend la forme d'un véritable traité théologique dédié au souverain pontife. Pour l'un comme pour l'autre, le motif d'étonnement est plutôt qu'ils n'aient pas poursuivi leur ascension. Échouant à accéder au cardinalat, ils obtinrent en compensation des promotions qui les ramenèrent sur des sièges plus proches de leurs régions d'origine – à Sarlat pour Arnaud et Elne pour Guido. De son côté, sans prendre part à d'autres consultations, Guillaume de Laudun acheva sa carrière comme archevêque de Toulouse.

Sans revenir en détail sur chacun des parcours, on peut toutefois ajouter quelques précisions sur certaines trajectoires. L'élévation à l'évêché de Melfi en 1326 d'Alessandro Fassitelli de Sant'Elpidio, longtemps maître général de l'ordre des Augustins, n'est pas directement liée à sa participation à la consultation sur la magie ; en revanche, elle est certainement à mettre en relation avec son traité d'ecclésiologie, rédigé et offert au pape peu auparavant⁴⁴. Un autre parcours qui appelle un commentaire est celui de Pierre de la Palud. Ce dernier est probablement, dans l'ordre chronologique, le premier théologien qui ait adressé une œuvre savante au pape⁴⁵. Il est frappant de constater qu'il alla ensuite à rebours de la voie dominante en quittant Avignon pour retourner à Paris et Orléans⁴⁶. Son traité d'ecclésiologie, rédigé en 1318, témoigne d'une sensibilité à la question de la pauvreté évangélique. En outre, ses orientations intellectuelles le situaient à l'écart du thomisme. Il serait excessif de dire qu'il était tombé en défaveur durant la période centrale du pontificat. Aux yeux de Jean XXII, il constituait un atout en réserve qui pourrait servir le temps venu. C'est ce qui produisit en 1328, lorsque Pierre fut requis de répondre aux déclarations de Michel de Césène⁴⁷. En récompense de ses efforts, il obtint aussitôt le patriarcat de Jérusalem, laissé vacant par le décès de son confrère Raymond Béquin qui avait, pour sa part, participé à la consultation sur la pauvreté et avait été promu avant son aîné.

La cohorte des maîtres en théologie qui prirent part aux consultations sans obtenir d'évêché est d'une taille équivalente à celle du groupe précédent et présente des traits similaires. La différence de traitement s'explique parfois par des causes

⁴⁴ Alessandro Fassitelli de Sant'Elpidio OESA, *De ecclesiastica potestate*, dans J. T. Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, Rome, 1698, II, 7, 1-40. J. Miethke, *De potestate* signale 24 manuscrits.

⁴⁵ P. T. Sella, *Magistri Petri de Palude OP Tractatus de potestate papae*, Zurich, 1966.

⁴⁶ J. Dunbabin, *A Hound of God*, p. 120-127.

⁴⁷ J. Dunbabin, *A Hound of God*, p. 155.

contingentes, à commencer par le décès précoce de théologiens promis à de hautes responsabilités. C'est pour la même raison qu'est absent du tableau une figure telle que Pierre Auriol, théologien quercynois de génie, décédé en janvier 1321 au moment où il prenait possession de l'archevêché d'Aix-en-Provence. Le retard de certaines carrières tient également au fait que Jean XXII n'a que rarement choisi de mettre fin aux fonctions de responsable d'un ordre religieux⁴⁸. La proximité de certains intellectuels avec le roi Robert d'Anjou semble avoir également mis un frein à leurs carrières ecclésiastiques⁴⁹. Pour sa part, John Lutterell combinait deux handicaps supplémentaires. Si le clergé séculier est bien représenté parmi les évêques et plus encore chez les cardinaux dont il forme la très grande majorité du collège, la catégorie des conseillers promus sous Jean XXII est exclusivement composée de religieux, principalement Mendiants. L'ordre des Augustins est aussi bien représenté que les Franciscains et les Dominicains, avec quatre membres promus dans chaque cas. Le différend entre le pape et l'ordre des frères mineurs s'est traduit par une suspension temporaire des promotions épiscopales entre 1321 et 1329, tandis que les Prêcheurs et Augustins bénéficiaient de faveurs continues durant ces années. Outre les séculiers, les Carmes sont les autres perdants, avec respectivement cinq et quatre conseillers non récompensés. La répartition par origine reflète la prédominance des Méridionaux et des Italiens à Avignon ainsi que la très faible présence des intellectuels originaires de l'Empire. Si les Français d'oïl sont les moins récompensés, les conseillers issus des îles britanniques ne sont pas les plus mal lotis. Le seul séculier devenu prélat est d'ailleurs un Anglais, Anthony Bek, dont l'élection comme évêque de Lincoln en 1320 avait été cassée et qui dut attendre 1337 pour obtenir en compensation l'évêché de Norwich. Ce cas singulier n'était pas facilement reproductible, en l'absence de réseaux anglais puissants à la curie. Stephen of Kettleburgh avait bien observé les succès des théologiens, mais il avait mal apprécié d'autres critères essentiels de réussite.

La dernière partie du tableau rassemble des personnages d'envergure encore moindre qui remirent des conseils au pape, souvent sans avoir été sollicités et sans disposer de titre de noblesse intellectuelle. C'est par exemple le cas d'un certain Ulrich, prêtre de l'ordre des chevaliers teutoniques, qui adressa en 1333 au pape un traité sur la vision béatifique, dont la préface mentionne la rédaction antérieure de volumes visant à combattre Louis de Bavière⁵⁰. Le phénomène est caractéristique des premières décennies du XIV^e siècle, mais il a pris une ampleur inégalée dans la seconde partie du pontificat de Jean XXII, à la suite de la grande consultation doctrinale de 1322 et du conflit avec l'empereur élu. Des clercs, parfois de très modeste condition, trouvèrent l'occasion d'exprimer leurs vues politiques, dans des ouvrages adressés au souverain pontife⁵¹. Souvent, comme pour Ulrich, ou pour le

⁴⁸ C'est le cas pour le Dominicain Hervé Nédellec, les Franciscains Michel de Césène et Guiral Ot ou le Carme Jean d'Allier.

⁴⁹ Cf. S. Kelly, *The New Solomon*. Ce critère vaut pour Giovanni Regina de Naples, François de Meyronnes ou Arnaud Royard.

⁵⁰ C. Trotman, *La vision béatifique*, p. 650-680.

⁵¹ Pour être complet, il faut rappeler les textes produits dans la foulée du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel, à commencer par le *De Recuperatione Terre Sancte* de Pierre Dubois, puis les traités soutenant Henri VII, tels que le *De ortu, progressu et fine Romani imperii* d'Engelbert d'Admont. Dans la grande vague pamphlétaire qui débute en 1324, le franciscain génois Guglielmo da Sarzana se distingue pour avoir offert parallèlement des traités au pape et au roi de Naples, cf. S. Kelly, *The New Solomon*.

Prémontré Peter von Lautern, c'est l'intensité locale des conflits politiques a joué un rôle moteur⁵². En Italie, le Dominicain Guido Vernani était simple lecteur conventuel à Rimini quand il rédigea sa critique de la *Monarchia* de Dante, texte qui pouvait être considéré en 1329 comme apportant un soutien objectif à Louis de Bavière⁵³. Bien que son traité soit dédié au chancelier de Bologne, Graziolo de' Bambagliuoli, admirateur de Dante et premier commentateur de la *Commedia*, c'est le cardinal Bertrand du Pouget, légat pontifical en Italie, qui avait commandé l'ouvrage. Il est probablement aussi à l'origine des traités rédigés dans la même période et sur le même sujet par deux franciscains de Pérouse⁵⁴.

En revanche, c'est de leur propre mouvement que deux clercs sans grade adressèrent leurs ouvrages au pape. Lambert Gueric de Huy est le plus explicite dans sa démarche. Son traité contre Louis de Bavière, écrit à la louange du pape (*Liber de commendatione Johannis XXII*) et visant à démontrer la supériorité spirituelle et temporelle du souverain pontife sur les pouvoirs séculiers, avait reçu l'approbation préalable du cardinal Pierre d'Arrablay et de quelques maîtres en théologie. Cependant, l'ouvrage est avant tout conçu comme une démonstration des talents rhétoriques de son auteur, pauvre clerc du diocèse de Liège dépourvu de bénéfices. Exprimant le plus clairement ses intentions, le texte s'achève par une supplique sollicitant une charge de scribe à la pénitencerie pontificale. Lambert précise qu'il ne se satisferait pas d'une vaine expectative puisque toutes les collations de son diocèse sont déjà attribuées⁵⁵. De son côté, Opicino de Canistris, prêtre séculier de Pavie excommunié par son évêque mais apparemment soutenu par les réseaux guelfes de Lombardie, n'avait pas trouvé de meilleure façon de s'introduire à Avignon que de rédiger successivement des traités sur la pauvreté et sur la prééminence spirituelle du pape. On sait, grâce aux notes autobiographiques laissées par Opicino dans ses cahiers personnels, que le pape a bel et bien reçu et lu son ouvrage sur la pauvreté (non retrouvé) et qu'il a qualifié à cette occasion son auteur de « philosophe » - preuve que ni l'un ni l'autre n'employaient ce mot dans un sens technique⁵⁶. Son traité d'ecclésiologie avait lui aussi l'approbation

⁵² Petrus de Lautern, *Tractatus contra Michaelem de Cesena et socios eius*, in R. Scholz, *Unbekannte*, t. 2 p. 29-42.

⁵³ N. Matteini, *Il più antico oppositore politico di Dante. Guido Vernani ; Testo critico del De reprobatione Monarchiae*, Padoue, 1958 ; F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Munich, 1995, p. 423-445.

⁵⁴ Andreas de Perusio OFM, *Contra edictum Bavari*, in Scholz, *Unbekannte*, t. 2, p. 64-75 ; Franciscus Toti de Perusio, OFM, *Tractatus contra Bavarum*, in Scholz, *Unbekannte*, t. 2, p. 76-88. Outre la convergence des interventions, Francesco Toti dit avoir composé une table sur les *Sentences* de Pierre Lombard à la demande de Jean XXII, note signalée par Doucet, Supplément, n 237, p. 116.

⁵⁵ Lambert Gueric de Huy, *Liber de commendatione Johannis XXII*, in Scholz, *Unbekannte*, t. 2, p. 154-168. Cf. p 168 : « Supplicat sanctitatem vestram Lambertus Guericci de Hoyo, clericus Leodiensis dyocesis, quatinus cum in libro quem de honore vestro composuit et alibi vestros publicando processus fuerit scriptor vester et desideret semper esse, sibi specialem gratiam facientes eidem de officio scriptorum penitenciarie vestre dignemini providere, certo si quis sit ipsorum scriptorum numero non obstante, maxime cum per totum fere orbem et specialiter in dyocesi de qua extitit oriundus, sint adeo collationes occupate, quod si sibi provideretis sub expectatione, spes incerta boni a casu futuri eidem afflicto adderet afflictionem potius quam levamen. »

⁵⁶ M. Laharie, *Le journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337-vers 1341). Vaticanus latinus 6435*, Vatican, 2008, p. 760 : « ante quam haberem presens officium, dominus Iohannes papa

préalable d'un personnage important, en l'occurrence Jean Cabassole, maître rational de la cour de Provence. Signe de la réception positive dont il bénéficia, le texte est conservé en trois manuscrits, dont l'un (cod. Paris, lat. 4046) constitue une collection de bulles et traités sur la pauvreté et le pouvoir du pape, sans doute produit à Avignon avant la fin du pontificat de Jean XXII. Opicino avait eu le bon goût de ne pas inclure sa supplique en conclusion du traité ; il obtint la charge convoitée de scribe de la Pénitencerie⁵⁷. Aucune mesure personnelle concernant Lambert Guerric n'est enregistrée parmi les lettres pontificales. Toutefois, c'est peut-être en sa faveur qu'a été émise une lettre de mars 1329 qui tranche un conflit opposant deux fractions du chapitre cathédral de Liège, dans lequel étaient impliqués certains chanoines ou bénéficiaires non encore investis de la ville de Huy⁵⁸.

La pratique visant à offrir au souverain des ouvrages savants n'est bien sûr pas une nouveauté. Ce qui distingue le pontificat de Jean XXII tient à l'ampleur du phénomène, à son orientation sur un terrain principalement ecclésiologico-politique et, pour ce qui est de ces derniers cas, de la disproportion entre le statut des personnes et le niveau des questions traitées. La répartition de ces contributions spontanées – en ajoutant à celles présentées ici les traités hostiles au pape, à commencer par le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue – suggère fortement que c'est la très large ouverture de la consultation sur la pauvreté qui a servi de détonateur à cette explosion théorique. Il faut donc en revenir, pour conclure, aux raisons qui ont poussé le pape à multiplier ces commissions doctrinales.

Comme le suggère le cas de Bérenger Talon, emprisonné dès son arrivée à Avignon, le pape avait par avance un avis tranché sur la question de la pauvreté du Christ. Dans ce cas comme dans les autres, l'ouverture des consultations n'était pas destinée à informer une opinion initialement neutre et bienveillante à l'égard des voies opposées. L'enjeu du débat était plutôt de déployer tous les argumentaires disponibles, dans un échange contradictoire, afin d'aboutir à la rédaction la plus adéquate de la pensée pontificale. Il est d'ailleurs notable que dans plusieurs dossiers, une seconde intervention ait été demandée à certains conseillers pour répondre aux premières salves d'arguments. L'opération revêt également des aspects tactiques, puisqu'elle impose à des personnalités de prendre position en donnant leur opinion par écrit, dans des documents qui pourraient éventuellement se retourner contre eux. En 1317, Jean XXII avait volontairement épargné Ubertin

XXII dixit me esse philosophum, sicut mihi relatum fuit ; et hoc post receptionem libelli De paupertate Christi ».

⁵⁷ Dans les notes autobiographiques de la planche 20 du cod. Pal. lat. 1993, Opicino dit avoir comparu devant le pape le 10 octobre 1328, avoir achevé le traité le 24 octobre ; le pape aurait finalement reçu l'ouvrage en septembre 1330, avant de le nommer scribe de la pénitencerie en décembre, cf. R. G. Salomon, *Opicinus de Canistris. Weltbildung und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, Londres, 1936, p. 212-213.

⁵⁸ A. Fayen, *Lettres de Jean XXII*, Rome-Bruxelles, 1912, t. 2, p. 270 (n. 2390) : « Ad futuram rei memoriam suspenduntur poenae promulgatae in causa vertente inter episcopum Leodiensem et capitulum majoris ac quamplures decanos et canonicos secundariarum ecclesiarum Leodiensium, in villa de Hoyo, Leodiens. di., commorantes et quosdam capellanos et beneficiatos ipsarum necnon investitos seu curatos aliquarum parochialium ecclesiarum Leodien., ex parte una, et nonnullos canonicos ejusdem majoris necnon decanum s. Martini et quamplures alios canonicos ipsarum secundariarum ecclesiarum Leodii commorantes seu capellanos et beneficiatos ipsarum et investitos aliquam parochialium Leodiensium eis adhaerentes, ex alia parte. »

de Casale, en le transférant dans l'ordre bénédictin au moment où il se préparait à écraser les Spirituels languedociens. Sept ans plus tard, cette mise à l'abri temporaire révéla son utilité. Dans la dernière phase du procès contre la *Lectura super Apocalipsim*, le pape demanda en effet à Ubertin de défendre l'orthodoxie des passages d'Oliù soumis à examen, puis transmit ses réponses aux autres experts conviés, dont chacune des consultations contient des répliques à certaines « excusationes » des articles incriminés. Sentant approcher le verdict qui aurait fatalement conduit à le déclarer hérétique et défenseur d'hérétique, Ubertin prit les devants et s'enfuit d'Avignon durant l'été 1325⁵⁹.

Le choix de ces formes de consultation a parfois été associé à la formation initiale de Jacques Duèse et la pratique des « consilia » juridiques. Cette explication contient sans doute une part de vérité mais elle ne semble pas suffisante pour expliquer le recours systématique à cette pratique dans des affaires théologiques. Dans une conversation avec l'ambassadeur du roi d'Aragon, le cardinal Napoleone Orsini expliquait que le pape avait l'habitude de faire traiter les questions difficiles par des commissions de deux ou trois cardinaux⁶⁰. L'extension de ce mode de gestion aux questions doctrinales s'est accompagnée d'un accroissement du nombre de participants et de l'ouverture de ces commissions au-delà du sacré collège. Les cardinaux, dont ce n'était pas la compétence principale, devaient être secondés sur ce terrain par des théologiens. On peut prendre un exemple mineur, mais très révélateur : lorsque Bonagrazia de Bergame dénonça l'élection d'un Franciscain marseillais dans un évêché des Marches durant l'hiver 1320-1321, le cardinal d'Arrablay à qui fut confié le dossier chargea trois théologiens d'un examen doctrinal des écrits d'Oliù, dont l'accusé était soupçonné d'être le partisan. Faisaient partie de cette commission le maître franciscain Guillaume d'Alnwick et le jeune Annibaldo de Ceccano, alors bachelier en théologie⁶¹.

Le véritable modèle de ces multiples commissions me semble devoir être cherché ailleurs. Jacques Duèse avait participé, avant son élection, au concile de Vienne (1311-1312). Une particularité de cette réunion avait tenu à son organisation en commissions de travail, les sessions générales étant fort peu nombreuses⁶². La ressemblance avec la préparation des décisions doctrinales prises durant le pontificat n'est pas seulement de forme. Les thèmes évoqués à Vienne reviennent plusieurs fois dans les sujets traités dans les consultations de Jean XXII. Le plus souvent, les conclusions du pape ont tendu à inverser les résultats du concile. La condamnation de Jean de Pouilly a été considérée à juste titre comme une compensation accordée aux Mendians après l'annulation des privilèges que leur avait restitués par Benoît XI. L'examen de l'orthodoxie de Peire Joan Oliù avait aussi fourni la matière d'une commission conciliaire ; à l'initiative de ses défenseurs, les débats avaient également porté sur l'observance de la Règle dans

⁵⁹ Cf. Piron, « Censures et condamnation », p. 365-373.

⁶⁰ H. Finke, *Acta Aragonensia*, Berlin, 1908, t. 2, p. 617 : « Nam papa, quando habebat aliquod arduum negocium tractare, vocabat duos vel plures cardinales secundum quantitatem negocii ».

⁶¹ S. Piron, « Censures et condamnation », p. 358-361. Contrairement à ce que j'ai écrit, le troisième expert, « Magister Franciscus » n'est pas Francesco Silvestri qui n'a jamais été maître en théologie. Il est possible qu'il s'agisse plutôt de François de la Marche, qui avait lu les *Sentences* à Paris en 1319-1320.

⁶² E. Müller, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, 1934.

les couvents de l'ordre, débouchant sur une nouvelle explication officielle du texte fondateur. Sur ces deux points, Clément V s'était arrêté à des compromis intenables. Les partisans d'Oliù proclamaient que le concile avait lavé leur héros de tout soupçon, tandis que ses adversaires considéraient que la bulle *Fidei catholice fundamento* condamnait sans ambiguïté ses thèses. Quant à *Exivi de paradiso*, elle plongeait les deux partis dans l'embarras le plus total puisque les demandes des Spirituels étaient entendues sur le fond, tandis que leur mise en œuvre demeurait soumise à l'approbation des supérieurs provinciaux qui leur étaient globalement hostiles. La situation ayant dégénéré localement dans l'interrègne, à la demande du nouveau ministre général, Jean XXII rouvrit ces dossiers et trancha de la façon la plus claire⁶³. Le choix de procéder au moyen de commissions élargies pourrait s'interpréter comme une volonté de prolonger ou plutôt de reprendre le Concile afin d'en modifier les conclusions. Les affaires s'enchaînant les unes aux autres, la multiplication des débats théologiques organisés par le pape a donné à son pontificat les allures d'un concile permanent.

Pour comprendre la préférence accordée aux théologiens sur les juristes, que l'allusion de Stephen of Kettleburgh et l'analyse des promotions épiscopales permettent de dater de l'hiver 1320-1321, il faut envisager un autre niveau d'analyse. Les deux premières affaires traitées par le pape concernent en apparence des turbulences situées à des pôles opposés de la vieille querelle des Séculars et des Mendicants. Elles présentent pourtant des affinités de structure qu'il importe de souligner. Tant les revendications de Jean de Pouilly sur l'égalité de dignité des curés et des évêques que celles des Spirituels concernant l'intangibilité de leur vœu conduisaient à remettre en cause des points cruciaux de la définition des pouvoirs dans l'Église romaine, en faisant jouer une légitimité individuelle, logée dans le sacerdoce ou le vœu, contre la médiation de la hiérarchie ecclésiastique. Le débat sur la pauvreté du Christ, qui portait à son plus haut degré de généralité la question posée par l'ecclésiologie des Spirituels franciscains, a suscité une prolifération de textes ecclésiologiques et politiques. Comme le montrent les premiers traités rédigés par les théologiens dominicains dénonçant Jean de Pouilly, la définition du pouvoir spirituel impliquait nécessairement de le situer face aux pouvoirs temporels. En ouvrant le débat sur ces thèmes, le pape a soufflé sur les braises d'une polémique ouverte une vingtaine d'années auparavant qui ne s'était jamais réellement éteinte. Le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel avait, dans les faits, tourné à l'avantage du roi de France, mais il n'avait certainement pas été tranché sur le fond. Dans les années 1320, les tensions politiques italiennes ont trouvé à s'exprimer à l'aide d'une matière hautement inflammable.

L'hypothèse que je voudrais défendre pour expliquer la faveur accordée par Jean XXII aux théologiens à partir de l'hiver 1320-1321 serait la suivante. C'est à ce moment que le pape juriste aurait finalement découvert que le droit ne permettait pas de traiter adéquatement de la question des fondements du pouvoir ecclésiastique. Un retour à la théologie s'imposait. La canonisation de Thomas d'Aquin en 1323 et la lecture des œuvres du maître dominicain qu'effectua dans les années précédentes le souverain pontife s'inscrivent évidemment dans cette perspective⁶⁴. Mais on ne peut pas réduire le tournant théologique du pape à cette

⁶³ Piron, « Censures et condamnation », p. 347-350.

⁶⁴ En dernier lieu, voir A. Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, ESD, 2008.

seule piste. Il faudrait également tenir compte de l'ensemble des commandes papales et des ouvrages qui lui furent destinés au cours de cette période, et notamment de nombreux commentaires bibliques⁶⁵. En effet, comme l'a noté Isabel Iribarren, les positions prises dans les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique se caractérisent par une volonté de retour à la lettre du texte sacré, y compris en s'opposant aux traditions théologiques⁶⁶. La même préoccupation semble à l'œuvre à propos de la pauvreté évangélique. À l'arrière-plan de ces débats, dès le début du pontificat, la question posée était celle de la nature du pouvoir transmis par le Christ à Pierre ; elle ne pouvait être abordée qu'au prix d'une exégèse détaillée de quelques versets stratégiques des épîtres pauliniennes⁶⁷.

Pour conclure cet article en évoquant un auteur majeur de cette période qui n'avait certainement aucune faveur à demander au pape, on peut relever une coïncidence frappante. Dans le troisième livre de la *Monarchia*, Dante entend fonder son argumentation théologique que sur les seuls textes révélés, uniques documents qui sont « avant l'Église », à la différence des décrétales qui sont « après l'Église » et ne sont donc d'aucune valeur⁶⁸. La datation de la *Monarchia* fait l'objet de débats entre historiens, mais le fait que l'ouvrage fasse référence au chant V du Paradis impose de le situer à une date très tardive dans la vie du poète, entre 1317 et 1320, lors de son dernier séjour Vérone⁶⁹. On ne saurait invoquer la moindre causalité pour rendre compte de ces décisions indépendantes, qui tiennent avant tout à un effet d'entraînement des polémiques ecclésiologiques. Toujours est-il qu'au même moment, le vieux pape et le poète théologien sont parvenus à des conclusions similaires, pour des motifs remarquablement opposés.

⁶⁵ Voir par exemple M. Morard, « Dominique Grima, o.p., un exégète thomiste à Toulouse au début du XIVe siècle », dans *Église et culture en France méridionale (XIIe-XIVe siècle)*, Toulouse, (Cahiers de Fanjeaux, 35), 2000, p. 352-374.

⁶⁶ I. Iribarren, « Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon : le cas de la controverse sur la vision béatifique », *Revue des Sciences Religieuses*, 82, 2008, p. 107-126.

⁶⁷ Sur les origines de ce débat, voir à présent G. Briguglia, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, 2009.

⁶⁸ Voir à présent la nouvelle édition de Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere (Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale), 2009.

⁶⁹ F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia*.

XIV

Le journal d'Opicino de Canistris^{*}

Depuis longtemps, les cartes et dessins produits à Avignon par Opicino de Canistris retiennent l'attention des chercheurs et des curieux. Grâce aux multiples indications qu'il a lui-même fournies dans ses écrits, cet obscur clerc est l'un des personnages de son siècle dont la biographie est connue de la façon la plus précise qui soit. Originaire de Pavie, mais formé au dessin et à la cartographie à Gênes, Opicino accéda à la prêtrise à une époque où sa ville, aux mains des gibellins en lutte avec Jean XXII, était placée sous interdit. Excommunié en 1328 par son évêque pour une accusation de simonie mal élucidée, après quelques errances, il se fixa à Avignon où il obtint, grâce à la rédaction d'un opuscule d'ecclésiologie offert au pape, un emploi de scribe à la Pénitencerie pontificale. Après un épisode durant la semaine sainte de 1334, qui a plus les apparences d'un état stuporeux que d'une bouffée délirante, Opicino commença à produire des dessins à caractère religieux, souvent sous forme de roues et de cercles, ainsi que des cartes anthropomorphiques représentant l'Europe et l'Afrique du Nord comme deux personnages tournés l'un vers l'autre et parfois entourés de monstres marins. Deux manuscrits issus de cette activité graphique ont été conservés, par l'administration pontificale dont relevait l'auteur et à sa suite par la Bibliothèque vaticane. Un volume en parchemin, Pal. lat. 1993, contient 52 planches qui ont été publiées par Richard G. Salomon en 1936. Le codex en papier Vat. lat. 6435, retrouvé plus tardivement, contient des textes plus abondants entre lesquels apparaissent une trentaine de cartes et dessins. C'est ce manuscrit qui est ici intégralement publié et traduit, accompagné de planches en couleur reproduisant ces dessins étonnants.

L'éditrice du volume, Muriel Laharie, avait rencontré Opicino dans le cadre de sa thèse sur la folie au Moyen Âge ; elle lui a ensuite consacré un ouvrage, co-écrit avec le psychiatre Guy Roux en 1997. L'édition et la traduction du texte sont destinées à étayer leur interprétation du cas ; elles permettront assurément de la soumettre à discussion. L'introduction, sobre et précise, débute par un panorama de la réception d'Opicino dans l'historiographie du XX^e siècle ; elle se poursuit par

^{*} [Compte rendu de Muriel Laharie, *Le journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337-vers 1341). Vaticanus latinus 6435*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, à paraître dans *Revue de l'histoire des religions*, 2010].

une synthèse des éléments de biographie de l'auteur et se conclut par un aperçu du contenu du volume et de l'interprétation psychiatrique qu'en donne l'éditrice. Le terme de « journal » est bien adapté pour qualifier l'ouvrage puisque la plupart des notes sont précisément datées et fréquemment reliées à leur contexte liturgique. L'essentiel a été rédigé d'un jet, entre juin et novembre 1337, puis ponctuellement complété par diverses notes au cours des années suivantes. Ce journal est assurément « singulier » au sens où il ne s'apparente à aucune forme littéraire médiévale répertoriée. L'épithète vaut également pour la personnalité de l'auteur. De fait, une lecture attentive des notes et une observation des dessins ne peut laisser aucun doute sur la nature psychotique des troubles dont souffre Opicino. L'ensemble de l'édition représente un travail de grande qualité qui pourra intéresser autant les historiens de la folie que ceux de la papauté d'Avignon et, plus généralement, de la culture médiévale.

Scribe professionnel, Opicinus écrit de façon très lisible. L'établissement du texte autographe ne posait donc pas de difficulté majeure, même si quelques lectures peuvent être discutées çà et là. Par exemple, p. 366, on peut préférer la leçon « totis viribus » à « totis iuribus ». La traduction de l'ensemble du texte représente un effort considérable destiné à mettre le document à la portée des historiens de la folie et de la psychiatrie. Dans la mesure où l'édition bilingue permet au latiniste de se reporter au texte original, il était raisonnable de s'émanciper du carcan d'une traduction strictement littérale. Il est regrettable que ces écarts contribuent souvent à perdre le sens de notions théologiques importantes. Ainsi, p. 108, « eligens ... sedem » est traduit par « élisant demeure », alors que l'expression concerne précisément à l'hypothèse d'un déplacement du siège apostolique ; de même, p. 802, « in actu confessionis » est traduit par « en train d'avouer », alors qu'il est question de l'acte sacramentel de la confession. De telles approximations sont nombreuses, mais le lecteur attentif pourra aisément les rectifier. Face à la complexité du texte, le choix d'une intervention modeste dans les notes est compréhensible, et même louable. Elle aurait pu être parfois un peu plus développée, pour expliciter des éléments de contexte historique (par exemple, p. 458, pour l'allusion à la faillite de la société florentine des Scali en 1326). Dans quelques cas, ces explications sont contestables, comme l'interprétation des mots « compauperes suos spirituales » (p. 556) au sens d'une fréquentation des Spirituels franciscains fugitifs en 1328. Rien ne laisse penser qu'Opicino ait jamais recherché leur compagnie, ni partagé leurs idées ; pour preuve, tout ce que l'on sait de son traité sur la pauvreté du Christ est que Jean XXII l'apprécia au point de qualifier son auteur de « philosophe » (cf. p. 760). Si, pour lui aussi, 1335 était une année d'attente, son interprétation de l'Antéchrist comme une entité collective le place assurément à l'écart des courants joachimites (p. 152).

Le principal point qui mérite discussion concerne une série d'annotations dans lesquelles l'éditrice se réfère à l'interprétation psychiatrique qu'elle partage avec Guy Roux. De telles notes, soulignant qu'Opicino « s'identifie » à tel ou tel personnage mentionné dans le texte, paraissent le plus souvent discutables. Ainsi, p. 570, il est peu probable que l'auteur s'attribue le rôle du « Deus absconditus » qui meut les actions humaines, dans un passage visant au contraire à expliquer que Dieu l'éprouve par les mensonges des hommes. Il n'y a pas davantage d'identification lorsqu'Opicino fait parler des personnes placées dans des situations hypothétiques (par ex., p. 68-70), rapporte un discours tenu par la « philosophie »

(p. 212) ou par Jean-Baptiste (p. 294), ou encore prolonge l'interprétation des paroles du Christ en continuant à employer la première personne, selon une technique qui n'est pas sans exemple dans l'exégèse médiévale (p. 140). Il a bien entendu de fortes raisons de s'intéresser à tel ou tel personnage de l'histoire chrétienne ; il se dit ainsi proche de Boèce, son « coexilé » (p. 24, 44), mais sans aucunement se confondre avec lui. D'autres mises en rapport peuvent également relever de typologies courantes dans la théologie chrétienne médiévale. C'est par exemple le cas pour l'exposé des trois sens en lesquels un curé de paroisse peut être assimilé à Jean Baptiste (p. 596). La seule identification qui soit clairement assumée comme telle est celle par laquelle Opicino revendique pour chaque prêtre d'incarner l'universalité du « peuple chrétien », en opposant à cette personne spirituelle sa misérable identité personnelle, pécheresse et mortelle (voir p. 94, 230, 802, 832, etc.). Un dédoublement semblable est rapporté à Pavie, « nombril du monde » dans la géographie de ses cartes anthropomorphiques, qui peut avoir tour à tour un sens particulier et néfaste, ou universel et salvifique. L'hostilité indéniable à l'égard de Benoît XII, présenté comme son « adversaire », ne paraît pas impliquer qu'Opicino s'attendait réellement à être élu pape à sa place au décès de Jean XXII.

Plutôt que de conclure, en forçant le texte, à de multiples « identifications » qui seraient autant de signes d'un délire mégalomane plus ou moins avoué, il importe de cerner le type d'écriture mis en œuvre dans le codex. Comme il l'explique dans l'une des plus importantes notes à caractère autobiographique (p. 522-524), au moment de l'épisode de 1334, qu'il décrit comme une nouvelle naissance, Opicino avait en chantier un tableau (« descriptio ») de la hiérarchie ecclésiastique accompagné d'un ouvrage explicatif (« libellum declarationis »). Les repères autobiographiques fournis par la planche 20 du codex Pal. lat. 1993 précisent qu'il en avait eu l'idée dès décembre 1330. Il l'a, dit-il, peu à peu corrigé, en s'appuyant sur ses nouvelles connaissances et sur la géographie mystique dont témoignent ses cartes. Au cours des trois années suivantes, avant d'entamer la rédaction du codex, il dit avoir abondamment écrit, sur des feuilles ou des fiches de papier, et dessiné de nombreuses roues. Dans un premier temps, ses « témoignages » étaient « très sauvages » (« valde silvestria »), sans pourtant dévier de la foi catholique ; par la suite, ils devinrent « pour partie sauvages, et pour partie domestiques » (la traduction, « sur des sujets tantôt familiers, tantôt éloignés », p. 525, est un contresens). Le texte qui nous est parvenu représente donc une écriture qui s'est progressivement domestiquée – et dont certaines envolées peuvent donner une idée de l'état « sauvage » antérieur. Il est en outre notable que les dérapages les plus nets figurent dans la seconde partie de l'ouvrage, à partir du moment où les dessins et cartes se multiplient, libérant un imaginaire délirant auquel Opicino tenait jusque là relativement la bride. Le caractère psychotique de ses troubles est indiscutable. Mais plutôt que de pointer les traces de folie que révèle son œuvre, il importe de souligner son effort pour l'inscrire, par une écriture « domestiquée », dans une théologie personnelle qui cherche à demeurer dans les limites de l'orthodoxie. L'une des nombreuses notes qui exprime ce souci de prise de contrôle sur soi livre ce que l'on peut considérer comme une clé de son travail d'écriture, par une formule anodine qui devient poignante une fois restituée dans son contexte : « La souffrance spirituelle consiste à réfréner toute pensée coupable » (*Est autem spiritualis afflictio, cuiuslibet noxie*

QUESTIONS SCOLASTIQUES

cogitationis refrenatio, p. 574). Opicino offre le témoignage, très rare pour le Moyen Âge latin, d'un homme en lutte contre lui-même, atteint d'une psychose suffisamment légère pour qu'elle ne lui interdise pas de mener une activité expressive et créative, et qui utilise toutes les ressources de la religion chrétienne pour tenter de maintenir son unité personnelle. Il faut donc savoir gré à Muriel Laharie d'avoir rendu accessible ce document passionnant.