

Sylvain Piron

Le poète et le théologien : une rencontre dans le studium de Santa Croce*

[A stampa in "Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani", XIX (2000), pp. 87-134 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

L'essentiel de ce que Dante a voulu raconter de sa première formation intellectuelle tient en ces quelques pages, mille fois commentées, du *Convivio*, II, XII : la lecture bouleversante de la *Consolatio philosophiæ*, la naissance de sa passion pour la philosophie puis la recherche de cette *donna gentile* là où se elle se montrait véritablement, *cioè ne le scuole de li religiosi, e a le disputationi de li filosofanti*. La première partie de cette formule est généralement prise comme indice d'une fréquentation des *studia* mendiants de Santa Maria Novella et de Santa Croce dans la première moitié des années 1290, sans que la moindre attestation positive n'ait jamais pu être fournie à ce sujet¹. Côté franciscain, les noms de Pierre de Jean Olivi et d'Ubertain de Casale, qui enseignèrent l'un et l'autre à Santa Croce peu avant 1290, sont parfois mentionnés². Toutefois, la familiarité que démontre la *Commedia* avec le vocabulaire de leurs œuvres³ - la *Lectura super Apocalipsim* du premier et l'*Arbor Vitæ Christi* du second, rédigés respectivement en 1297 et 1305 - provient de lectures que Dante n'a pu faire que bien plus tard, loin de Florence, au cours de ses années d'exil. S'il témoigne alors, particulièrement dans sa critique de l'Église, d'une sensibilité voisine de celle qu'exprime ce courant franciscain, ces indications tardives n'apportent aucune lumière supplémentaire quant à une éventuelle inspiration remontant à sa période de formation initiale.

Il est pourtant possible de poser la question en des termes plus précis en mettant à profit un témoignage inédit de l'enseignement délivré au *studium* franciscain au cours de ces années. Ce document, répertorié depuis longtemps mais curieusement négligé par les dantologues, présente un intérêt remarquable pour l'histoire de l'enseignement à la fin du XIII^e siècle. Au sein de l'ensemble de textes qu'il contient, un détail méritera en particulier de retenir l'attention. En les scrutant attentivement, on peut en effet voir se détacher une silhouette inhabituelle au fond de la salle de cours du couvent, celle d'un jeune poète et philosophe qui, lors d'une séance de questions quodlibétiques, soumet un problème qui le concerne personnellement au professeur de théologie, probablement au cours du printemps 1295. Avant de se concentrer sur cette rencontre singulière, il sera nécessaire de rassembler dans un premier temps les résultats d'une étude plus générale des textes considérés qui permettra notamment de confirmer leur attribution à Pierre de Trabibus. L'exercice de *microstoria* intellectuelle auquel on se livrera ensuite pourra sembler plus insolite. J'aimerais du moins convaincre qu'il n'est pas illégitime, dans ce cas précis, de comprendre le texte d'une question quodlibétique comme condensation d'un authentique dialogue noué entre deux individualités. L'étape suivante de ce cheminement, plus périlleuse encore, consistera à tenter de mettre un nom sur le second partenaire de ce dialogue. L'hypothèse que Dante ait été ce jeune poète est, comme on le verra, parfaitement plausible. De surcroît, s'il fallait la retenir, elle fournirait une perspective particulièrement intéressante pour reconsidérer la genèse de son horizon intellectuel sur le point névralgique des rapports entre théologie et philosophie. Bien moins ambitieuse que l'affirmation de Boccaccio, selon qui Dante aurait brillamment résolu quatorze problèmes posés lors d'une séance de *Quodlibet* à la faculté de théologie parisienne⁴, cette proposition devra pourtant rester au conditionnel. Le recoupement des rares indices disponibles ne permettra que d'établir une probabilité, relativement forte, qui a son tour résiste convenablement à plusieurs tests de vérification mais ne contraint pas pour autant à conclure du probable au certain. Du reste, comme essaiera de le faire comprendre, le présent article n'a pas pour but de prouver l'attribution à Dante de telle interrogation anonyme, mais plutôt, en se contentant d'en examiner la possibilité, de décrire une situation singulière de dialogue entre deux univers culturels bien distincts qui peut à son tour inciter à reconsidérer la crise intérieure vécue par le poète au cours de son apprentissage intellectuel. Mais avant d'en venir à l'étude de ce document, il est nécessaire de s'attarder quelques instants sur un personnage secondaire de l'histoire de la théologie médiévale.

L'enseignement florentin de Pierre de Trabibus

Le codex où figurent les textes qui nous intéressent - Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi D. 6. 359 - conserve encore sa reliure d'origine⁵. Certains éléments, contenus sur la page extérieure de la feuille de garde ajoutée lors de la reliure, permettent de restituer assez précisément le contexte dans lequel a été confectionné ce volume. Une note de possesseur, à présent effacée et fort peu lisible, signale que le codex appartenait à *frater Andreas de Mozzis*⁶. Probablement fils cadet du riche et influent banquier Tommaso de' Mozzi et neveu d'Andrea, l'évêque de Florence, transféré sur le siège de Vicenza en 1295, que Dante place en enfer dans la cohorte des sodomites (*Inf. XV*, 111-114)⁷, fra Andrea de' Mozzi fut custode au couvent de Santa Croce durant les années 1300-1301, et inquisiteur pour la province de Toscane de 1306 à 1311⁸. Son activité comme lecteur du *studium* est attestée à deux reprises, en janvier et mai 1302⁹. Or c'est précisément à cette époque que semble remonter la confection du volume. On trouve en effet, inscrite sur la même feuille de garde, sous la note de possesseur, une liste des ministres généraux de l'ordre dont le premier jet s'achève par la mention du quatorzième ministre, *Johannes de Murro cardinalis de Marcia*. Cette façon de le présenter permet de fixer la rédaction de cette liste au sein d'un intervalle très bref, entre décembre 1302 et mai 1304, alors que Jean de Murrovalle avait déjà été fait cardinal mais occupait encore la fonction de ministre général. Le résultat ainsi obtenu ne permet pas de fixer directement, à lui seul, la date de confection du codex. Toutefois, dans la mesure où cette première main, qui ajoute ensuite à la liste le nom de son successeur, *Gontisaluus de Portugallio*¹⁰, peut être identifiée à celle du principal copiste de l'ensemble du volume, qui est également l'auteur de nombreuses annotations marginales (dont l'une est célèbre pour être l'une des plus anciennes mentions favorables à la thèse de l'Immaculée Conception¹¹), on peut considérer ce manuscrit comme témoignage des activités scolaires d'Andrea à l'époque où il assumait la charge de *lector Sententiarum* à Santa Croce¹². Il aurait ainsi fait rassembler, vers 1302-1303, un ensemble de cahiers constitués auparavant pour son usage personnel. Comme pour les autres livres qui lui ont été confiés, il en a probablement conservé la possession sa vie durant¹³, avant que le volume soit utilisé par un autre lecteur (qui l'annote également) et retourne enfin à la bibliothèque du couvent.

Ce recueil personnel d'Andrea de' Mozzi peut être décomposé en deux ensembles distincts. Le second rassemble, dans ce qui est décrit comme trois séries factices de *Quodlibet*, un choix de textes de Gilles de Rome, d'Henri de Gand et d'un théologien franciscain anonyme, non encore identifié¹⁴. La première partie du volume, qui seule nous retiendra ici, contient les traces de l'enseignement donné, quelques années auparavant, par un autre *lector* de Santa Croce. Il ne s'agit visiblement pas de notes prises à la volée pendant les cours, mais plutôt de la copie, corrigée sur l'original, de trois types de textes : une lecture *Super secundum et tertium Sententiarum*, une douzaine de *Quæstiones disputatæ*, et deux *Quodlibet*¹⁵. Malheureusement, Andrea n'a pas ressenti le besoin d'indiquer le nom de l'auteur de ces textes, et la critique a démontré quelques hésitations sur ce point. Les renvois internes entre ces trois ensembles textuels confirment au moins, avec certitude, qu'ils doivent tous être attribués à la même personne qui pour sa part ne fait pas mystère de sa qualité de frère mineur¹⁶. Le fait que celle-ci enseignait à Florence se déduit d'un exemple donné dans une question quodlibétique : la quantité d'eau contenue dans la mer peut subir des variations réelles mais pourtant insensibles, comme le démontre une goutte de vin jetée dans l'Arno qui n'en change pas la couleur, ni ne fait varier le niveau du fleuve¹⁷. Il est également possible d'établir que ces trois types d'exercices scolaires sont de dates voisines. Plusieurs questions du premier *quodlibet* font allusion aux leçons données « cette année » sur le deuxième livre¹⁸ tandis qu'une autre renvoie à une question traitée, également *hoc anno*, lors de la lecture du troisième livre¹⁹. Un tel rythme de lecture des *Sentences* en deux ans, en consacrant une année aux livres I et IV et une autre aux livres II et III, correspond à ce que Remigio dei Girolami présentait, à la même époque, comme une « ancienne coutume »²⁰. Ces indications permettent également de suggérer que la première session quodlibétique, postérieure aux cours sur la distinction 34 du troisième livre, aurait dû avoir lieu au printemps, peu avant la fin de l'année scolaire - à moins qu'il ne faille la comprendre comme séance de clôture des cours. L'hypothèse la plus simple que l'on puisse faire pour situer face à cet ensemble le deuxième *quodlibet* serait de le dater de l'année

suiuante²¹. Or, l'une des questions de cette seconde session mentionne comme date présente l'année 1296. Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'une indication de date, mais d'une durée partant du début de l'évacuation des *cerimonialia* de l'ancienne Loi²². Toutefois, le calcul sous-entendu ne peut avoir pour repère initial le moment de la destruction du Temple ou celui de la Passion (ce qui mènerait bien au-delà de la date retenue pour la confection du volume), mais bien celui de l'Incarnation. Une question du premier *quodlibet*, portant sur l'*appropriatio locorum*, pourrait confirmer une datation de celui-ci au cours du printemps 1295, si l'on y devine une allusion à la construction de la nouvelle église qui avait précisément débuté au cours des mêmes mois²³.

Jusqu'à présent, on ne connaît le nom que d'un seul théologien actif à Santa Croce dans cette période²⁴, *Petrus de Trabibus*, auteur d'un autre commentaire sur les *Sentences*, conservé pour les livres I, II et IV, et très étroitement lié au commentaire que Pierre de Jean Olivi avait donné dans le même *studium* dans les années 1287-89²⁵. De ce personnage, dont le nom n'est attesté que par quelques colophons de manuscrits, des citations de son commentaire ou des listes de docteurs franciscains²⁶, le meilleur portrait que l'on puisse donner provient du prologue de son commentaire. Il s'y présente, de manière assez émouvante, comme l'humble *scriptor* de son propre texte, rassemblant au prix d'un grand labeur, et de sa propre main, le fruit d'un enseignement donné pendant de nombreuses années dans un « lieu solennel »²⁷. Différentes propositions ont déjà été avancées pour identifier ses origines, en France ou en Italie centrale, dont l'une des plus solides verrait dans son nom la trace d'une provenance du couvent *de Trabe Bonantis* dans la custodie de Camerino (localité à présent nommée Ponte della Trave)²⁸. L'hypothèse d'une origine française était privilégiée afin de rendre compte de ses liens avec Olivi, avant que l'on établisse que ces rapports passaient sans doute uniquement par Florence – ce qui n'autorise toutefois pas à conclure nécessairement à une origine italienne. Sans ajouter ici d'autres propositions, on peut toutefois relever que les témoignages provenant de Santa Croce présentent tous la graphie *de Travibus*²⁹, ce qui peut faire penser à la latinisation d'un nom vulgaire qui aurait pu être *Piero delle Travi* (ou *Pierre des Travées*, dans l'hypothèse d'une origine française), la forme *de Trabibus*, attestée par toutes les autres mentions du nom, retrouvant un ablatif pluriel latin plus correct, tandis que la graphie *a Trabe*, présente sur la reliure du cod. Assisi, 154, laisse ouverte l'alternative d'une forme au singulier, *della Trave*. Son absence des actes notariaux concernant le couvent, bien conservés à partir de 1299, peut signifier qu'il avait alors déjà quitté Santa Croce, ou que, n'étant originaire ni de Florence, ni du *contado*, l'entourage des frères mineurs le sollicitait moins que d'autres pour tenir le rôle d'exécuteur testamentaire.

L'attribution des textes contenus dans le cod. D. 6. 359 a déjà été plusieurs fois discutée. Le P. Longpré considérait l'auteur anonyme comme bien plus « augustinien » que Trabibus, en raison du désaccord des deux séries de textes sur la question de l'illumination³⁰. Victorin Doucet était pour sa part d'avis que les deux auteurs n'en faisait qu'un, mais sa démonstration, annoncée par P. Glorieux, n'a malheureusement jamais été publiée³¹. En confrontant la lecture anonyme des *Sentences* avec celles de Trabibus et d'Olivi, V. Heynck pensait pouvoir distinguer trois auteurs voisins, mais distincts³². Le dernier mot doit finalement revenir à H. A. Huning, qui suggère de voir dans le cod. D. 6. 359 une reportation des cours de Trabibus (*Lectura*), antérieure à la rédaction (*Ordinatio*) de son commentaire³³. Il apporte une preuve qui souffre peu de discussion en montrant que l'*Ordinatio* reprend et développe la substance d'une question du premier *quodlibet* (précisément celle sur laquelle nous nous concentrerons plus loin). Cette solution peut être confirmée au moyen d'une confrontation globale du commentaire contenu dans le cod. D. 6. 359 avec l'*Ordinatio* de Trabibus. L'étroite ressemblance des deux travaux est déjà flagrante à ne considérer que les seuls intitulés des questions. En ce qui concerne le deuxième livre, le seul pour lequel un tel rapprochement puisse être mené³⁴, la majeure partie des questions de la *Lectura* (plus de 80 %) se retrouve dans l'*Ordinatio*, qui laisse parfois de côté un groupe de questions, mais en ajoute une quantité importante³⁵. Le texte de la *Lectura* est habituellement plus bref et présente une discussion moins détaillée, ce qui confirme l'idée d'un effort rédactionnel dans l'*Ordinatio*. Toutefois, dans les fragments qui offrent un texte presque identique, on repère un nombre important de variantes : ajouts ou omissions de quelques mots, emplois de synonymes ou de

tournures équivalentes³⁶. Ces écarts peuvent retenir de faire dériver les sources de ces deux textes d'un archétype commun, pour laisser penser à l'existence de deux traditions textuelles différentes des mêmes cours. Les mêmes données pourraient toutefois s'interpréter plus simplement comme traces d'une importante révision textuelle au moment de la mise en ordre du texte par l'auteur. L'ajout de plusieurs séries de questions signale en tout cas qu'au moment où il travaillait à son *Ordinatio*, Pierre de Trabibus avait entre les mains une seconde série de lectures des *Sentences*, donnée dans les années immédiatement postérieures (1296/97-1297/98), si ce n'est même encore plus tard.

La datation de l'*Ordinatio* ne peut être obtenue qu'au moyen d'arguments négatifs. Comme l'a noté H. Huning, en reprenant, à la suite d'Olivi, le débat sur les privilèges des ordres mendiants suscité par la bulle *Ad fructus uberes*, Pierre de Trabibus ne tient pas compte des bulles *Super Cathedram* (1300) ou *Inter cunctas* (1304) qui modifiaient drastiquement les termes du problème³⁷. Une autre indication précieuse est fournie par l'utilisation de l'*Ordinatio* dans un commentaire des *Sentences* attribué à un *frater Johannes Erfordensis*, qui pour sa part connaît *Inter cunctas*, mais dont le travail est antérieur au Concile de Vienne³⁸. Contrairement à l'opinion de V. Heynck, il est loin d'être évident que ce personnage ne fasse qu'un avec le juriste franciscain du même nom, lecteur à Erfurt dès 1275, dont une première version de la *Tabula utriusque iuris* était déjà en circulation dans les années 1280, avant d'être plusieurs fois remaniée par la suite jusqu'aux premières années du quatorzième siècle³⁹. Il n'y a certainement pas lieu d'identifier son auteur au *dominus Johannes de Herfordia*, étudiant en droit à Bologne en 1295, qui n'avait rien d'un frère mineur, et d'en tirer parti pour estimer que le même homme aurait pu suivre les cours de Trabibus vers la même époque⁴⁰. À cette date, la présence du frère juriste est attestée à Magdebourg⁴¹. De plus, si l'on note que dix ans plus tard, il avait sans doute largement dépassé la cinquantaine et enseignait le droit canon depuis au moins trente ans, il semble peu probable qu'il ait entrepris de préparer à cette date un commentaire des *Sentences* en s'inspirant d'un modèle dont la réputation était certainement très faible. Il faudrait préférer y voir l'œuvre d'un autre *frater Johannes*, plus jeune d'une génération, qui aurait pu suivre les cours d'un *studium generale* italien dans les années 1290 avant de donner ses propres leçons à Erfurt. La diffusion de manuscrits de Trabibus en Allemagne est là pour confirmer une probable circulation d'étudiants dans ce sens.

Sans offrir d'indication plus précise quant à la datation de l'*Ordinatio*, une confrontation avec la *Lectura* permet au moins de montrer qu'il convient de placer un certain laps de temps entre les deux versions de son commentaire. En effet, Pierre de Trabibus a entre temps changé d'opinion au sujet de la théorie de la connaissance, principal point de désaccord doctrinal entre les deux textes. Dans l'*Ordinatio*, il abandonne, non sans regrets, à la suite d'Olivi, la doctrine bonaventurienne de l'illumination qu'il reconnaît avoir défendu auparavant⁴². Or c'est en effet la position exprimée dans une *quaestio* du cod. D. 6. 359, dans laquelle la critique olivienne est déjà mentionnée, mais repoussée par fidélité à une interprétation plus classique de saint Augustin⁴³. On trouve également certaines allusions plus ou moins directes à ce thème dans la *Lectura*, contemporaine de cette *quaestio*. Tel est en particulier le cas de la distinction 44 du deuxième livre, à propos de la *potestas dominandi*, où l'impression de la loi naturelle dans l'esprit humain est décrite comme participation aux « raisons éternelles » de la prudence divine. Pour sa part, l'*Ordinatio* reprend la même question mais l'aborde sous un angle totalement différent, sans introduire la notion d'une illumination morale⁴⁴. Il est donc exact de présenter Trabibus comme disciple d'Olivi, dont il reprend certaines des thèses les plus singulières en puisant abondamment dans son commentaire des *Sentences* (et souvent en le suivant à la lettre)⁴⁵. Il convient toutefois de préciser qu'il ne s'agit pas d'une adhésion immédiate et intégrale aux innovations oliviennes, mais plutôt d'un accueil progressif et médité ; c'est d'ailleurs peut-être en ce sens qu'il faudrait comprendre l'opposition que Pierre de Trabibus rapporte avoir rencontrée au cours de son enseignement, de la part de ceux qui se rangent à telle ou telle opinion « davantage par l'instinct de l'habitude que par le jugement de la raison »⁴⁶.

Bien que cela soit probable, on ne peut affirmer avec certitude qu'il était déjà présent à Santa Croce lorsqu'Olivi y séjourna (1287-89), et qu'il aurait alors été le bachelier du *lector sententiarum*. Il est du moins certain qu'au cours des années suivantes, il demeura en contact étroit avec le frère

languedocien, et qu'il disposait alors de voies d'accès très rapides à ses productions les plus récentes. La dernière question de la *Lectura* sur le troisième livre, à propos des préceptes moraux de l'Ancien Testament⁴⁷, n'est autre qu'une version abrégée de la première question d'un traité *De legalibus*, probablement rédigé par Olivi vers 1292-93 à Montpellier ou Narbonne⁴⁸. Dans son premier *quodlibet* du printemps 1295, répondant à une question sur l'usure⁴⁹, Trabibus ne fait pas usage du traité *De contractibus* (rédigé vers 1293-94 et remanié peu après mars 1295) qu'il ne connaissait peut-être pas encore. En revanche, il l'utilise sans le moindre doute l'année suivante dans une question du deuxième *quodlibet* concernant le juste prix⁵⁰. Toutefois, Pierre de Trabibus se montre bien plus circonspect face aux aspects les plus controversés de la pensée d'Olivi. On ne trouve par exemple aucune trace de la doctrine de l'*usus pauper* dans sa discussion de la pauvreté franciscaine, menée sur un mode bien moins dramatique⁵¹. Il ne semble pas davantage avoir voulu transmettre à ses étudiants florentins les thèmes eschatologiques développés dans les commentaires bibliques du frère languedocien. Il convient toutefois de rappeler, à ce propos, que nous ne savons rien de la teneur de ses lectures bibliques, dont on ne peut que supposer l'existence probable. Quand ils s'écartent ainsi de la stricte orbite olivienne, les écrits de Trabibus nous mettent en contact avec une personnalité propre, certainement moins aventureuse que son maître dans le domaine spéculatif et préoccupée en premier lieu de s'accorder avec l'autorité de saint Augustin, mais souvent attachante. Ses *Quodlibets* possèdent en outre un intérêt historique spécifique, puisqu'ils fournissent un aperçu limité, mais irremplaçable, de l'ambiance intellectuelle florentine au milieu des années 1290.

L'historiographie s'est sans doute trop appesantie sur l'origine parisienne de la *disputatio de quodlibet*⁵², sans accorder suffisamment d'attention à la diffusion de cette pratique dans les *studia* mendiants à la fin du treizième siècle. Jean Peckham a la réputation d'en avoir le premier introduit l'usage à Oxford (1272-1275), puis au *studium* pontifical (1277-1278)⁵³. Au cours des années suivantes, on peut observer une tendance plus diffuse qui touche également des lieux moins prestigieux, face à laquelle le chapitre général dominicain de 1280 réagit, en prétendant réserver cette pratique aux seuls maîtres en théologie enseignant dans des *studia generalia*⁵⁴. Toutefois, au cours de la décennie suivante, dans les couvents franciscains méridionaux, Pierre de Jean Olivi, Pierre de Trabibus et Vital du Four offrent l'exemple de trois *lectores* qui disputent *de quodlibet* sans avoir obtenu la licence de théologie⁵⁵. À Paris, deux fois l'an, ces séances donnaient aux régents de la faculté l'occasion de s'exprimer sur des problèmes de tous ordres, souvent liés à l'actualité intellectuelle ou politique, devant l'ensemble de l'université. Reproduit au niveau des *studia*, cet exercice conservait les mêmes caractéristiques essentielles. Les différentes questions posées par l'assistance étaient soumises à une première discussion au cours de laquelle le bachelier tenait probablement un rôle central, avant que le *lector* ne présente ses réponses lors d'une *determinatio* plus solennelle⁵⁶, en regroupant les questions selon un plan thématique. L'ensemble des débats était ensuite rapidement mis par écrit, sans doute avec l'aide des notes prises par certains des élèves au cours de la discussion⁵⁷. Ces journées représentaient assurément le moment de plus grande ouverture du *studium* sur la ville environnante. C'est notamment ce que démontre le scandale provoqué par un bachelier de Santa Maria Novella, en 1315, qui s'était publiquement opposé à son *lector* en rejetant une doctrine thomiste, en présence d'une « multitude de frères et d'autres hommes lettrés séculiers, de clercs et d'autres religieux » (*multitudine fratrum et aliarum litteratorum virorum secularium, clericorum et aliorum religiosorum*)⁵⁸. En l'absence d'une faculté de théologie, les *studia* mendiants constituaient le principal lieu de diffusion du savoir théologique. En revanche, les cours de philosophie qui y étaient dispensés paraissent avoir été réservés aux plus jeunes frères engagés dans un premier cycle d'études. Tant chez les prêcheurs que chez les mineurs, des dispositions spécifiques furent prises dans les années 1270, interdisant l'accès de personnes étrangères à ces cours, pour éviter que les couvents ne se transforment en centres d'études profanes⁵⁹. Ces clauses suggèrent qu'à l'inverse, le public extérieur pouvait être admis aux *disputationes*, ainsi qu'aux leçons ordinaires de théologie (lectures de livres bibliques ou des *Sentences*). Ce public était probablement constitué en majeure partie de clercs séculiers, comme le suggèrent les thèmes de nombreuses questions soumises à Olivi lors de ses *quodlibets*, à Montpellier et Narbonne. C'est d'ailleurs un aspect de sa charge pastorale qu'il assumait

explicitement en rédigeant un *Tractatus de missa* « pour l'instruction des simples prêtres »⁶⁰, Toutefois, dans le contexte florentin, l'allusion aux *aliarum litteratorum virorum secularium* peut indiquer une ouverture plus large encore du *studium* à des lettrés laïcs à l'occasion des disputes quodlibétiques.

Une question de filosofante dans une école de religieux

C'est dans cette brèche que permet de s'introduire l'une des quarantequatre questions du premier *quodlibet* de Pierre de Trabibus. Le principe de telles séances était que quiconque, dans l'assistance, pouvait proposer un thème de discussion. Il est toutefois probable, dans ce cas comme dans d'autres, que le plupart des questions aient émanées du petit groupe d'élèves qui avait suivi toute l'année les cours donnés par le *lector* dans le cadre du *studium generale*. Certaines cherchent ainsi à obtenir des précisions sur un thème abordé à l'occasion de la lecture des *Sentences*⁶¹, tandis que d'autres reviennent sur des difficultés théologiques plus ou moins classiques. Outre ces questions de nature scolaire, de manière tout aussi habituelle, une série de cas de conscience et d'autres problèmes de morale pratique ont été soumis au *lector*, sinon par ses propres élèves, du moins assurément par des clercs. Mais parmi les quelques questions qui ne rentrent dans aucune de ces catégories, il est en une qui paraît correspondre à un profil sensiblement différent, comme on essaiera de le montrer dans les pages suivantes. Le problème qu'elle aborde n'a pour sa part rien d'inhabituel puisqu'il conduit à reprendre un débat fondamental sur les rapports entre philosophie et théologie. Du reste, Pierre de Trabibus, conscient de l'importance de cette discussion, l'a par la suite reprise pour l'insérer, sous une forme remaniée et développée, au sein du prologue méthodologique de l'*Ordinatio* de son commentaire des *Sentences*⁶². C'est plutôt en raison de l'angle sous lequel elle pose le problème et de sa formulation même que cette question paraît singulière, en demandant « si la science des lettres humaines ou la bonté de l'intellect sont profitables à la sainteté de l'âme » (*Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime*)⁶³. Elle est immédiatement suivie d'une autre question qui poursuit sur le même terrain en demandant « si l'on peut connaître, par une telle science, les vérités de la foi »⁶⁴. Il est possible, mais non certain, que ces deux questions aient une même origine. L'une et l'autre réponses de Pierre de Trabibus doivent évidemment être considérées ensemble. C'est toutefois la première de ces questions qui demande à retenir l'attention, en considérant les résonances singulières des termes qu'elle emploie.

À ne considérer que sa première partie, l'interrogation évoque la reprise d'un vieux débat sur la lecture des auteurs classiques qui ne serait d'ailleurs pas sans intérêt dans le contexte florentin de la fin du *duecento*, quelques décennies avant le brusque regain d'intérêt pour les lettres antiques qu'a connu la ville. Le choix d'évoquer une « science des lettres humaines », et non pas « l'étude de la philosophie », pourrait impliquer davantage que le problème de la seule lecture d'Aristote et de ses commentateurs. À cette époque, la bibliothèque du couvent ne semble pas avoir possédé le moindre texte littéraire profane⁶⁵. Il existait pourtant déjà des signes d'intérêt pour la culture antique dans les milieux franciscains, particulièrement en Angleterre, en raison notamment de l'héritage de Robert Grosseteste qui avait légué sa bibliothèque aux frères mineurs d'Oxford. L'exemple le plus remarquable est fourni par Jean de Galles († 1285) qui semble avoir été avoir singulièrement fasciné par les modèles de vertu proposé par les anciens⁶⁶, en particulier Sénèque, auquel Olivi a pour sa part sans doute consacré une œuvre à présent perdue⁶⁷. Mais le fait que Jean de Galles ait été contraint de compléter ses apologies des anciens par un ouvrage, au demeurant médiocre et peu diffusé, consacré à la sagesse des saints (*Breviloquium de sapientia sanctorum*) signale que son engouement pour la sagesse antique était loin d'être partagé par tous au sein de l'ordre.

Toutefois, la portée exacte de la demande anonyme se révèle davantage dans la seconde partie de l'interrogation. Le thème d'une « bonté de l'intellect » (*bonitas intellectus*) rend une tonalité passablement discordante dans un environnement franciscain, puisqu'il évoque une tradition de mystique noétique d'origine albertinienne. Plus précisément, il paraît renvoyer à un débat qui agita l'université parisienne depuis une trentaine d'année. À la faculté des arts, au cours des années 1260, s'était répandue une conception de l'activité philosophique comme finalité propre

destinée à mener la capacité intellectuelle de l'être humain à son ultime perfection⁶⁸. Ses promoteurs sont souvent qualifiés d'*averroïstes* mais cette appellation est trompeuse ; il est vrai que le terme, lancé par Thomas d'Aquin en 1270 dans un débat spécifique sur l'unicité de l'intellect possible⁶⁹, a été rapidement employé, notamment par Olivi, en un sens plus étendu pour viser l'ensemble des erreurs commises par les *philosophantes*⁷⁰. Mais dans la mesure où le lien technique avec les thèses du philosophe arabe est souvent très faible, il est moins équivoque de conserver ce second terme pour désigner une démarche caractérisée par la prétention à une autonomie de la recherche menée par la seule raison naturelle. Cette revendication parisienne, qui s'appuyait sur une division des champs intellectuels déjà tracée par Albert le Grand, avait rapidement trouvé des échos dans le milieu des médecins bolonais dont les ramifications florentines sont bien connues. Le *De summo bono* de Boèce de Dacie, que l'on peut considérer comme le manifeste le plus brillant (et le plus diffusé) de l'idéal d'une *vita philosophica*, a fait l'objet d'une adaptation à Bologne, au cours des années 1290, par Giacomo da Pistoia, dans une *Quaestio de felicitate* dédiée à Guido Cavalcanti⁷¹. Et celui qui fut l'ami de Guido, Dante lui-même, dans les chansons doctrinales ou le *Convivio*, offre un exemple saisissant de l'attraction que pouvait exercer cette recherche d'une « félicité mentale »⁷². Il ne paraît pas exagéré d'entendre de telles connotations dans la notion d'une « bonté de l'intellect », quoique l'expression présente un évident manque de technicité. Cette maladresse est elle-même intéressante, puisqu'elle pourrait recouvrir une formule d'abord pensée en langue vernaculaire (du type : *bontà dell'intelletto*). Pour la traduire dans un vocabulaire philosophique plus commun, il faudrait sans doute la comprendre au sens d'une « noblesse de l'intellect »⁷³, c'est-à-dire, la capacité la plus haute dont jouisse la personne humaine qui, parfaitement exploitée, peut mener jusqu'à une perfection intellectuelle presque angélique⁷⁴.

La question soumise au *lector* de Santa Croce tourne donc autour de l'articulation entre cette vie philosophique, nourrie de la lecture de textes profanes, et la vie religieuse, en demandant si les progrès dans l'une ont une utilité pour la seconde. Mais le verbe employé (*utrum [...] conferat*) peut être également entendu au sens d'un lien plus déterminé encore, pour demander si la seule activité de l'intellect contribue à la sanctification de l'âme. Prise sous cet angle, la question peut être comprise comme une allusion à une phrase célèbre de Boèce de Dacie qui, exaltant au plus haut point l'excellence du philosophe, présentait la perfection de la béatitude philosophique comme état « le plus proche de la béatitude ultime » de la vie future⁷⁵. Soucieux d'inscrire son apologie dans le seul registre de la raison philosophique, Boèce n'entendait pas cette « proximité » au sens d'un point de passage vers la béatitude céleste - et moins encore d'un passage nécessaire - mais plutôt comme sommet de la perfection accessible *in hac vita*, constituant à ce titre l'état le plus digne d'être comparé à la béatitude future. La proposition était toutefois ouvertement provocatrice aux yeux des théologiens. Comprise au sens d'une disposition suffisante au salut produite par les seules vertus naturelles, la phrase fut en effet condamnée par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en mars 1277⁷⁶. Mais une sentence aussi radicale n'interdisait pas de tenir des propos plus nuancés au sujet de l'utilité de la perfection des vertus naturelles dans la préparation au salut. Comme Luca Bianchi le signale à juste titre, c'est par exemple la position qu'adopte peu après un théologien franciscain comme Richard de Mediavilla⁷⁷.

L'interrogation anonyme est, comme on le voit, particulièrement riche de résonances. Sa formulation inhabituelle nous offre en outre un élément supplémentaire pour confirmer que le texte dont nous disposons reproduit les propres termes de la question soumise au *lector*, probablement sous une forme écrite, au début de la séance de *quodlibet*. Sans tirer de conclusions anticipées, il n'est pas déraisonnable de suggérer qu'elle ne provient probablement pas d'un étudiant franciscain mais plutôt d'une personne extérieure au *studium* qui, d'une part, démontre un intérêt pour les belles lettres, et de l'autre, paraît avoir été exposée à des discussions philosophiques qui lui ont transmis, plus ou moins directement, certaines thèses de l'aristotélisme radical. La réponse de Pierre de Trabibus va nous permettre de préciser encore davantage ce profil. De prime abord, sa réaction paraît fort conciliante. Du moins semble-t-il ne pas avoir voulu faire de cette question la matière d'un conflit ouvert. En prenant d'emblée pour acquis la fonction purement ancillaire du savoir profane, il évacue de fait la question litigieuse de l'autonomie de la recherche philosophique. Sa réponse récapitule dans un premier temps les motifs qui peuvent en

autoriser l'étude. Avant d'égrener les autorités patristiques et canoniques (presque toutes tirées du *Décret* de Gratien) favorables à la lecture des textes philosophiques, sa position s'exprime au moyen d'un raisonnement négatif : « est utile à la sainteté de l'âme tout ce dont la privation empêche sa promotion, et tel est le cas de la science humaine »⁷⁸. Que ce soit comme exercice préparatoire au discernement de vérités plus subtiles, ou afin d'apprendre à distinguer le Créateur de sa création, il n'est certes pas inutile (*non modicum utile*) de se consacrer à l'étude du monde naturel, étant entendu que cet effort doit être subordonné à l'étude théologique. Ces arguments sont davantage étoffés dans le prologue de l'*Ordinatio*, qui démontre plus longuement l'utilité des arts du *quadrivium* pour la lecture de l'Écriture en mobilisant une longue chaîne d'autorités patristiques⁷⁹.

Mais, comme le reconnaît lui-même Pierre de Trabibus, dans le cadre de la question quodlibétique une telle réponse présente un caractère trop général : *hec dicta sunt communiter*. Or il importe de tenir compte de la façon dont sont menées de telles études, car elles ne conviennent pas également à tous⁸⁰. En esquissant ensuite une brève typologie des lettrés qui se consacrent aux études profanes pour de bonnes ou de mauvaises raisons, le *lector* semble avoir voulu compléter un premier jugement favorable, mais rendu « communément », au moyen de certaines restrictions et précisions, exemplifiées par des groupes ou des catégories de personnes. C'est là le point crucial qui autorise à lire, dans sa construction même, ce texte comme lieu d'un véritable dialogue dont la nature se révèle du fait d'un déplacement du problème initial. Comme on va le voir, Pierre de Trabibus en avait parfaitement compris la provenance « philosophante », mais plutôt que de l'aborder de front, et après avoir justifié en termes très généraux l'intérêt des études profanes, sa réponse cherche à délimiter le petit nombre de personnes qui sont aptes à s'y livrer. La question était formulée de telle façon qu'elle semblait appeler le traitement doctrinal d'un problème précis, celui de la valeur religieuse de la perfection intellectuelle. Mais ce qu'elle reçoit correspond davantage à la description de ce que devrait être un philosophe aux yeux d'un théologien. La raison pour laquelle la réponse fait ainsi basculer un problème théorique en question de personne pourrait tenir au simple fait que le *lector* a reconnu son interlocuteur. En reformulant, comme on va le voir maintenant, les données du problème théorique en termes plus pratiques, il aurait ainsi pu chercher à lui proposer une réponse adaptée à son cas particulier, qui prend la forme d'un encouragement assorti de quelques mises en garde.

Un élément indirect en faveur de cette hypothèse peut être fourni par la reprise ultérieure du même texte au sein de l'*Ordinatio*. La principale différence entre ces deux versions, outre l'effort de rédaction plus soutenu de la seconde, tient à l'inversion des deux parties de la réponse (mais sans aucune inflexion de fond pour le coup). Dans l'*Ordinatio*, la typologie des profils philosophiques vient en premier lieu, avant que ne soit développé ce qui devient l'objet principal du texte, à savoir la justification d'un apprentissage des arts libéraux en vue de la lecture de l'Écriture. Ce renversement rend sensible le fait qu'à l'inverse, cette typologie constitue bien le centre de gravité de la question quodlibétique⁸¹.

C'est en effet dans ce cadre que Pierre de Trabibus affronte plus directement la question posée et propose enfin sa critique de la *vita philosophica*. Il le fait toutefois de façon très peu conflictuelle au regard de l'offensive fameuse lancée par Bonaventure contre la *turpis curiositas* caractéristique de la faculté des arts⁸². Il tente ainsi, par exemple, de minimiser le lieu commun des « ténèbres » de la philosophie : sa lumière est seulement plus faible que celle de l'Écriture, et mêlée de ténèbres, mais elle doit être acceptée en raison de sa luminosité propre⁸³. Le lecteur florentin avait peut-être un tempérament plus conciliant, mais surtout, l'époque des grandes polémiques était déjà passée. En outre, à Florence, l'intérêt pour le savoir profane ne constituait pas un péril institutionnel comparable à celui qui menaçait l'université parisienne trente ans auparavant. Il s'agissait d'une tendance marginale avec laquelle le franciscain pouvait sympathiser, à condition que l'on évite deux mauvaises manières de mener cette étude.

La première est motivée par un désir arrogant de supériorité (*propter fastuositatem elationis*). De fait, « certains, voyant qu'une telle connaissance est d'accès difficile pour le vulgaire, l'apprennent grâce à leur bon engin, soit pour paraître supérieurs aux autres et se faire reconnaître comme singuliers, soit pour ne pas être réputés inférieurs aux autres »⁸⁴. Indirectement, c'est à travers

cette critique que Trabibus répond finalement à la partie de l'interrogation qui concernait la *bonitas intellectus*. Effaçant toute trace de mystique noétique qui pouvait affleurer dans l'expression, il la reformule en des termes plus pragmatiques, en parlant d'un *bonum ingenium*, c'est-à-dire d'un talent personnel qui serait bien mal employé s'il ne servait à s'instruire que pour de motifs de prestige. Les prétentions des philosophes à l'excellence sont ici réfutées sur un plan strictement sociologique. La difficulté du travail intellectuel n'est pas feinte ; il est également vrai, comme ils le prétendent, que peu en sont capables⁸⁵. Toutefois, aux yeux d'un franciscain, ils ne méritent pour cela aucun honneur particulier, et ceux qui s'instruisent afin d'être honorés doivent en être blâmés. Dans cette perspective, prendre l'érudition comme une fin en soi équivaut à une instrumentalisation du savoir, analysée de manière assez subtile. La stratégie de distinction sociale qui cherche à affirmer la singularité de l'érudit (*singulares inter alios*) provoque en retour un phénomène de mimétisme élitiste (*ne inferiores aliis reputentur*).

Ces remarques pourraient être comprises comme une allusion à la compétition intellectuelle qui se déroulait à l'intérieur du *studium*. Dans le prologue de l'*Ordinatio*, Trabibus mentionne en effet l'adversité de certains frères, envieux du prestige de sa fonction de *lector principalis*, en affirmant pour sa part n'avoir travaillé que par amour de la vérité⁸⁶. Ces rivalités étaient assurément présentes à son esprit, mais il ne faut pas perdre de vue que la question posée ici concernait les études profanes. Or, à ce sujet, dans le contexte florentin de 1295, il serait difficile de ne pas évoquer le nom de Guido Cavalcanti. L'image qu'en donne le chroniqueur contemporain Dino Compagni, d'un *nobile cavaliere [...] cortese e ardito, ma sdegnoso e solitario e intento allo studio*⁸⁷, avait peut-être déjà cours à l'époque. Cavalcanti était également un personnage de première importance sur la scène politique et sa réputation avait probablement déjà passé les murs du couvent. Elle n'avait rien d'usurpée. L'aspect élitiste du *dolce stil nuovo* est abondamment attesté, notamment par ses rimes de correspondance. Il en va de même pour le caractère « dédaigneux et solitaire » qui se retrouve dans son attitude face au savoir. Sa réputation de philosophe (celle qui lui a valu la dédicace de Giacomo da Pistoia) repose presque intégralement sur un unique texte, la chanson *Donna me prega*, écrite dans une manière évidemment hermétique. Sans verser dans la surinterprétation, on peut retenir de ce paragraphe que Pierre de Trabibus met en garde son auditoire contre un comportement dans lequel une bonne part de l'assistance aurait pu reconnaître le profil de Guido.

Après cet argument sociologique, une deuxième mauvaise raison de se livrer aux études profanes est rejetée en raison d'étonnants critères esthétiques : « En second lieu, on peut étudier et savoir pour la vanité de la délectation. En effet, l'esprit jouit et se délecte naturellement dans la perception de la vérité et de toute beauté et juste proportion. Et parce qu'il existe dans les domaines philosophiques et poétiques une certaine beauté et une proportion convenable des syllabes et des mots, et une déduction de la raison dans les questions politiques (corr. : philosophiques), on peut s'attarder trop longuement dans ces matières »⁸⁸. Dans la mesure où les déductions de la raison concernent évidemment en premier lieu la pratique de la philosophie, le texte transmis par Andrea de' Mozzi demande à être corrigé, et c'est d'ailleurs en ce sens que ce passage a été reformulé dans l'*Ordinatio*⁸⁹. Mais comme toute mention de la politique disparaît dans ce dernier texte, on peut se demander si la confusion commise par Andrea est (a) une simple omission de *philosophicis*, (b) une mauvaise lecture de *politicis* au lieu de *philosophicis* ou (c) une inversion des deux termes (qui pourrait se justifier si l'on choisissait de comprendre la politique comme une partie de la rhétorique, ainsi que le faisait encore Brunetto Latini). La solution (b) peut être jugée la plus économique et devrait donc être préférée.

Une fois cette difficulté textuelle résolue, on comprend aisément que dans ce paragraphe, Pierre de Trabibus a véritablement en ligne de mire l'apologétique des *philosophantes* parisiens et sans doute plus particulièrement l'opuscule de Boèce de Dacie⁹⁰. Celui-ci, en effet, ne se contente pas d'affirmer que le philosophe est le seul à vivre une vie droite et conforme à l'ordre naturel ; il répète en outre à loisir que le philosophe jouit du plus haut plaisir accessible en cette vie, une volupté intellectuelle incommensurable aux plaisirs sensuels qui s'offre à qui peut atteindre le bien suprême accessible en cette vie⁹¹. De façon très remarquable, le théologien ne nie pas ce plaisir de l'intellect, mais le remet à sa place : il est vain et risquerait de nuire à la recherche des vérités

ultimes si on lui accordait trop d'importance et de temps. Mais en réalité, Pierre de Trabibus fait bien davantage que de ne pas nier ce plaisir. Il ajoute aux délices de la contemplation métaphysique du vrai et du bon, les seuls dont parle l'apologie de Boèce, un plaisir qui naît des déductions de la raisons. Et cette reconnaissance de la beauté des syllogismes est en outre redoublée d'une comparaison encore plus inhabituelle avec la poésie⁹². La définition de la beauté comme juste proportion est très courante⁹³. En revanche, la valorisation de la poésie dans la culture scolastique est généralement des plus faibles ; si les métaphores peuvent être délectables, comme l'admet Thomas d'Aquin, elles ne procurent certainement pas à ses yeux un plaisir comparable à celui de la perception de la vérité⁹⁴.

Pour comprendre une telle extension des plaisirs intellectuels au-delà du seul champ philosophique dans lequel ils sont habituellement consignés, il serait possible d'alléguer les goûts littéraires de Pierre de Trabibus. C'est une hypothèse qui ne serait pas invraisemblable si l'on songe à la tradition poétique franciscaine, particulièrement vivace à cette date en Italie centrale. On peut toutefois préférer une autre solution qui permet de prolonger notre hypothèse qu'un véritable dialogue s'est instauré entre la question et la réponse. Après avoir reformulé à sa façon les dangers liés à la *bonitas intellectus*, Pierre de Trabibus semble avoir choisi d'explicitier dans cet argument ce qu'il avait compris du contenu de la première partie de l'interrogation qui portait sur la *scientia litterarum humanarum*. Les synonymes qu'il emploie dans le cours du texte (*scientia humana*, *scientiæ liberales*, *scientia philosophorum*) et les développements qu'il leur consacre montrent qu'il a généralement en tête une notion très classique des « arts libéraux ». En revanche, c'est au sein de l'argument qui répond le plus précisément à l'allusion aux doctrines des *philosophantes* contenue dans la question initiale que la poésie est mise en valeur aux côtés de la philosophie. On peut donc penser qu'il n'a pas mené cette explicitation inattendue du champ des « lettres humaines » en exposant ses propres intérêts, mais plutôt en fonction de ceux de son interlocuteur, que la singularité de la demande aurait pu suffire à identifier. Le *lector* lui répond, avec une évidente sympathie, mais en lui rappelant toutefois l'exemple de saint Jérôme (allégué aussitôt après les lignes citées) à qui la lecture de Platon rendait insipide celle des prophètes, et qui fut vertement corrigé de ce péché⁹⁵.

La conclusion de la réponse est ensuite exprimée de façon lapidaire. Il existe une troisième manière d'étudier les sciences profanes, la seule qui soit recommandable et qui consiste à le faire en raison de l'utilité de ce savoir. Pour être elliptique, cet appel à l'utilité n'en est pas moins clair ; il récapitule tout ce que la première partie de la réponse avait rangé sous le thème de l'utilité des arts libéraux pour les études théologiques. Toutefois, ultime restriction, un tel effort doit être réservé à ceux qui sont en état d'en profiter, ce qui signifie qu'une telle étude ne convient qu'aux jeunes dont l'intelligence n'est pas trop grossière⁹⁶. Les plus âgés, tout comme les moins doués (*tardiores*), ont déjà trop à faire avec de meilleurs exercices⁹⁷. En revanche, les plus brillants sont non seulement autorisés à se livrer à de telles études ; Augustin recommande même qu'ils s'y adonnent. Ces dernières remarques ont évidemment une portée très générale. Elles expriment, en un sens, l'un des principes fondateurs de l'organisation des études dans les ordres mendiants : une rigoureuse sélection des jeunes recrues, soumises à des études de logique destinées à éprouver leurs capacités à suivre par la suite des cours de philosophie naturelle puis un enseignement théologique supérieur, du type de celui délivré dans un *studium generale* comme Santa Croce⁹⁸. Si toutefois, comme on l'a suggéré, la réponse possède également le sens d'un message plus personnel destiné à quelqu'un d'étranger au couvent, on pourrait être fondé à prendre cette conclusion comme un encouragement adressé à un jeune homme bien doué, intéressé par la philosophie et la poésie, que le lecteur incite à persévérer dans ses efforts, à condition qu'il le fasse pour un motif utile et digne.

La question suivante n'apporte aucun indice supplémentaire qui puisse aider à préciser le profil de cet interlocuteur. Elle mérite cependant d'être brièvement résumée. Pierre de Trabibus y explique que les connaissances acquises par la seule raison naturelle ne permettent pas de juger de ce qui relève de la foi. Dans l'acquisition d'un savoir naturel, la raison humaine suit son propre mouvement en procédant du connu à l'inconnu à partir de principes qui lui sont naturellement accessibles ; en revanche, la connaissance de ce qui relève de la foi ne peut s'appuyer que sur des

principes révélés dans une lumière surnaturelle, dont les conclusions seront également connues dans la même lumière⁹⁹. Un infidèle fort savant pourra comprendre par la raison ce que signifient les différents dogmes chrétiens, il ne pourra comprendre leur convenance mutuelle sans l'appui de la foi.

Pour rester dans la même métaphore, on pourra juger que l'exercice mené dans les pages précédentes excède la connaissance accessible à l'historien par la seule raison naturelle : dans les versions écrites dont on dispose, les questions quodlibétiques demeurent toujours, comme par principe, anonymes. Il n'est pourtant pas totalement vain de s'interroger sur l'origine de ces questions puisque l'on sait que derrière chaque demande se tient toujours une personne singulière. Or, dans le cas qui nous intéresse, certaines particularités, de la question comme de la réponse, laissent entrevoir ce que pourraient avoir été les traits de cet interlocuteur. Et ces traits prennent un relief plus saillant encore en raison du contexte de ce dialogue. L'hypothèse qu'une lecture détaillée de cette question quodlibétique permet de formuler - la présence d'un jeune poète et philosophe au *studium* de Santa Croce au printemps 1295 - appelle alors, évidemment, comme corollaire la question de savoir si ce jeune poète pourrait avoir été Dante. Dans la mesure où ce problème ne peut être posé qu'à condition d'accepter l'hypothèse précédente, le registre dans lequel devra se situer sa solution ne pourra être celui d'une simple affirmation. Cette restriction étant posée, il est possible d'apporter un certain nombre d'éléments qui incitent à penser qu'une telle identification ne serait pas infondée. On peut tout d'abord d'établir que la date du *quodlibet* coïncide avec l'époque durant laquelle Dante rapporte avoir fréquenté *le scuole de li religiosi*. On peut également montrer que la question posée exprime un aspect central de la crise intellectuelle et spirituelle qu'il traversait alors. Il sera toutefois plus difficile de démontrer que personne d'autre que lui n'aurait pu poser une telle question à cette date.

Dante en ces années : la battaglia de' pensieri

La plausibilité de cette identification demande à être vérifiée, en premier lieu, du point de vue de la chronologie des activités de Dante qui, pour cette époque, est loin d'être limpide¹⁰⁰. La principale difficulté, source d'un débat inépuisable, tient aux rapports qu'entretiennent la *Vita Nuova* et le *Convivio*, qui proposent, à plus de dix ans d'intervalle, deux reconstructions autobiographiques difficilement conciliables. Dans le premier ouvrage (ca. 1293), c'est un poète qui redessine l'ensemble de sa jeune carrière et trace sa destinée future autour de la seule Béatrice. Une décennie plus tard (ca. 1304-1308), le *Convivio* fournit le récit d'une initiation philosophique à la faveur du commentaire de poèmes allégoriques rédigés peu après la *Vita Nuova*. Les deux perspectives discordent sur un point central, à savoir la valeur accordée à la consolation offerte par la *donna gentile*¹⁰¹. Elles concordent au moins dans leur description d'un même conflit intérieur intense vécu comme « bataille de pensées » (*battaglia de' pensieri*)¹⁰², qui se dénoue en faveur de Béatrice dans la *Vita Nuova*, tandis que la philosophie paraît triompher sans partage dans les poèmes allégoriques et le *Convivio*. En acceptant que les deux textes traitent bien de la même « bataille », ce qui paraît s'imposer, on peut tenter de recouper les nombreuses indications de durée contenues dans l'un et l'autre récit.

En *VN*, XXXV, la première rencontre avec la *donna gentile* est située « quelque temps » (*alquanto tempo*) après le premier anniversaire de la mort de Béatrice, soit à un moment indéterminé postérieur à juin 1291. En *Cv* II, XII, 2, la même formule désigne une durée tout aussi incertaine avant la première lecture de Boèce, à l'occasion de laquelle Dante découvre la philosophie sous les apparences d'une noble dame. Les proximités stylistiques entre la narration de la *Vita Nuova* et la première prose de la *Consolatio philosophiæ* excluent le moindre doute : il s'agit bien de la même scène inaugurale, le récit du *Convivio* présentant le sens littéral de ce que la *Vita Nuova* décrit, suivant le modèle de Boèce, comme apparition allégorique. La date en est située plus précisément en *Cv* II, II, 1, deux révolutions de Vénus après la mort de Béatrice, ce qui correspond, si le calcul astronomique est exact, au mois d'août 1293. C'est à la suite de cette lecture décisive que *Cv* II, XII, 7 mentionne la fréquentation des « écoles des religieux », au cours d'une période de « peut-être trente mois » au terme de laquelle l'amour de la philosophie a désormais chassé et détruit toute autre pensée (*cacciava e distruggeva ogni altro pensiero*), ce qui conduirait donc vers février

1296. La phrase suivante (Cv II, XII, 8) ne constitue pas la suite de cette narration. Elle semble plutôt reprendre le récit de la même période de formation, en la décrivant cette fois sous l'angle du conflit intérieur du poète, afin d'expliquer l'état d'esprit dans lequel fut conçue la chanson *Voi, che 'ntendendo*, présentée ici et ailleurs comme le premier des poèmes dédiés à la philosophie¹⁰³. Il n'y a donc pas lieu de situer ce texte au terme des fameux « trente mois », mais plutôt dans la première partie de cette période. De fait, on sait par ailleurs que la chanson doit être antérieure à (ou contemporaine de) la rencontre avec Charles Martel (au début 1294), qui l'évoque en *Paradiso* VIII, 37. Il est en revanche plus difficile de juger si cette chanson est antérieure ou postérieure à la rédaction du *libello*. Outre la valeur inaugurale que Dante lui reconnaît dans le cycle des poèmes allégoriques, on pourrait être tenté de la rapprocher du sonnet *Gentil pensero*, présenté en VN, XXXVIII¹⁰⁴, et considérer qu'elle est passée sous silence dans ce chapitre pour des raisons tactiques. Cependant, la chanson décrit Béatrice en des termes (*ove una donna gloriar vedea*, v. 17) qui rappellent l'image de la *gloriosa donna* construite dans la *Vita Nuova* mais absente des rimes antérieures. Qui plus est, le commentaire que donne de ce vers le deuxième livre du *Convivio* comme signifiant la certitude du salut de Béatrice (*perché io era certo, e sono, per sua graziosa rivelazione, che ella era in cielo*, CV II, VII, 6) conduit à le rapprocher de la dernière vision de Béatrice que rapporte la *Vita Nuova*, XLIII, et qui donne son sens à l'ensemble du livre. Il n'y aurait donc pas lieu de placer cette chanson dans la première phase de la bataille que décrivent les chapitres XXXV-XXXVIII de la *Vita Nuova*, mais plutôt dans les mois ou les semaines qui ont suivi la rédaction du livre.

À suivre cette narration - qui a toutefois de bonnes raisons de minimiser l'épisode - il ne s'est agi que d'un moment très bref ; après une nouvelle vision de Béatrice, « mon cœur commença à se repentir douloureusement du désir auquel il s'était vilement laissé aller quelques jours » (*lo mio cuore cominciò dolorosamente a penter de lo desiderio a cui si vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die*, VN, XXXIX). Les dernières pages, rappelant le retour final à la *benedetta*, culminent sur une dernière vision (VN, XLII) qui fait naître la résolution de mettre un terme aux poèmes consacrés à Béatrice (*non dire di più di questa benedetta*), et de fournir les clés de l'ensemble de ce cycle poétique, désormais achevé (et en réalité, sérieusement retouché pour l'occasion), avec le *libello* lui-même, avant de se préparer à écrire une œuvre inouïe qui, assurément, ne correspond pas à la *Commedia* telle que nous la connaissons, mais dont le projet contient déjà certains des traits essentiels¹⁰⁵. Il vaut la peine de noter l'ouverture temporelle de cette conclusion. Il y aura besoin de quelques années (*alquanti anni*) pour mener à bien l'œuvre projetée. Pourtant, le poète s'y emploie déjà dans la limite de ses forces (*di venir ad ciò io studio quanto posso*). Le verbe employé, *studio*, peut désigner indifféremment tout type d'activité. Mais il n'est peut-être pas injustifié de l'entendre plus précisément au sens des « études » que réclame un tel projet¹⁰⁶. Les réminiscences bibliques qui scandent la *Vita Nuova*, tout comme les apparitions intermittentes du latin, sont des traits qui apparaissent déjà dans des poèmes plus anciens. En revanche, l'usage de la méthode exégétique de division du texte peut être comprise comme trace d'une première immersion culturelle dans le monde des « écoles des religieux »¹⁰⁷.

Avec le recul d'une dizaine d'années, le jugement porté sur l'érudition insuffisante de cette époque est sévère : alors *mio ingegno [...] molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come nella Vita Nuova si può vedere* (Cv II, XII, 4). Ce sont en effet des efforts sérieux que Dante a mené au cours des mois suivants, comme en témoigne la fatigue oculaire provoquée par un nombre inhabituel de lectures, l'année où fut rédigé un poème assurément postérieur à la *Vita Nuova*¹⁰⁸. Cette période d'apprentissage, dont *Voi, che 'ntendendo* constituerait donc le coup d'envoi, lancé de manière assez solennelle au début de l'année 1294, fut marquée par des difficultés plus profondes encore, à tel point qu'on peut la considérer comme troisième moment de la « bataille ». L'hésitation de Dante s'exprime au plus haut point dans deux sonnets contradictoires : *Parole mie che per lo mondo siete*, adressé à l'ensemble des poèmes allégoriques écrits après *Voi che 'ntendendo*, a le sens d'un adieu à la philosophie¹⁰⁹ ; mais ce premier sonnet est aussitôt récusé par un second, *O dolci rime che parlando andate*, qui conjure de ne pas tenir compte du précédent, et exprime à nouveau le désir de la *donna gentile*¹¹⁰. Dans la chanson *Voi che savete ragionar d'Amor*, la philosophie apparaît comme une *donna disdegnosa* aux yeux du poète qui n'est pas encore capable de goûter

sa beauté et d'apprécier ses démonstrations¹¹¹. Quand il y parvient finalement, la chanson *Amor che ne la mente mi ragiona* fait les louanges de sa beauté et des plaisirs qui en naissent, en réprouvant la chanson précédente¹¹². On doit alors approcher du terme des fameux « trente mois », puisque Dante, devenu *amico di questa donna* (*Cv* IV, I, 3) est maintenant définitivement consolé. Mais par la suite surgit encore le profond doute sur la question de la matière première¹¹³, et le changement de style poétique que manifeste la chanson *Le dolce rime d'amor ch'i' solia*¹¹⁴. L'indication que s'achèvent les années d'études et de lectures « ferventes et passionnées »¹¹⁵, aussitôt traduites en poèmes qui transposent l'expérience intellectuelle dans un registre émotif, est fournie par un ensemble de vers bien distincts, les *rime petrose* qui se livrent à une exploration stylistique inspirée d'Arnaut Daniel et tournent ouvertement le dos à toute l'esthétique juvénile en revendiquant un « parler âpre » (*Così nel mio parlare voglio esser aspro*). L'un de ces textes contient une nouvelle datation astronomique qui permet de le placer à Noël 1296¹¹⁶. L'entrée sur la scène politique, à l'été 1295, pourrait également indiquer que le point culminant du drame intérieur était déjà passé depuis un certain temps.

Deux derniers éléments biographiques, habituellement situés dans ces années, doivent être enfin mentionnés. La légende d'une vie dissolue du poète à cette époque (le soi-disant *traviamento* de Dante) repose en premier lieu sur une interprétation infondée de ses rapports avec Forese Donati, aussi bien la *Tensone* (l'échange de sonnets injurieux, jeu littéraire qui pourrait d'ailleurs être d'une date bien plus précoce, n'implique en rien un commerce charnel entre les deux amis) que leur rencontre en *Purg.* XXIII (la pensée qui les afflige n'est pas le remords du péché, mais au contraire la corruption actuelle des dames florentines - *le sfacciate donne fiorentine* - qui contraste avec le temps vertueux de leur jeunesse)¹¹⁷. L'autre point d'appui de ce *traviamento* est classiquement fourni par les reproches que Béatrice adresse à Dante lors de leur première rencontre au paradis terrestre (*Purg.* XXX, 103-145). La scène contient évidemment un fort élément biographique, mais elle demande aussi à être lue comme théâtralisation de la pénitence et de la confession du pèlerin indigne (*come degnasti d'accedere al monte ?*, *Purg.* XXX, 74, constitue la clé de ce *canto*) qui devra laver ses pensées de toute trace de péché avant de pouvoir franchir le Léthé : les premières paroles de Béatrice sont pour annoncer à Dante qu'il lui faudra verser ces larmes, dont les derniers vers du *canto* rappellent la nécessité (*Purg.* XXX, 56-57, 142-145), et qui jaillissent enfin au début du chant suivant (*Purg.* XXI, 13-21). Face à la sévérité des accusations de Béatrice, l'aveu de Dante, d'avoir cédé un temps au faux plaisir des choses présentes (*Purg.* XXXI, 34-36) sonne presque comme un lieu commun de théologien. Qu'il ait eu bien des choses à se faire pardonner est hors de doute, mais ce n'est pas un tel échange qui peut autoriser à penser qu'il soit littéralement « tombé si bas » (*Purg.* XXX, 136). Qui plus est, une projection biographique de ce passage renverrait davantage aux années qui séparent la mort de Béatrice de la rédaction de la *Vita Nuova* qu'aux suivantes. Quant à la *selva oscura* du deuxième vers de l'*Enfer*, souvent interprétée au sens de la « forêt des vices » dans laquelle le poète se serait égaré peu avant l'année 1300 en laquelle est située l'action du poème, l'image est évidemment bien trop riche pour être ramenée à une lecture strictement biographique et moralisante qui, de surcroît, ne dispose d'aucun point d'appui indiscutable. Que cet « égarement » ait désigné un trop grand investissement dans les sciences profanes est une autre affaire, sur laquelle on reviendra plus loin.

Il est en revanche un fait, mieux assuré et bien plus décisif, qui demande à être placé autour de 1295. Dans la *Vita Nuova*, Guido Cavalcanti est présenté comme le « premier ami » de Dante, celui qui l'a le premier reconnu comme poète ; une formule, justifiant le choix d'écrire ce livre en italien, suggère même qu'il lui était spécialement destiné¹¹⁸. Rien ne permet en revanche de penser que Guido ait particulièrement apprécié une œuvre qui expose une vision de l'amour comme contemplation, à l'opposé de la sienne, et par laquelle Dante affirme implicitement ses prétentions à une suprématie sur la scène littéraire florentine. On a récemment suggéré que la réception de ce livre aurait pu provoquer en retour la formulation de son unique poème doctrinal¹¹⁹. Il est en tout cas certain que le sonnet *I' vegno l' giorno a te 'nfinite volte*, qui signe la rupture entre les deux amis, ne doit pas être bien plus tardif. Guido s'y attriste de voir l'âme avilie de Dante et ses nombreux talents gâchés par la fréquentation de personnes ennuyeuses (*la noiosa gente*). Cette réprobation s'étend même aux écrits les plus récents de son ami (*Or non ardisco per la vil tua vita*

/ *far mostramento che 'l tu' dir mi piaccia*). Si le contexte biographique exact de ce poème nous échappe, l'un des motifs possibles d'une rupture aussi profonde pourrait avoir été le ralliement de Dante aux nouvelles institutions communales et son inscription dans l'art des apothicaires (fût-ce en qualité de « poète ») - mais la vie politique florentine de ces années est trop riche en rebondissements pour que l'on puisse pronostiquer les positions exactes de Guido à cette date. De son côté, Dante semble avoir tenté de renouer les liens, si tel est bien le sens de l'envoi d'une chanson, très probablement allégorique, qui laisse deviner certaines connotations politiques (*Io sento sì d'Amor la gran possanza, cfr. v. 101 : 'l buon col buon non prende guerra*). Enfin, la formule trop fameuse du « dédain » de Guido à l'égard de Béatrice (*Inf. X 63*) pourrait à son tour être comprise comme une simple allusion au désaccord des deux amis, dont l'une des causes aurait pu être ce que signifiait, en ces années-là, Béatrice - celle de la *Vita Nuova*, que Guido n'aurait décidément guère apprécié. Mais la généralité de cette rupture, qui porte simultanément sur différents plans, doit nous retenir de chercher à en identifier une cause unique. Du point de vue qui nous intéresse ici, l'importance du témoignage de Guido est de montrer qu'au terme de sa « bataille » intérieure, la vie de Dante a pris un nouveau cours que son ami désapprouve du tout au tout.

La résolution de la bataille et la distinction des deux fins

La chronologie proposée conserve d'inévitables zones d'incertitudes. Elle procure du moins de bonnes raisons de supposer que le printemps 1295 tombe dans la dernière partie des « trente mois » d'études. À suivre son propre témoignage, il ne serait donc pas impossible que Dante ait été présent à Santa Croce le jour du premier *quodlibet* de Pierre de Trabibus, et, dans ce cas, qu'il ait lui-même proposé l'une des questions traitées à cette occasion. À lire son seul énoncé, il est impossible de juger si l'interrogation fut conçue sur le mode de la provocation - introduisant une problématique de l'aristotélisme radical à l'intérieur du monde franciscain - ou sur le ton de l'inquiétude. Il s'agit en tout cas d'une question inquiète, préoccupée des implications spirituelles d'un engagement dans le champ du savoir profane. Or, comme on peut le suggérer brièvement, un tel profil correspond assez bien à l'état d'esprit de Dante dans cette dernière phase de son conflit intérieur.

Dans un premier temps, la consolation philosophique avait pris le pas sur l'*amaro lagrimar* du poète. Si cette consolation est répudiée, en des termes très rudes, dans la *Vita Nuova*, c'est qu'une meilleure issue au deuil a été trouvée : Béatrice, béate et béatificatrice, devient *la gloriosa donna de la mia mente* (VN, II) à qui la vie entière du poète doit être rétrospectivement dédiée. Comme l'exprime le dernier sonnet inclus dans le livre, la vraie consolation est réservée à « l'esprit pèlerin » (*lo peregrino spirito*) qui pourra la revoir dans l'au-delà, et reparler d'elle au cœur dolent (*Oltre la spera*, VN, XLI). La reprise de son amour pour la philosophie, sans doute très peu de temps après avoir achevé ce livre, ne signifie pourtant pas un retour en arrière. La *benedetta* n'a jamais été oubliée, sa présence fugace dans *Voi, che 'ntendendo*, qui marque le début de ce nouveau cycle poétique, peut suffire à le rappeler, de même que la formule par laquelle le *Convivio* l'évoque en commentant ce même poème : *quella viva Beatrice beata, de la quale più parlare in questo libro non intendo per proponimento* (Cv II, VIII, 7). En effet, ce ne serait pas le lieu de parler d'elle, dans un livre qui procède selon la voie philosophique, sinon dans cette brève parenthèse sur l'immortalité de l'âme¹²⁰. Un tel « propos délibéré » de la passer sous silence n'a rien de désinvolte, bien au contraire. Il doit évidemment être rapproché de la promesse des dernières lignes de la *Vita Nuova*, qui s'interdisait déjà de parler d'elle avant de pouvoir lui consacrer l'œuvre future. L'accord sur ce point des deux livres, si discordants par ailleurs, permet alors de formuler une hypothèse sur ce qu'a été la véritable conclusion de la « bataille » : une séparation des registres théologiques et philosophiques conçue dans l'horizon d'une ambition littéraire destinée à les englober sans les réconcilier. L'une et l'autre des adversaires peuvent triompher tour à tour sans qu'il y ait d'incompatibilité à cela, dans la mesure où chacune délimite ce faisant le champ (intellectuel, poétique et sentimental) qui lui revient en propre. On pourrait alors comprendre cette longue crise de formation comme l'apprentissage difficile de la distinction entre les deux fins, naturelle et surnaturelle, de la vie humaine, des deux béatitudes qu'elles peuvent procurer et des deux

cheminements qui y conduisent¹²¹ - en somme, la mise en place de l'équilibre intellectuel très particulier de Dante. Comme le rappelle à juste titre R. Imbach, c'est une distinction à laquelle il est resté par la suite constamment fidèle, du *Convivio* à la *Monarchia*¹²². Elle signifie notamment que les points de vue philosophiques et théologiques sont irréductibles l'un à l'autre et ne peuvent être occupés simultanément, mais elle n'interdit assurément pas à l'écrivain d'assumer tour à tour ces différentes positions intellectuelles. Sa fermeté sur ce point ne conduit donc en rien à nier que ses préoccupations se soient infléchies ou déplacées au cours des années ; elle permet au moins de mettre en garde contre une tendance à lire ces revirements comme autant de reniements, dont la *Commedia* constituerait l'ultime étape¹²³. Outre les libertés qu'elle prend avec la chronologie, en refusant d'admettre la date tardive de la *Monarchia*, une telle présentation fait peu de cas de l'un des traits marquants de la posture littéraire adoptée dans chacun de ses ouvrages, son souci constant de rétablir une cohérence biographique, que les apparences ou les circonstances auraient brouillée, en prenant souvent appui sur une théorie des âges de la vie humaine. Pour rendre compte de ses intérêts successifs, une image sans doute plus juste serait de les présenter comme des explorations menées dans des directions apparemment contradictoires, souvent sous l'effet des vicissitudes de sa carrière politique, mais en fonction d'un dessein initial et d'une structure de pensée qui sont pour leur part demeurés relativement stables. Cette stabilité pourrait elle-même se comprendre en raison de l'ambition englobante du projet littéraire et intellectuel de Dante. L'intensité du conflit intérieur vécu dans les années 1293-95 peut donc nous inciter à considérer cette période de crise intellectuelle et spirituelle comme le moment matriciel de cette élaboration personnelle qui le conduit, en premier lieu, à s'engager sur le terrain politique florentin.

Une telle interprétation, présentée ici de façon bien trop sommaire, peut être soutenue indépendamment de l'attribution à Dante de la question posée à Pierre de Trabibus. Mais l'hypothèse que cette interrogation provienne effectivement de lui fournirait à l'évidence un argument de poids en ce sens. Elle permettrait en outre de comprendre plus précisément la portée de la célèbre formule : *ne le scuole de li religiosi e a le disputationi de li filosofanti*. En désignant ces deux types de lieux de savoir, dans lesquels la *donna gentile* se serait présentée sous des habits assurément bien différents, le *Convivio* révèle au passage que la formation reçue dans ces années, outre une initiation au corpus aristotélicien (peut-être lors d'un séjour à Bologne, comme le voudrait une tradition ancienne remontant à Boccaccio), relevait également pour partie d'une éducation théologique. Celle-ci pourrait demeurer presque invisible, si l'on ne considérait que la seule production poétique contemporaine de ces études ; il est pourtant probable qu'elle a tenu, elle aussi, un rôle décisif, quoique plus discret, dans la maturation intellectuelle du jeune homme. La question soumise à l'occasion du *quodlibet* pourrait alors être comprise comme expression de la tension provoquée par une telle situation, et fournir déjà le témoignage d'une double fidélité - celle qui l'amène à placer en paradis, côte à côte, Siger de Brabant et Bonaventure. Le propos est certes celui d'un *filosofante*, mais c'est au théologien qu'il est adressé.

Ultimes vérifications

Pour prévenir tout malentendu il n'est pas inutile de préciser le statut exact de l'hypothèse avancée dans ces pages. À l'évidence, elle ne repose pas sur les règles habituelles de la critique historique. Le recours à l'imagination qui la fonde ne nous fait pas entrer pour autant dans le domaine de la pure fiction. La démarche suivie relève davantage d'un essai d'histoire expérimentale¹²⁴. Il ne s'agit pas d'établir à tout prix l'identité du questionneur anonyme mais plutôt de formuler une hypothèse et de s'y attarder en raison de ses vertus heuristiques. Avancer à ce propos le nom de Dante a pour double intérêt d'apporter d'une part un relief particulier à la rencontre des deux univers intellectuels dont témoigne ce dialogue, et de donner de l'autre un point d'appui à la compréhension de ce qu'a été la crise vécue par le poète. Mais une telle proposition ne mérite d'être considérée qu'à condition d'être en tous points vraisemblable. Sans qu'il y ait donc lieu de chercher à prouver l'indémontrable, il est toutefois nécessaire de confirmer, au moyen des différents critères disponibles, la plausibilité de cet épisode.

Comme on l'a suggéré plus haut, l'interrogation se réfère implicitement à l'opuscule de Boèce de Dacie. Il n'y aurait rien d'invraisemblable à ce que Dante ait eu entre les mains, assez tôt dans le

cours de son initiation philosophique, ce texte célèbre qui était alors, comme on l'a vu, disponible à Bologne. Il est vrai que la plupart des parallèles textuels que l'on peut identifier, principalement dans le *Convivio*, pourrait ne renvoyer qu'à une culture aristotélicienne commune¹²⁵, à laquelle Dante aurait pu avoir accès par d'autres biais. Certains passages semblent toutefois suggérer des liens plus directs, et ce dès avant la rédaction du *Convivio*. Parmi les poèmes antérieurs, il vaut la peine de s'arrêter un instant sur le sonnet *Due donne in cima de la mente mia* dans lequel le débat sur les mérites respectifs de Beauté et de Vertu met en scène - de façon presque transparente - la question des rapports entre la contemplation métaphysique et l'activité morale. Sans proposer l'audacieux primat accordé par la suite à la philosophie morale (Cv II, xiv, 14), Dante apprend ici, par la bouche d'Amour, qu'elles peuvent faire ensemble et en même temps l'objet d'un amour parfait : Beauté dans le plaisir de la contemplation et Vertu dans l'action (*Risponde il fonte del gentil parlar ! Ch'amar si può bellezza per diletto / e puossi amar virtù per operare*). L'image qui désigne ici Amour comme « source du noble discours » peut être également comprise comme une source en un sens très littéral ; la solution du débat courtois reprend en effet, presque littéralement, la définition que donne Boèce de Dacie du bien suprême : « la connaissance du vrai et l'opération du bon, et la délectation en l'un et l'autre ».

En ce qui concerne la phrase précise à laquelle l'interrogation du *quodlibet* paraît faire allusion, on peut à nouveau penser que Dante connaissait le texte du philosophe danois. Le *Convivio* reformule en effet l'idée d'une proximité des deux béatitudes en des termes encore plus audacieux : procurant une félicité naturelle en cette vie, les opérations intellectuelles et morales « sont les voies les plus expédientes et les plus directes qui mènent à la béatitude suprême, laquelle ne peut-être possédée ici-bas » (*sono vie expedite e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere*, Cv, IV, XXII, 18). Cette dernière clause, que M. Corti a voulu prendre comme indice d'une inflexion à l'œuvre dans ce quatrième livre qui verrait l'auteur se détourner d'un aristotélisme radical défendu dans les premiers livres¹²⁶, me semble devoir être comprise comme une simple retraduction d'une formule de Boèce de Dacie qui signale qu'en cette vie, la béatitude finale ne peut qu'être espérée par la foi (*quam per fidem expectamus*). Si Dante ne démontre, ni alors, ni par la suite, de doutes quant aux bienfaits de la *vita philosophica* pour la sanctification de l'âme, il ne serait pas impossible que quelques années plus tôt, peut-être au sortir de sa première lecture de Boèce de Dacie, il ait voulu entendre l'opinion du théologien franciscain sur ce point.

La plausibilité de l'hypothèse peut ainsi être confirmée pour ce qui est de l'inspiration générale de la question. Elle peut l'être également dans le détail de sa formulation. Le choix de parler d'une « science des lettres humaines », et non pas de la seule philosophie, se comprendrait sans difficulté dans le cas de Dante qui avait découvert peu avant la littérature latine avec Boèce et Cicéron – mais n'avait, à cette date, pas encore lu Virgile. Comme on l'a signalé plus haut, la notion d'une « bonté de l'intellect » ne relève pas d'un vocabulaire usuel en noétique, ce qui nous a paru être le signe d'une maladresse du questionneur. Il n'y a donc pas à en chercher la trace dans des écrits plus tardifs d'un Dante mieux formé ; en revanche, il n'est pas inutile de signaler que le terme de *bontade* (ou *bontate*) revient plusieurs fois dans son vocabulaire poétique pour désigner différentes qualités. Il est particulièrement notable qu'il soit employé dans le *Convivio*, pour être aussitôt corrigé par le terme plus technique de *nobilitade*¹²⁷. Indépendamment de ces problèmes de terminologie, le thème de la perfection ou de la qualité de l'intellect – et le plus souvent, de son propre intellect – tient une place centrale dans tous les écrits de Dante postérieurs à la *Vita Nuova*. Comme le dit la question angoissée du père de Guido Cavalcanti (*Se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno / mio figlio ov'è?*, *Inf. X*, 58-60), c'est la « hauteur de son engin », la bonté de son intellect, qui permet à Dante d'aller par la prison aveugle. Toutefois, les premiers mots de sa réponse sont pour rappeler qu'il ne vient pas de lui-même (*Da me stesso non vegno*, *Inf. X*, 61) : les vertus naturelles de l'intellect ne suffiraient pas à mener ce voyage sans un appui supplémentaire (Virgile comme guide, répondant à l'appel de Béatrice). Au printemps 1295, alors que la perspective de ce voyage était encore lointaine, et sous l'effet d'une découverte récente de la pensée spéculative, il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce que Dante ait posé en ces termes une question qui le touchait personnellement, en demandant au lecteur franciscain où le mène son nouveau savoir et la « bonté » de son intellect.

Pierre de Trabibus, comme on l'a suggéré plus haut, paraît avoir reconnu son interlocuteur, en raison du caractère très singulier de la question qui lui était posée. De fait, si Dante a véritablement suivi, même de manière épisodique, les cours donnés dans le *studium generale* qui ne réunissaient sans doute guère plus d'une vingtaine d'étudiants, et où la présence d'auditeurs laïcs était assurément exceptionnelle, on peut être certain qu'il ne serait pas passé inaperçu aux yeux du *lector principalis*. À suivre cette hypothèse, c'est l'ensemble des textes contenus dans la première partie du cod. D. 6. 359 qui mériterait de recevoir un examen attentif, tant les autres questions posées lors du premier quodlibet qui correspondent pour certaines à des intérêts de Dante¹²⁸, que les cours donnés durant l'année scolaire sur les deuxième et troisième livres des *Sentences* qui peuvent offrir un précieux terrain d'enquête pour saisir de façon très concrète la formation théologique à laquelle il aurait pu être exposé. Il est alors assez ironique de constater que le principal thème de provenance franciscaine qui ait joué un rôle important au sein de son syncrétisme théorique personnel concerne l'illuminisme bonaventurien, une doctrine que Pierre de Trabibus a lui-même abandonné quelques années à peine après cette rencontre.

En poussant l'hypothèse plus loin encore, il serait même possible de suggérer, de façon certes plus fragile, que Dante n'aurait pas été totalement inattentif aux conseils donnés par Pierre de Trabibus. On peut en effet proposer un rapprochement entre la réponse du théologien et la chanson *Poscia ch'Amor*²⁹. De même que le quodlibet rejetait deux mauvais usages du savoir profane, la deuxième et la troisième strophe de ce poème réprouvent deux types d'usurpateurs de la vertu courtoise de la *leggadria*. L'une et l'autre débute par un latinisme, *Sono che*, que l'on peut entendre comme décalque du langage scolastique (*Sunt qui*). Plus précisément encore, la troisième strophe qui critique une instrumentalisation du bel esprit (*d'intendimenti / correnti voglion esser iudicati [...] E parlan con vocaboli eccellenti / vanno spiacenti / contenti che da lunga sian mirati*) peut être mis en parallèle avec l'argument du théologien contre l'érudition prise comme stratégie de distinction sociale. L'hypothèse que la chanson (indépendamment du problème de son caractère allégorique) ait donné l'occasion à Dante de transposer, plus ou moins directement, des échos de l'enseignement du *studium*, éventuellement de la session quodlibétique elle-même, peut recevoir d'autres appuis. On peut penser en particulier à la cinquième strophe qui souligne que cette vertu est de peu de prix aux yeux des religieux et des savants (*gente onesta / di vita spiritale / o in abito che di scienza tiene*), par des vers qui traduisent explicitement la situation dans laquelle se trouve le poète, partagé entre les valeurs courtoises et celles d'un monde intellectuel qu'il découvre³⁰.

Une dernière façon d'éprouver la plausibilité de l'hypothèse avancée consiste à recourir à une argumentation négative, en se demandant qui d'autre que lui aurait pu poser la même question. En ces années, les jeunes lettrés florentins susceptibles de présenter une telle conjonction d'intérêts, pour l'aristotélisme radical, la poésie et la théologie étaient sans doute peu nombreux. Au sein de ce petit groupe, il faudrait effectuer un nouveau partage pour ne conserver que ceux qui auraient pu choisir de prendre la parole à Santa Croce. Si ce dernier critère rend peu probable que la question provienne de Guido Cavalcanti, ce n'est pas seulement en raison d'une pique occasionnelle dirigée contre les franciscains³¹ mais plutôt du fait qu'il ne semble pas avoir eu besoin de chercher dans ces parages une confirmation de ses orientations philosophiques.

Un tel raisonnement négatif peut renforcer encore la probabilité de la solution proposée, il ne suffit toujours pas à emporter une conviction certaine. Du reste, l'identification précise du questionneur anonyme n'importe pas tant. Si ce n'est pas Dante qui s'inquiétait ainsi des conséquences spirituelles de la recherche de la félicité philosophique, s'il avait seulement entendu la réponse, ou même s'il n'était pas présent à Santa Croce ce jour-là, le dialogue à lui seul suffirait à retenir l'attention de l'historien. En outre, s'il fallait abandonner cette identification, l'interprétation qu'elle a permis de donner à sa crise de formation intellectuelle conserverait toute sa pertinence. Mais il est toutefois difficile d'imaginer que, le jour où chacun pouvait librement poser ses questions, Dante soit demeuré silencieux.

Quodlibet I, 18

Firenze, Bibl. Naz. Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109va-b

De scientia autem est una questio : utrum scilicet scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime.

Et videtur quod sic, quia Philosophus scribit ad Alexandrum quod ipse intendat studio litterarum quia, sicut sanitas confert ad sanitatem corporis, ita perceptio veritatis vel scientia ad sanitatem mentis.

Contra, *sapientia huius mundi stultitia est apud Deum* [I Cor. 3, 19].

Respondeo dicendum quod omne illud est utile ad sanctitatem anime cuius privatio impedit a promotione ipsius. Sed talis est scientia humana, sicut dicit Beda *Super librum Regum*, « Turbat acumen legentium et deficere cogit qui eos a legentis secularibus litteris omnino existimat prohibendos »¹³². Ideo precepit Synodus, Dist. 37, cap. 1, de quibusdam dicens : « ab universis episcopis et subiectis plebibus et aliis locis in quibus necessitas occurrerit, omnino cura et diligentia adhibeatur, ut magistri et doctores instituantur, qui studium litterarum liberaliumque artium dogmata assidue doceant, quia in hiis maxime manifestantur et declarantur mandata »¹³³.

Item Agustinus, *De Quantitate anime* : « Exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus et eam sustinere non valens, in easdem tenebras quas fugere conobatur, resumatur »¹³⁴.

Item Ambrosius, *Super Lucam*, et ponitur in *Decreto*, Dist. 37 : « Aliqua legimus non ut teneamus, sed ut repudiemus »¹³⁵. Hoc dicit per respectum eorum, que minus vera in tali scientia sacra Scriptura decernit. Nam error non potest caveri nisi cognitus. Fugere autem errorem est accedere ad veritatem, quia non est recessus ab uno opposito, sine adcessu ad aliud, sicut dicit Agustinus, 3 *De doctrina christiana*. Ille qui voluntatem Dei querit in sacris Scripturis debet prius sollicite querere naturas rerum, ne hereat ubi non debet, quia posset contingere quod acciperet creaturam pro creatore, si naturam rerum ignoraret, que docetur in tali scientia. Unde ibidem docet qualiter propter ignorantiam ambiguarum et compositionis et divisionis errat homo in sacra Scriptura¹³⁶. Unde ignorantibus creaturarum naturam, creaturam esse Deum opinati sunt, putantes esse a seipso quod non est nisi ab alio. De quibus dicitur *Sapientie* 13 [3] *ignem aut spiritum aut concitatum aerem, aut girum stellarum, aut lunam aut solem Deum putaverunt*. Quod veri philosophi cognoscentes naturas creaturarum omnino reprobaverunt, sicut abunde dicit Agustinus, *De vera religione*, in principio, loquens de Socrate ammonente alios qui mundum istum visibilem Deum esse opinabantur¹³⁷. Hoc enim et multa alia dicunt doctores qualiter est non modicum utile scire scientias liberales.

Sed hic oportet advertere modum, quia hec dicta sunt communiter, sed non omnibus competunt. Ideo oportet scire quod talia potest quis scire et in hiis studere triplici ratione, scilicet propter fastuositatem elationis, propter vanitatem delectationis, et propter utilitatem eruditionis.

Quoad primum dico quod sunt nonnulli qui, videntes quod talis notitia est vulgo difficilis, eam addiscunt ex suo bono ingenio, vel ut aliis supereminere videantur, et tamquam singulares inter alios habeantur, vel ne inferior aliis reputentur. Isto enim modo non est utilis talis scientia ad sanctitatem anime, contra quos dicit Agustinus, *De vera religione* : « Si quando autem ad disputationem venit, Platonico nomine ora crepantia [109vb] magis quam plectus Deo plenum habere gestimus¹³⁸ ». Idem dicit *super Genesim ad litteram* « Periculosius autem errant quidam infirmi fratres qui cum istos impios audiunt disserere de natura celestium corporum, eos sibi cum suspirio preponentes et magnos putantes, cum fastidio appetunt librum saluberrime pietatis, et quos dulciter audire deberent, vix patienter adtingunt »¹³⁹. Item Ambrosius in *Exameron* : « Scientia de numero celorum et similia relinquenda sunt hiis qui foris sunt. Quid mihi querere que sit mensura circuitus terre, quam geometre existimant centum octoginta stadiorum, quam libenter fateor me nescire »¹⁴⁰. Talibus dico non est utile scire scientiam philosophorum.

Secundo potest quis studere et scire per vanitatem delectationis. Animus enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel alicuius pulcritudinis et debite proportionis, et quia in philosophicis et poeticis est quedam pulcritudo et sillabarum et dictionum conveniens proportio, et rationis deductio in politicis (corr. : philosophicis), potest homo in hiis nimis immorari ; ideo offendit, propter quod peccatum Ieronimus iussus fuit vapulari, unde dicit « Plato sumebatur in

manibus, et si quando contigeret legere prophetas, horrebat sermo incultus », sicut patet, qualiter fuit verberatus in *Epistola* sua, et ponitur Dist. 37¹⁴¹. Unde talibus non est utilis talis scientia.

Tertio potest quis studere propter utilitatem eruditionis, et tunc est utile scire, si est persona iuvenis et non grossi ingenii, sed est ydoneus proficere, sicut dicit Agustinus, 2 *De doctrina christiana*, ubi non solum consulit sed precipit adolescentibus studiosis et ingeniosis non negligere doctrinas que preter ecclesias edocentur. Sed si est mature etatis vel tardioris ingenii, talibus non est utile, sed inutile studere, licet sit utile scire, quia propter occupationem talium litterarum impediunt a meliori exercitio¹⁴². Sic ergo patet responsio ad questionem.

Ad argumentum dicendum quod pro tanto ista scientia dicitur stultitia apud Deum, quia Deus ostendit ea que talis scientia dicit esse impossibilia, esse possibile. Sicut patet quia ipsa dicit ex nichilo nihil fieri, sed aliter dicit et fecit Deus, quia mundum ex nichilo et partum virginis et resurrectionem et similia, nam philosophia ea dicit esse impossibilia, quorum modum faciendi non novit sicut dicit glossa super illo verbo *animalis homo* etc.

Notes

* En remerciant Roberto Lambertini d'avoir accepté d'accueillir ce travail, et Andrea Tabarroni pour ces critiques judicieuses, je voudrais le dédier à mes amis florentins qui ont suivi les différentes étapes de cette recherche, en particulier Marina Nordera, Adam Arvidsson et Fabrizio Gerbino.

1 L'étude de référence est celle de C. T. DAVIS, *Education in Dante's Florence*, "Speculum" 40 (1965), pp. 415-435, repris in ID., *Dante's Italy and other essays*, Philadelphia, 1984, pp. 137-157, mis à jour in ID., *La scuola al tempo di Dante*, "Enciclopedia Dantesca", t. 5, Rome, 1976, pp. 106-109. Ses arguments en faveur d'une fréquentation des cours donnés à Santa Maria Novella ont été contestés par Emilio PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (†1319). Contro falsos ecclesie professores*, cc. 5-37, "Memorie Domenicane", 10 (1979).

2 R. MANSELLI, *Firenze nel Trecento : S. Croce e la cultura francescana*, "Clio" 9 (1973), pp. 325-342, repris in ID., *Scritti sul Medioevo*, Rome, 1994. Manselli a souvent évoqué l'affinité de fond entre Dante et Olivi dans de nombreux articles à présent réunis in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo basso medievale*, introduzione e cura di P. VIAN, Roma, 1997.

3 En dernier lieu, voir A. FORNI, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante, ovvero il panno e la gonna*, in A. BOUREAU et S. PIRON ed., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, 1999, pp. 341-373.

4 Giovanni BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*; P. G. RICCI cur., in ID., *Tutte le opere*, t. 3, 1974, pp. 467-468 : «essendo egli a Parigi, e quivi sostenendo in una disputazione *de quolibet* che nelle scuole della teologia si faceva, quattordici quistioni da diversi valenti uomini e di diverse materie [...] La qual cosa quasi miracolo da tutti i circostanti fu reputata ».

5 Voir la remarquable description du volume in *Aegidii Romani opera omnia. I Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2* Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. DEL PUNTA e C. LUNA, Firenze, 1989, p. 89-111.

6 *Iste liber est fratris Andree de Mozzis*, note déchiffrée *ibid*, p. 110.

7 Cf. E. CHIARINI, *Mozzi (Andrea de')*, "Enciclopedia Dantesca", Roma, 1986, t. 3, pp. 1051-1052.

8 Cf. M. D'ALATRI, *Archivio, uffici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del duecento*, "Collectanea Franciscana" 40 (1970), pp. 173, 180.

9 Parmi les différentes recherches menées dans les registres du notaire Opizzo da Pontremoli, C. CENCI, *Costituzioni della provincia toscana tra i secoli XIII e XIV*, "Studi Francescani" 79 (1982), p. 398, n. 80, est le seul à signaler qu'Andrea est désigné à ces dates comme *lector*. D. R. LESNICK, *Dominican and Franciscan Preaching in Medieval Florence. The Social World of Mendicant Spirituality*, Athens (Ge), 1989, App. 1, rassemble la documentation qui le concerne sous le nom d'*Andreas de Burgo sancte Crucis*, alors qu'il semble n'apparaître qu'une seule fois sous ce nom, s'il s'agit bien de la même personne. Cette identification suffit à invalider la thèse défendue dans ce livre d'un recrutement des frères mineurs dans des couches sociales plus basses que celles dont proviendraient les frères prêcheurs.

10 Ceci est l'unique correction que je voudrais apporter à la description du codex (*cit. n. 5*) qui attribue, p. 111, cet ajout à une deuxième main. Celle-ci ne me paraît responsable que de l'inscription des quatre noms suivants.

11 Firenze, B.N.C., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 56ra, marg. inf. : *Notandum quod aliqui pie ponunt quod beata virgo peccatum originale non contraxit nec habuit...* Cette note avait été relevée par J.-F. BONNEFOY, *Le vén. Duns Scot, docteur de l'Immaculée Conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*, Roma, 1960, p. 260. Le texte annoté, *In III Sent.*, d. 3, q. 2, reproduit la position d'Olivi, fermement hostile à l'Immaculée Conception.

12 Dans un *studium generale* comme celui de Florence, le lecteur principal, secondé par un bachelier, avait en charge la lecture des *Sentences*, un second lecteur étant chargé des leçons bibliques. Je compte revenir ultérieurement sur ce point, en prenant notamment appui sur une reconstitution des carrières d'enseignants franciscains de Santa Croce.

13 Il avait au moins l'usage de deux volumes de droit canon, cf. C. T. DAVIS, *The Earliest Collection of Books of S. Croce in Florence*, "Proceedings of the American Philosophical Society" 107/5 (1963), pp. 400-401. Cf. Firenze, Bibl. Laur., Plut I sin. 4, fol. 418v : *Iste liber est deputatus ad usum fr. Andree de Florentia, ordinis minorum, post cuius mortem pertinet ad conventum Florentinum*. Une autre note, sur le cod. Plut. IV sin. 6, fol. Iv, est plus complexe que

la description qu'en donne Davis, *ibid.*. Une première note de possesseur indiquant : *Iste liber est ad usum fratris Philippi de Perusio*, a été corrigée pour signaler le nom d'un nouveau possesseur : *Jacobi de Trisancti*. Deux lignes ajoutées sous cette note ont été effacées. On en déchiffre seulement les derniers mots : [...] *librum de licentia custodis suis (?) andree lectori, post cuius mortem ad conventum Florentinum pertinet*. On peut comprendre que le volume est passé successivement entre les mains de Filippo da Perugia, Andrea de' Mozzi et Giacomo da Tresanti. Andrea et Giacomo sont ensemble témoins d'un acte en 1315, cf. C. CENCI, *Silloge di documenti francescani trascritti da P. Riccardo Pratesi OFM*, "Studi Francescani" 62 (1965), p. 381.

14 Cf. *Aegidi Romani ... Catalogo*, pp. 102-108. Le contenu de ces trois séries ne correspond pas exactement à ce qu'annonce la table des matières, plusieurs cahiers ayant été perdu lors de la reliure, et remplacés par un cahier contenant huit questions disputées *De primo principio* (fol. 119-130), d'un auteur franciscain anonyme, *cf.* V. DOUCET, *Quaestiones centum ad scholam franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes in cod. Florentio Bibl. Laur. plut. 17 sin. 3 asservatae*», "Archivum Franciscanum Historicum" [désormais, "AFH"] 26 (1933), pp. 196-202.

15 *In II Sent.*, fol. 1ra-49vb ; table, fol. 50ra-vb ; *In III Sent.* fol. 53ra-92rb ; table, fol. 92va-93vb ; *Quaestiones*, fol. 95ra-105ra ; *Quodlibet I-II*, fol. 107ra-118vb. Andrea a par la suite rempli les espaces vacants par des abréviations de textes d'Henri de Gand, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe.

16 E. LONGPRÉ *Nuovi documenti per la storia dell'Agostinismo Francese*, "Studi Francescani" 9 (1923), pp. 319-320, signale les renvois d'une *quaestio disputata* à la lecture sur le troisième livre, et de celle-ci à celle sur le deuxième livre.

17 *Quodlibet I*, 43, fol. 113ra-b : [...] *nisi sicut appareret una gutta vini proiecta in Arnum, unde nec mutat sensibiliter colorem nec quantitatem, et planum est quod plus est ibi. Et sic dico de exitu, quod si subtraham unam lagenam aque de Arno, non videtur nec apparet*. V. DOUCET, *Quaestiones centum*, p. 200, signale un autre exemple, concernant un évêque florentin dans le *Quodlibet I*, 2, fol. 110rb, toutefois, il ne s'agit pas d'une source locale, mais de la citation d'un décret d'Innocent III (X, 3, 24, 5, éd. Freidberg, t. 2, col. 534).

18 *Quodlibet I*, 8, fol. 108ra : *Respondeo dicendum quod sicut fuit dictum hoc anno super secundum Sententiarum, magna est silva opinionum de istis speciebus*, qui se réfère à *In II Sent.*, d. 3, art. 4, q. 2, fol. 31rb : *Utrum angelus cognoscat res mundanas per species innatas. Circa istam questionem magna silva est opinionum ...*; *Quodlibet I*, 11, fol. 108rb : *Ad quam questionem, sicut dixi hoc anno, aliter est dicendum de anima separata et de anima coniuncta*, renvoie à *In II Sent.* d. 3, art. 1, q. 1, fol. 7va.

19 *Quodlibet I*, 30 fol. 111rb : *Licet preceptum aliquando cum displicentia impleatur, hoc tamen displicentia non repugnat caritati, licet repugnet perfecta caritati, sicut dixi hoc anno de donis et virtutibus*, renvoie à *III Sent.*, d. 34, q. 1, fol. 86rb : *utrum dona et virtutes differant specie*.

20 E. PANELLA, *Il De subiecto theologiae (1297-1299) di Remigio dei Girolami O.P.*, Milano, 1982, p. 10, n. 1. En revanche, Pierre de Jean Olivi avait commenté à Santa Croce en 1287-89 les quatre livres dans l'ordre.

21 Un indice en ce sens est fourni par l'importance que prennent les questions liées au quatrième livre des *Sentences*, lequel aurait été, dans cette hypothèse, commenté au cours de la même année. Les questions de théologie morale sont classiquement surreprésentées dans les *quodlibets*, mais leur pourcentage atteint 79% dans le second *quodlibet*, contre 40% dans le premier.

22 *Quodlibet II*, 4, fol. 114va : ... *cum ipsi [Iudei] steterint 1296 annis sine sacrificiis, concedant nostrum sacrificium esse illud quo Deus petit honorari*.

23 *Quodlibet I*, 30, fol. 111rb, *Utrum sit peccatum mortale fratribus minoribus appropriare sibi aliquem locum*. Si cette hypothèse est correcte, l'auteur n'a pas voulu prendre position dans le débat, se contentant de répondre que le vœu de pauvreté réclame *quod in locis non amore tenaci inhabitemus sicut homines possidentes*. Il y a péché mortel seulement *quando preciperetur quod locum mutaret, vel aliquam rem dimicteret, et non faceret [...]* *Quod absit quod aliquis sit talis in ordine*. Sur la construction de la nouvelle église, cf. T. VERDON, *Nella città in crescita sorge a Firenze una grande chiesa*, "Santa Croce nel solco della storia", M. G. ROSITO cur., Firenze, 1996, pp. 27-42.

24 Vu les nombreux livres qu'il possédait (cf. C. T. DAVIS, *The Earliest Collection*), et les diverses responsabilités qu'il assumait dans la décennie suivante, on peut faire l'hypothèse que fra Illuminato da Capponsacho occupa également une fonction de lecteur au *studium* dans les années 1290, mais aucune trace ne subsiste de son enseignement.

25 Pour une bibliographie des extraits de ce commentaire déjà publiés, *cf.* F.-X. PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano, Jaca, 1996.

26 Par exemple in Padova, Bibl. Univ. 2094, fol. 77r, dans un sermon du XVe siècle décrit par V. DOUCET, *De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis*, "AFH" 28 (1935), p. 184, ce qui ne signifie assurément pas qu'il ait été maître en théologie.

27 *Ego scriptor huius operis, cum in ordine meo, scilicet fratrum minorum, multis annis legissem et originalia sanctorum et dicta magistrorum perlegendum [...] meditando et inquirendo plura circa librum Sententiarum quae multis audientibus utilia videbantur cogitasset et auditoribus protulisset [...] laborem sum ingressus magnam quidem mihi propter materiarum difficultatem, tum propter officii lectoris in loco sollemni et cum scolaribus sollemnibus continuationem, tum propter occupationes <in> inquirendo, dividendo, inordinando et exprimendo et manu propria scribendo, diuturnitatis laboris mei fructum querens divinae maiestatis honorificentiam et reverentiam et utilitatem fraternam...* », éd. 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*, "Franziskanische Studien" 46 (1964), p. 229. Le même texte est également cité par F. DELORME, *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, "La France Franciscaine" 7 (1924), pp. 261-263.

- 28 Voir F. DELORME, *Pierre de Trabibus*, p. 256 ; A. DI NOTO, *La Théologie naturelle de Pierre de Trabibus*, O.F.M., Padova, 1963, et H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus*.
- 29 Le témoignage le plus décisif est celui de JACOBUS DE TRISANCTI, *Epitome libri Sententiarum*, Firenze, Bibl. Naz. Cent., Conv. Sopp. F. 3. 606, fol. 158rb : *Expliciunt sententiae et veritates collectae et extractae de scriptis [...] fratris Petri de Travibus*. Ce texte doit dater des années 1310, mais Giacomo était déjà présent au convent en 1299, cf. C. CENCI, *Noterelle su fr. Giacomo da Tresanti, lettore predicatore*, "AFH" 86 (1993), p. 119-128 (Signalons au passage, contrairement à une tradition erronée, que Giacomo ne cite jamais Olivi, l'abréviation *Pe.* designant toujours Pierre de Tarantaise qui est décrit comme *Pe. de Tar.* uniquement dans les passages où Pierre de Trabibus est également employé et signalé come *Pe. de Tra.*). Voir également la note du bibliothécaire du couvent (milieu XIVe.) : *Fratris Petri de Travibus super secundum Sententiarum*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. Iv (mais dans le colophon de ce volume, qui a peut-être été copié à Assise où est conservé un manuscrit du premier livre, de même origine, le nom se lit *Petrus de Trabibus*) et Curzio MAZZI, *L'inventario quattrocentistico della biblioteca di S. Croce in Firenze*, "Rivista delle biblioteche e degli archivi" 8 (1897), p. 110, nn° 370, 371 et n. 1. Cette variante graphique serait de peu d'intérêt si elle n'était ainsi répétée sur les lieux mêmes où l'auteur a vécu, reflétant probablement une tradition orale locale.
- 30 E. LONGPRÉ, *Nuovi documenti*, pp. 315-350.
- 31 V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. F. Stegmüller*, Quaracchi, 1954, p. 94 : « le L. II -III et les deux *Quodlibets* contenus aux ff. 107r-118v sont, d'après nous, de Pierre de Trabibus ». P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. 2, Paris, Vrin, 1935, p. 229, annonçait une publication prochaine de la démonstration due à Victorin Doucet, sur la base de laquelle il attribuait les deux *Quodlibeta* du cod. D. 6. 359 à Pierre de Trabibus.
- 32 V. HEYNCK, *Zur Datierung der Sentenzkommentar des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus*, "Franziskanische Studien" 38 (1956), pp. 371-398.
- 33 H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus*, pp. 213-223.
- 34 La « version brève » du commentaire sur le premier livre, retrouvée par F. Erhle dans un manuscrit de Turin à présent détruit pourrait avoir été un témoin de la *Lectura*. (Cf. F. PELSTER, "Gregorianum" 18 (1937), p. 291-293). Un autre manuscrit contenant un commentaire sur le deuxième livre, retrouvé à Aoste par le Père Bataillon (Bibl. Com. 4946), semble avoir disparu depuis lors (cf. HUNING, *art. cit.*, p. 211).
- 35 Sur le second livre, la *Lectura* compte 286 questions, l'*Ordinatio* 374.
- 36 Les parallèles établis par V. HEYNCK, *Zur Datierung*, pp. 381-385 pour suggérer l'existence de deux auteurs différents en fournissent de très bons exemples. En voici un autre, à propos de la question *Utrum angelus cognoscat per species aut per suam essentiam* (*In II Sent.* d. 4, q. 1 dans les deux cas).
- Lectura*
Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 7va.
- Ordinatio*
Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. 29vb-30ra.
- Respondeo dicendum quod cum queritur utrum angelus cognoscat per essentiam suam, potest esse duplex intellectio, scilicet quod hec determinatio "per essentiam" potest intelligi a parte predicati, et tunc est sensus, quod angelus cognoscat res per essentias ipsarum, et sic non querit hec questio ; aut potest intelligi a parte subiecti, et est sensus quod angelus per essentiam propriam cognitionem habeat de rebus, et hoc potest dupliciter intelligi, aut ratione medii, ita quod sua essentia sit ei ratio cognoscendi, eo quod est similitudo et ratio expressiva rerum cognitarum, sicut dicitur in deo esse, aut in ratione principii, ita quod aliquod eius principium essentiale sit causa et principium actus cognoscendi, et isto modo non est inconueniens, immo est necesse, nihilominus tamen requiritur species, ut communiter dicitur. Sed requiri speciem duobus modis esse potest...*
- Respondeo dicendum quod cum dicitur angelus cognoscere per essentiam suam, hec determinatio "per essentiam" potest intelligi a parte predicati, et est sensus, quod angelus cognoscat res per essentias ipsarum, et hoc non est intentio questionis ; aut potest intelligi a parte subiecti, et est sensus quod angelus per essentiam propriam cognitionem habeat de rebus, et hoc potest dupliciter intelligi, aut in ratione medii, ita quod sua essentia sit ei ratio cognoscendi, eo quod est similitudo et ratio expressiva rerum cognitarum, sicut ponitur in deo, aut in ratione principii, ita quod aliquod principium eius essentiale sit causa et principium actus cognoscendi, et isto modo non est inconueniens, immo est necesse quod angelus cognoscat aliquo modo per essentiam suam, sed primo modo non habet hic veritatem. Omnes communiter ponunt angelum et etiam omnem cognoscens creatum cognoscere per speciem. Hoc tamen dupliciter intelligi potest...*
- 37 H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus*, p. 221.
- 38 V. HEYNCK, *Studien zu Johannes von Erfurt*, "Franziskanische Studien", 40 (1958), p. 329-360 ; 42 (1960), pp. 153-196.
- 39 B. KURTSCHIED, *De studio iuris canonici in Ordine fratrum minorum saeculo XIII*, "Antonianum" 2 (1927), pp. 182-186.
- 40 V. HEYNCK, *Studien zu Johannes von Erfurt. I*, p. 330, fait la première assimilation, et H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus*, p. 221, en tire la seconde conclusion. La majeure et la mineure du raisonnement sont fausses.
- 41 KURTSCHIED, «De studio», p. 182, qui signale en outre qu'il est alors désigné comme *fr. Johannes lector in Magdeburg*. Il est également souvent nommé *Johannes de Saxonia*.

- 42 PETRUS DE TRABIBUS, *Ordinatio in I Sent.*, ed. in A. DI NOTO, *La Théologie naturelle*, p. 107 : *Sed licet credam Augustinum in praefata sententia piam et rectam intentionem habuisse, fateor tamen me non intelligere quomodo ista positio habeat veritatem, licet quandoque tenuerim et adhuc, si veram eam caperem tenere sim paratus.*
- 43 PETRUS DE TRABIBUS, *Utrum lux aeterna sit nobis ratio cognoscendi*, ed. in E. LONGPRÉ, *Nuovi documenti*, p. 333 : *Sed haec sententia utrum sit vera vel non nescio, sed tamen scio quod bene stare non potest cum verbis Augustini alibi dictis.* A ce propos, voir C. BERUBÉ, *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, 1983, pp. 19-79.
- 44 *Lectura in II Sent.*, d. 44, q. 2, *Utrum potestas dominandi sit a Deo*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 48vb : *Homo autem inter ceteras creaturas [...] illam regulam est natus participare, ut possit cognoscere illam rationem eternam in se impressam inclinantem ad suum finem debitum, et talis participatio legis eterne in creatura rationali dicitur lex naturalis.* Comparer avec *Ordinatio in II Sent.*, d. 44, art. 2, q. 1, *Utrum potentia dominandi sit a Deo*, Firenze, Bibl. Naz. Conv. Sopp. B. 5. 1149, fol. 180rb.
- 45 Comme je l'ai montré ailleurs, les cours de Pierre de Trabibus donnent accès à la version la plus mûre de la théologie olivienne, dont seuls des fragments nous sont parvenus, *cfr. Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution*, "AFH" 91 (1998), pp. 378-379. Pour une formule typique par laquelle il choisit de suivre Olivi, *Lectura in II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1, Firenze, Bibl. Naz., D. 6. 359, fol. 15vb. *sunt varii modi dicendi, et ideo, verborum prolixitate depulsa, est unum modus satis rationalis, qui sic dicit.* Toutefois, même dans l'*Ordinatio*, sa dépendance envers Olivi n'est pas constante et doit toujours être vérifiée.
- 46 PETRUS DE TRABIBUS, *Ordinatio in I Sent.* proem., ed. HUNING, *Die Stellung*, p. 229 : *... non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos qui ceteros excellere videntur, nec displicentia seu improbatione multorum qui audita probant vel improbant magis affectu consuetudinibus quam iudicio rationis.*
- 47 PETRUS DE TRABIBUS, *Lectura in III Sent.*, d. 40, q. 2, *utrum illa lex contineat integrum et formalem rectitudinem virtutum*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 91va-92rb.
- 48 PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De legalibus*, q. 1, *an moralia legis veteri contineant integram et formalem rectitudinem virtutum*, Napoli, Bibl. Naz., XII. A. 23, fol. 1ra-9rb. J'ai examiné plus précisément les rapports entre ces textes dans ma thèse, *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale : l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Paris, E.H.E.S.S., 1999, p. 194 et 639-640, en montrant que Trabibus disposait probablement d'une *reportatio* de ce traité, qu'Olivi aurait légèrement remanié en préparant sa rédaction définitive.
- 49 *Quodlibet I*, 38, *Utrum lucrum acquisitum ex fenore usurarum teneatur habens reddere*, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 112rb.
- 50 *Quodlibet II*, 20, *Utrum licitum sit vendere rem carius quam sit empti, id.*, fol. 117va, qui emploie également, comme Olivi, le *Quodlibet I*, 40 d'Henri de Gand. Le principal thème olivien qu'on y retrouve est l'idée que le juste prix ne doit pas être situé en un point indivisible (*Unde dico quod licitum est talis lucrum moderatum [...] Idoneum autem lucrum vocant iura non punctuale, sed dicunt quod est circa dimidia iusti precii*), et la justification de cette latitude en raison de l'incertitude des estimations humaines (*Et hoc fuit bene ordinatum, quia si tale medium punctuale esset de necessitate saluti vendentis et ementis, cum iudicia ipsorum sint valde varia [...] tunc quilibet esset in scrupulo et in periculo dampnationis*). A comparer avec PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, G. TODESCHINI ed., Roma, 1980.
- 51 Dans la question disputée *Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione illius status qui de se profitetur non habere nec in proprio nec in communi*, D. 6. 359, fol. 103rb-104va, et *Quodlibet I*, 31, *id.*, fol. 111rb-va, ainsi que le *Quodlibet I*, 39 déjà signalé, n. 18.
- 52 P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, t. 2, Paris, 1935, pp. 35-36 ; J. F. WIPPEL, *The Quodlibetal Question*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain la Neuve, 1982, p. 67.
- 53 *Cfr.* I. BRADY, *Introductio* in ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet Quatuor*, Quaracchi, 1968, p. 30*.
- 54 *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 1, *ab anno 1220 usque ad annum 1303*, B.M. REICHERT ed., in *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 3, Roma, 1898, p. 208-209 : *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.* Voir aussi C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*, Paris-Toulouse, 1884, p. 78.
- 55 Les trois *Quodlibets* de Vital du Four (*Quodlibeta tria*, F. DELORME ed., Roma, 1947) sont antérieurs à l'obtention de son titre de maître en théologie, qu'il a dû recevoir à Toulouse vers 1305. Ceux d'Olivi (*Quodlibeta*, Venise, L. Soardi, 1505), qui n'est jamais devenu maître, semblent également remonter aux années 1290. En ce qui concerne Pierre de Trabibus, il n'existe aucune raison de penser qu'il ait jamais obtenu la licence de la faculté de théologie.
- 56 Parfois, la *determinatio* se réfère à la discussion initiale, par ex. *Quodlibet I*, 8, fol. 108ra : *Non sunt substantia, sicut arguebatur [...]*.
- 57 *Cfr.* les incipit des deux *Quodlibet* de Trabibus, fol. 107ra : *In disputatione nostra de quolibet fuerunt plura et diversa quorum quedam pertinent ad creatorum, quedam autem ad creaturam...* et fol. 113va : *In disputatione nostra de quolibet nuper quesita, plura dubia fuerunt proposita, quorum quidam pertinebant ad deum, quidam autem ad eius effectus ...*
- 58 Cité par C. T. DAVIS, *Remigio de' Girolami O.P. (d. 1319), Lector of S. Maria Novella in Florence*, in *Le Scuole degli ordine mendicanti, in (secoli XIII-XIV). Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale, 11-14 ottobre 1976*, Todi, 1978, p. 303.

- 59 Dans l'ordre franciscain, *cfr.* 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. Pour les dominicains, *cfr.* C. T. DAVIS, *Remigio de' Girolami*, pp. 303-304.
- 60 Le texte est contenu in Pesaro, Bibl. Oliver. 1444, fol. 1-11v, *cfr.* S. RECCHIA, *Opera "sancti" Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro*, "AFH" 91 (1998), p. 476. Il en existe une traduction italienne partielle du quinzième siècle : Firenze, Bibl. Riccardiana, 2904, fol. 35r-37r, ¶ *Ad amastramento degli simplici sacerdoti*.
- 61 Outre les exemples signalés plus haut (notes 16 et 17), *Quodlibet* I, 8, fol. 108rb, *Utrum hostie consecrate habeant speciem in medio aeri*, demande au lecteur de revenir sur la théorie olivienne de la vision abordée sous un autre angle in *In II Sent.*, d. 3, art. 4, q. 2, fol. 31rb : *Utrum angelus cognoscat res mundanas per species innatas*.
- 62 *Ordinatio super I Sententiarum*, secundum proemium, art. 3, q. 4, *Utrum licitum sit addere Scripturae dicta philosophorum vel etiam legere*, ed. H. HUNING, *Die Stellung*, p. 274-283.
- 63 *Quodlibet* I, 18, fol. 109va-b (texte édité plus loin).
- 64 *Quodlibet* I, 19, fol. 109vb : *Utrum per talem scientiam possit homo cognoscere de veritate fidei*.
- 65 C. T. DAVIS, *The Earliest Collection*, art. cit. ; F. MATTESINI, *La biblioteca francescana di S. Croce e fra Tedaldo della Casa*, "Studi Francescani" 57 (1960), pp. 254-316.
- 66 Jenny SWANSON, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth Century Friar*, Cambridge, 1989. Des manuscrits de ses vastes compilations (*Breviloquium*, *Communiloquium*, *Compendiloquium*) ont été rapidement disponibles au couvent d'Assise, mais visiblement pas à celui de Santa Croce. Pour sa part, Remigio de' Girolami a connu ces textes au cours de ses études parisiennes, *cfr.* Beryl SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, 1960, p. 74.
- 67 *Cfr.* Les œuvres perdues d'Olivi, art. cit., pp. 388-389.
- 68 Parmi de nombreux travaux récents sur ce thème, voir surtout L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, p. 153-165 et R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*, Fribourg-Paris, 1996.
- 69 *Cfr.* Alain de LIBERA, *Introduction*, pp. 9-73, in THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, 1994.
- 70 Le terme "averroïstae" apparaît dans un ensemble de questions disputées rédigées vers 1278, PETRUSIOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. JANSEN ed., Quaracchi, 1922-1926, t. 1, p. 607 (q. 33), t. 2, p. 110 (q. 51), p. 343 (q. 57), p. 458 (q. 58). Les mêmes adversaires sont plus souvent présentés comme *Aristoteles et sequaces eius*, *id.*, t. 1, p. 96 (q. 5), voire comme les *philosophantes et paganizantes*, *id.*, p. 369 (q. 19).
- 71 BOETHIUS DACI, *De summo bono*, in *Opera* VI, 2, N. G. GREEN-PEDERSEN ed. (*Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI, 2), Hauniae, 1976, p. 369-377 ; Paul Oskar KRISTELLER, *A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti : Magister Jacobus de Pistorio and his Questio de felicitate*, in "Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi", Firenze, 1955, t. 1, p. 427-463, trad. italienne in BOEZIO DI DACIA, GIACOMO DA PISTOIA, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, a cura di F. BOTTIN, Firenze, 1989.
- 72 M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983.
- 73 Pour suivre l'exemple de Dante, *Convivio*, IV, I, 7 : «... l'umana bontade, in quanto in noi è da la natura seminata, e che "nobilitade" chiamare si dee ».
- 74 Pour rester avec Dante, *Convivio*, III, VII, 6 : «E però che nell'ordine intellettuale dell'universo si sale e discende per gradi quasi continui dalla infima forma a l'altissima [...] e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno all'altro continuo [...] e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno [i.e., intelletto umano] tanto nobile e di si alta condizione, che quasi non sia altro che angelo ».
- 75 *De summo bono*, p. 372 : *Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus*. Boèce se souvient ici d'Aristote, *Ethique*, X, 9 (1179a 31).
- 76 Il s'agit de l'article 157 (171) du syllabus : *Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam*. Voir R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, p. 265 et, plus récemment, David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, 1999, p. 252-256.
- 77 RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super Quatuor libros Sententiarum*, Brixiae, 1591, repr. Francfort, 1963, *I Sent.*, prol., p. 4 : *non nego tamen quin philosophicae doctrinae iuvent illum bene utentem ad se disponendum ad futuram felicitatem*.
- 78 *Respondeo dicendum quod omne illud est utile ad sanctitatem anime cuius privatio impedit a promotione ipsius. Sed talis est scientia humana*.
- 79 *Cf.* HUNING, art. cit., p. 277-282.
- 80 *Sed hic oportet advertere modum, quia hec dicta sunt communiter, sed non omnibus competunt*.
- 81 Il s'agit d'un procédé rhétorique qu'explique Dante, *CVII, VIII, 2* : *sempre quello che massimamente dire intende lo dicitore si dee riservare di dietro*.
- 82 BONAVENTURA, *Collationes de donis Spiritus sancti*, IV, 23, in *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 478 : *Sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est*.
- 83 *Ad quartum dicendum quod philosophia non est tenebra, sed est lux quaedam debilis respectu Scripturae sacrae et tenebrositati admixta : unde, licet debeat repudiari ratione suae tenebrositatis, potest quandoque acceptari*

ratione suae luminositatis, ed. HUNING, *Die Stellung*, p. 283, qui répond à Bonaventure, *op. cit.*, IV, 13, p. 476 : *Philosophica scientia est ad alias scientias ; sed qui vult stare cadit in tenebras.*

84 *sunt nonnulli qui videntes quod talis notitia est vulgo difficilis, eam addiscunt ex suo bono ingenio, vel ut aliis supereminere videantur, et tamquam singulares inter alios habeantur, vel ne inferiores aliis reputentur.*

85 BOETHIUS DACI, *De summo bono*, p. 373 : *Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderant, paucissimi tamen hominum, de quo dolor est, studio sapientiae vacant [...] exceptis paucissimis honorandis viris.*

86 Cf. HUNING, *Die Stellung*, p. 229. : [...] *non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos qui ceteros excellere videntur ».*

87 Reproduit in GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, a cura di M. CICCUTO, Milano, 1978, p. 35, qui présente également, p. 36, le portrait admiratif qu'en donne Filippo Villani : « fu filosofo d'autorità, non di poca stima, e o norato di dignità, di costumi memorabili, e degno d'ogni laude e onore ». Voir aussi BOCCACCIO, *Il Decameron*, VI, 9, a cura di C. SALINARI, Bari, 1986, p. 454 : « Guido di messer Cavalcante de' Cavalcanti [...] fu un de' miglior loici che avesse il mondo al suo tempo ed ottimo filosofo naturale [...] alcuna volta speculando, molto astratto dagli uomini diviene ».

88 *Quodlibet*, I, 18 : *Secundo potest quis studere et scire per vanitatem delectationis. Animus enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel alicuius pulchritudinis et debite proportionis, et quia in philosophicis et poeticis est quedam pulchritudo, et sillabarum et dictionum conveniens proportio, et rationis deductio in politicis (corr. : philosophicis), potest homo in hiis nimis immorari.*

89 *Anima enim universaliter gaudet in apprehensione pulchritudinis et debitae proportionis [...] gaudet etiam in convenienti deductione rationis [...] Cum igitur in poeticis sit quaedam pulchritudo et syllabarum et dictionum et conveniens proportio, in philosophicis etiam sit conveniens rationis deductio, in horum apprehensione habet anima naturaliter gaudere. Unde potest in huiusmodi vane et inordinate delectari*, ed. HUNING, *Die Stellung*, p. 276.

90 L'hypothèse qu'il ait connu l'opuscule de première main n'aurait rien d'in vraisemblable, vu le succès exceptionnel du *De summo bono*, dont plus d'une vingtaine de manuscrits ont survécu, ce qui en fait l'unique *best-seller* de la faculté des arts. En outre, Pierre de Trabibus a probablement été étudiant à Paris au cours des années 1280, quand la polémique était encore fraîche.

91 *De summo bono*, p. 371 : *summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque.* La formule la plus spectaculaire, *philosophus ducit vitam valde voluptuosam*, *id.* p. 376, attribue au philosophe un privilège qu'Aristote réservait au premier intellect (*Metaphysique*, Lambda, 7, 1072b 24). Sur le même thème, l'anonyme d'Oxford édité par M. Giele (in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZAN, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, 1971, p. 30), s'appuie plutôt sur *Ethique X*, 7 (1177a 25) : *cum intelligere optimum quid sit, ipsum non est sine iucunditate, imo mirabiles habet delectationes actus intelligendi [...]*

92 Comme le remarque L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, p. 185, n. 74.

93 Entre de nombreux exemples, DANTE, *Convivio*, I, V, 13 : « Quella cosa dice l'uomo essere bella cui le parti debitamente si rispondono [...] e dicemo bello lo canto quando le voci di quello, secondo debito de l'arte, sono intra sé rispondenti ».

94 THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.* d. 1, q. 5 : *Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi ; ID., Summa theologiae*, Ia pars, q. 1, art. 9, arg. 1 : *Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas*, à quoi Thomas répond que : *poeta utitur metaphoris propter repraesentationem : repraesentatio enim naturaliter hominis delectabilis est.*

95 ... *propter quod peccatum Ieronimus iussus fuit vapulari. Unde dicit "Plato sumebatur in manibus, et si quando contingeret legere prophetas, horrebat sermo incultus".*

96 *Tertio potest quis studere propter utilitatem eruditionis, et tunc est utile scire, si est persona iuvenis et non grossi ingenii, sed est ydoneus proficere ...*

97 *Sed si est mature etatis vel tardioris ingenii, talibus non est utile, sed inutile studere, licet sit utile scire, quia propter occupationem talium litterarum impediunt a meliori exercitio.*

98 Ces méthodes de sélection interne sont particulièrement connues dans l'ordre dominicain (cfr. C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études*), mais les frères mineurs y avaient également recours, témoin cette disposition provenant d'un chapitre provincial de Toscane en 1316 : *Quicumque etiam probatus fuerit uno anno ineptus ad loycam adiscendam, ad illam ulterius non mictatur*, in Giuseppe ABATE, *Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei fratri minori dei secoli XIII e XIV*, "Miscellanea Francescana" 34 (1934), p. 40.

99 *Quodlibet* I, 19, Firenze, Bibl. Naz., Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109vb-110ra : *sciendum quod humana ratio aliter movetur in acquisitione scientie de naturalibus rebus que sibi subsunt, et aliter in acquisitione rerum supernaturalium que eam excedunt, quoniam in acquisitione naturalis scientie sequitur et movetur proprio motu, ex naturalibus sibi notis investigando que non novit via naturalis rationis [...] sic ratio in acquisitione scientie fidei sequitur et movetur motu non suo, sed superinfuso [...] omnis doctrina ex preexistenti fit cognitione, scilicet principiorum in quorum virtute alia intelliguntur, scilicet conclusiones lumine naturali, sic ea que sunt fidei non possunt sciri nisi aliqua preexistente cognitione lumine supernaturali, quia transcendunt propter sua elongatione intellectum nostrum.*

100 Outre les différents articles de l'*Enciclopedia dantesca* (Rome, 6 vol., 1970-1978) et G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Bari, 1983, ont été fort utiles les remarques introductives de G. INGLESE au *Convivio*, Milano, 1993, p. 8-15. Je tiens pour acquis un certain nombre de points, notamment l'absence de deux rédactions de la *Vita nuova* et l'identification, dès les premiers textes qui la mentionne, de la *donna gentile* à l'expérience philosophique (sans nier pour autant la possibilité que cette passion ait pu être un temps incarné dans une nouvelle « femme-miroir »).

- 101 « e dico "gentile" in quanto ragionava di gentile donna, ché per altro era vilissimo», VN, XXXVIII, 4.
- 102 «questa battaglia che io avea meco», VN, XXXVII, 3 ; «la battaglia de' pensieri», VN XXXVIII, 4 ; «molta battaglia intra lo pensier del suo nutrimento e quello che li era contraro», Cv., II, II, 3 ; «quello che dentro io sentia de la battaglia», Cv, II, VII, 1.
- 103 La tradition manuscrite des rimes de Dante au XIVe siècle confirme également cette valeur inaugurale. Voir la notice de M. PAZZAGLIA in *Enciclopedia dantesca*, t. 5, p. 1116-1118.
- 104 Sur la base de parallèles textuels comme : «uno spiritel novo d'amore», *Gentil pensiero*, v. 10 / «uno spiritel d'amore gentile», *Voi ch'ntendendo*, v. 42.
- 105 Je me range à la démonstration convaincante de R. LEPORATTI, *Io spero di dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna* (V.N. XLII, 2) : *La Vita Nuova come "retractatio" della poesia giovanile di Dante in funzione della Commedia*, in *La gloriosa donna de la mente. A commentary on the Vita Nuova*, V. MOLETA ed., Firenze, 1994, p. 249-291.
- 106 Ce sens ce justifiera mieux si l'on rappelle l'objet final de cette activité : *a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei*.
- 107 Cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 271-274. Il convient toutefois de signaler que la même méthode de division du texte est également employée par les maîtres ès arts dans le commentaire des textes philosophiques.
- 108 Cfr. « E io fu esperto di questo l'anno medesimo che nacque questa canzone [sc. *Amor, che ne la mente*] che per affaticare molto lo viso a studio di leggere, in tanto debilitai li spiriti visivi...», Cv, III, IX, 14. On peut avancer, sans beaucoup de risques d'erreur, qu'il s'agit de l'année 1295 ou 1296.
- 109 *Rime*, LXXXIV : «Parole mie che per lo mondo siete / voi che naceste poi ch'io cominciai / a dir per quella donna in cui errai / "Voi che'ntendendo il terzo ciel movete" / ... / ditele : " Noi siam vostre, ed unquema / più che noi siamo non ci vederete" ...»
- 110 *Rime*, LXXXV : «O dolci rime che parlando andate / de la donna gentil che l'altre onora, / a voi verrà, se non è giunto ancora, / un che direte : "Questi è nostro frate" / Io vi scongiuro che non l'ascoltiate /... / Dite : "Madonna, la venuta nostra / è per raccomandarvi un che si dole / dicendo : Ov'è 'l disio de li occhi miei? »
- 111 *Rime*, LXXX. Cfr. aussi Cv, III, xv, 19.
- 112 Cfr. il congedo, v. 73-76 : «Canzone, e' par che tu parli contraro / al dir d'una sorella che tu hai; / che questa donna, che tanto umil fai / ella la chiama fera e disdegnosa», in Cv, III, 1.
- 113 Cfr. B. NARDI, "Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa" (*Conv. IV, I, 8*), in *Dante e la cultura medievale*, nuova edizione a cura di P. Mazzantini, Bari, 1982, p. 197-206.
- 114 M. CORTI, *La felicità*, propose une datation encore plus tardive de cette chanson, en la situant après la rédaction des trois premiers livres du *Convivio*, en considérant que le quatrième livre marquerait une rupture doctrinale d'avec les précédents (ce qui me paraît loin d'être assuré). Le fait que l'introduction du traité (Cv, I, I, 17) annonce déjà le thème de ce quatrième livre signifie que la rédaction de l'ensemble du *Convivio* est postérieure à ce poème (et probablement même, à l'ensemble des quatorze poèmes que Dante avait le projet de commenter, pour s'en expliquer).
- 115 C'est la *Vita nuova* qui est décrite comme *fervida e passionata* in Cv, I, i, 15, mais les mêmes adjectifs s'appliquent parfaitement aux poèmes qui lui sont contemporains.
- 116 *Io son venuto al punto de la rota*, rime C.
- 117 G. SAVARESE, *Una proposta per Forese. Dante e il "memorar presente"* in ID., *Una proposta per Forese e altri studi su Dante*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 27-50.
- 118 « E simile intenzione so ch'ebbe questo mio primo amico, a cui io ciò scrivo, cioè ch'io li scrivessi solamente volgare», VN, XXX.
- 119 Cf. G. TANTURLI, *Cavalcanti contro Dante*, in F. GAVAZZENI, G. GORNI cur., *La tradizione del testo. Studi di letteratura italiana offerti a Domenico De Robertis*, Milano- Napoli, Ricciardi, 1994, p. 3-13.
- 120 Cf. E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 101.
- 121 Le texte le plus célèbre est *Monarchia*, III, XV, 7, mais l'idée s'exprime déjà, entre autres, in *Convivio*, II, IV, 10.
- 122 R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, p. 144-148.
- 123 B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia (Sei saggi danteschi)*, rist. Roma, 1992.
- 124 Cfr. D. S. MILO et A. BOUREAU dir., *Alter Histoire : Essais d'histoire expérimentale*, Paris, 1991.
- 125 Voir en ce sens, A. MAIERÛ, *Dante al crocevia ?*, "Studi Medievali" 24 (1983), pp. 735-748, qui montre que les idées linguistiques de Dante ne supposent pas la connaissance de la grammaire spéculative de Boèce de Dacie, en réponse aux hypothèses de M. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, 1981.
- 126 M. CORTI, *La felicità mentale*.
- 127 Voir Cv, IV, I, 7 : «... l'umana bontade, in quanto in noi è da la natura seminatata, e che "nobilitade" chiamare si dee».
- 128 Par exemple, la q. 11 : *utrum anima in purgatorio cognoscat animam venientem fuisse in femina vel in viro*. La q. 43, *utrum mare propter habundantiam aquarum vel siccitatem unquam redundet vel decrescat* concerne un problème auquel Dante s'est intéressé bien plus tard, dans sa *Quaestio de terra et aqua*.
- 129 *Rime*, LXXXIII. Pour dater ce poème, on peut noter que la métrique répond à celle de la chanson *Donna me prega* de Guido Cavalcanti. Une datation dans l'année 1295 ne serait pas impossible.
- 130 Le risque de verser dans une surinterprétation incontrôlée est trop grand pour que l'on propose ici un déchiffrement du sens allégorique. La seule certitude à ce propos est que la chanson a été composée au cours de la troisième phase de la bataille, à un moment où l'attrait de la *donna gentile* n'était pas au plus haut.

- 131 Dans le sonnet *Una figura della Donna mia*, vv. 13-14 : *ma dicono ch'è idolatra i Fra' Minori / per invidia che non è lor vicina*.
- 132 Grat., D. 37, c. 8 (Freiberg, I, 137-138), ex Bedam, *In Samuelem Prophetam allegorica expositio*, II, 9, PL XCI, 589.
- 133 Rectius, Grat. D. 37, c. 12 (Fr. I, 139) = Sinodo Eugenii Papae, anno 826.
- 134 *De quantitate animae*, 15, 25 (PL, col. 1049, lin. 37).
- 135 Grat. D. 37, c. 9 (Fr. I, 138) = *Super Lucam*, proemium.
- 136 Augustinus, *De doctrina christiana*, 2, 10 (PL XXXIV, 42).
- 137 *De vera religione*, cap. 2, lin. 1 ou 23.
- 138 *De vera religione*, cap. 3, lin. 75.
- 139 Cfr. *De Genesi ad litteram*, lib. 1, 20, p. 30, lin. 9.
- 140 *Dies 6*, cap. 2, pag. 208, lin. 4
- 141 Grat. D. 37, c. 7 (Fr. I, 137), ex Hieronymum, *Epistola XXII, Ad Eustochium*, PL XXII, 416, CSEL, LIV, 189.
- 142 *De doctrina christiana*, 2, 139.