

Body and Spirit in the Middle Ages

Body and Spirit in the Middle Ages

Literature, Philosophy, Medicine

Edited by
Gaia Gubbini

DE GRUYTER

This book is published in cooperation with the project DramaNet, funded by the European Research Council.



European Research Council
Established by the European Commission

The publication of this book was financially supported by the Alexander von Humboldt Foundation (Germany).



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

ISBN 978-3-11-061591-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-061593-7

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-061598-2

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110615937>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2020931547

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2020 Gaia Gubbini, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

The book is published with open access at www.degruyter.com.

Cover image: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz,
Ms. germ. fol. 282, f. 13r; Design: Melanie Wiener, grafikbuero.berlin
Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Contents

Gaia Gubbini

Introduction — 1

Danielle Jacquart

La notion philosophico-médicale de *spiritus* dans l'Avicenne latin — 13

Sarah Kay

Skin, the inner senses, and the readers' inner life in the *Aviarius* of Hugh of Fouilloy and related texts — 35

Éric Palazzo

Les cinq sens, le corps et l'esprit — 59

Stephen G. Nichols

Language, Soul, & Body (Parts) — 79

Gaia Gubbini

Corps et esprit — 89

Joachim Küpper

The Medical, the Philosophical, and the Theological Discourses on the Senses — 111

Franco Suitner

La poésie mystique — 125

Irene Caiazzo

Animae sequuntur corpora — 139

Aurélien Robert

Amour, imagination et poésie dans l'œuvre médicale de Gentile da Foligno — 165

Andreas Kablitz

Petrarch and the Senses — 209

Massimo Ciavolella

Melancholy and Creativity in Petrarch — 229

R. Howard Bloch

Bodies without Minds, Minds without Bodies — 241

Nicolas Weill-Parot

Le « contact virtuel » entre un esprit et un corps et l'action à distance — 255

Carla Casagrande

Retorica delle passioni — 271

Gaia Gubbini

Introduction

‘Body and spirit in the Middle Ages’¹: why wonder about this subject today? For two reasons, I would say. Two (apparently) antithetical reasons – or, rather, complementary ones.

The first reason arises from a contemporary perspective: it is a theme deeply rooted in the condition of being human, and today – maybe more than ever – the importance of the ‘psychosomatic’ dimension seems evident to medicine, to psychoanalysis and, more broadly, to contemporary culture. The Middle Ages, in their complexity and richness, can thus provide us (paradoxically enough) with ‘new’ perspectives – even on some of the questions at the centre of contemporary debates. Moreover, the problem being, as mentioned, deeply rooted in the human condition, it is a theme that is at the very heart of *studia humanitatis* and that, especially in the present-day context of continuous, short-sighted questioning of the legitimacy and usefulness of the study of the humanities, can constitute by itself a good answer: in a nutshell, what are the *studia humanitatis* if not a better understanding of the historical ‘strata’ and the cultural dynamics that have characterised humankind and its representation of itself and of its world over the course of time? The ‘body and spirit’ question is a crucial element of such a puzzle.

Which brings us to the second reason, which could be characterised as ‘nostalgic’: the Middle Ages and their world – where the encounter/clash between body and spirit played a central role – are forever lost, despite all our efforts. Each passage from one text to another, each historical upheaval, brings changes over the centuries, which can make researchers aware of the distance that separates them from the object of analysis. Trying to patiently ‘reconstruct’ – although always in a highly hypothetical way – the tesserae of the mosaic can give us a much more well-defined picture. And every tessera counts.

‘Body and spirit in the Middle Ages: literature, philosophy, medicine’: why is this complex best explored with an interdisciplinary approach? The reason for this is that the theme itself renders it necessary, due to the richness of perspectives

¹ In the complex question of the possible distinction and/or overlap between the terms ‘spirit’ and ‘soul’, I have chosen for the title the word ‘spirit’ because it is closer to the Latin term *spiritus* – and, therefore, also allows for the inclusion of all the references to the different spirits of the pneumatic doctrine.

that we find in medieval texts and works of art on this topic, from the body as a prison of the soul, according to some Church Fathers, to the texts that stage, in Latin and in the vernacular languages, debates between the body and the soul. From the senses designed as ‘windows of vices’ – in the tradition of Saint Jerome and others – to the glorification of the five senses in the liturgy and in the doctrine of the spiritual senses. From the close connection between the body, the senses, the faculty of imagination, the role of memory and of emotions, theorised by medieval philosophy and medicine, to the central role of the imagined and fantasised feminine body in the courtly lyric poetry of medieval Europe. From the body of Christ and of the saints affected by the ‘folly for Christ’ (*stultitia Christi*), to the psychosomatic sufferings of profane lovesickness, melancholy and folly that affect the characters of medieval romance. There are, therefore, a multitude of facets that cannot easily be separated from one another without the risk of losing the ‘depth’ of perspective.

At the base of this volume lies the conviction – developed in several years of investigations on medieval Romance literatures – that it is fundamental for the future of medieval studies to relate the literary masterpieces examined with the episteme, that is, the medical texts and also the philosophical texts that convey and summarise the knowledge of the time. It is, of course, rather difficult to identify direct sources, since it is almost impossible to know with certainty if an author has or has not read a given treatise or *summa*. But these investigations allow us to reconstruct, through well-founded hypotheses, the ‘imagery’ behind literary metaphors: an imagery that is, very probably, fed not only by literary references, but by the entire knowledge of the time – since medieval cultural discourses had much more permeable borders compared to the boundaries of disciplines nowadays, and they were in many cases not produced by specialists in the modern sense of the term, but, rather, by people one may characterise as cross-skilled intellectuals². A strict disciplinary compartmentalisation in the study of the Middle Ages would, therefore, distance us even more from understanding the cultural discourse of that time³.

2 I return here to some concepts I have already anticipated in G. Gubbini, “Immaginazione e malinconia, occhi ‘pieni di spiriti’ e cuori sanguinanti: alcune tracce nella lirica italiana delle origini”, in F. Suitner (ed.), *La poesia in Italia prima di Dante*, Ravenna, 2017, 29–39, in part. 32.

3 Proof of such a complex and ‘interdisciplinary’ medieval cultural discourse can, for example, be detected in the condemnation pronounced by the bishop of Paris, Étienne Tempier, in 1277 which censured, at the same time, some of the most important and advanced philosophical currents of the time and a love treatise – imbued with courtly culture and fundamental for the developing of medieval Romance literatures – the *De amore* of Andrew the Chaplain. On the 1277 condemnation, see H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, London-Cambridge MA 1991; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991; F. X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et*

Grasping the complex and stratified nature of medieval cultural discourse is not an easy task, but the path for such an approach has been, in part, already shown by some crucial works that medieval studies have produced so far⁴. This volume contains the papers presented during an interdisciplinary and international conference that took place at Freie Universität Berlin in November 2014: truly interdisciplinary, thanks to the participation of major specialists of medieval literature, medicine, and philosophy; and truly international, as the speakers came from four major traditions of medieval studies – from Germany, the United States, France and Italy.

A few words on the occasion of the conference are called for. It was planned in the context of my fellowship, generously financed by the Alexander von Humboldt Foundation at Freie Universität Berlin, for my project (closely connected to the theme of the conference) ‘Breaths, Sighs and Spirits in Medieval Romance Literature’. I would like to express my profound gratitude to the Alexander von Humboldt Foundation for the generosity of their support, for their cultural involvement in the promotion of humanities and their meritocratic approach toward international scholars. I would like here to thank Joachim Küpper, who was my host at the Freie Universität: when I met him, I was ‘exiled’ from my country, I was completely new to the German university system and he has always stimulated and supported me with excellent scholarly conversations and extremely insightful advice.

The following paragraphs will give a brief overview of the content of the different contributions – following not the order of their presence in this book, but some fundamental themes that connect the different essays of the volume.

condamnations au XIII^e siècle, Paris 1995; L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e–XIV^e siècles)*, Paris, 1999; C. König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris 2005; S. Piron, “Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 Mars 1277”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78 (2011), 383–415.

⁴ This introduction *does not* aim to be a review of the works produced in medieval studies with such an interdisciplinary approach, nor of the scientific production on the ‘body and spirit’ theme (and on the closely connected motifs). I will therefore quote some titles here that have been particularly ‘inspiring’ for this book: the volumes of T. Gregory et alii (eds.), *Lessico intellettuale europeo*; the volumes of A. Paravicini-Bagliani et alii (eds.), *Micrologus*; C. Casagrande, S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence 1999; S. G. Nichols, A. Kablitz, A. Calhoun (eds.), *Rethinking Medieval Senses: Heritage/Fascinations/Frames*, Baltimore 2008; R. H. Bloch, A. Calhoun, J. Cerquiglini–Toulet, J. Küpper and J. Patterson (eds.), *Rethinking the New Medievalism*, Baltimore 2014; E. Palazzo (ed.), *Les cinq sens au Moyen Âge*, Paris 2016; D. Boquet, P. Nagy (eds.), *La chair des émotions. Pratiques et représentations corporelles de l'affectivité au Moyen Âge, Médiévales* 61 (2011); D. Boquet, P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015.

The first article of the book is a contribution by Danielle Jacquart (École Pratique des Hautes Études, Paris), entitled *La notion philosophico-médicale de spiritus dans l'Avicenne latin*. This essay analyses the meaning, the role and the nuances that the term and the concept of *spiritus* have in the different Latin 'translations' of the works of Avicenna. In fact, Avicenna repeatedly refers to 'spirit' – but, as the essay highlights, without clearly stating its origin and nature. In order to try to better understand this concept in Avicenna's thought, the essay follows the different instances of this term in different works, and in particular in the following texts: *De anima*, *Canon*, *De viribus cordis* and *De animalibus*. The *spiritus* in the works of Avicenna is quite omnipresent, as highlighted by the author of the essay, but its role is 'multifaceted' so to speak – precisely because this subtle substance is not immaterial but, at the same time, it is distinguished from the merely 'bodily' elements. *Spiritus* is, in fact, the special link between body and spirit, and it is also connected, in Avicenna, with celestial bodies and with the male semen. The result of the analysis shows the complexity and variety of ideas that the Middle Ages linked to the concept of *spiritus*: in particular, the essay shows that the term acquires different but complementary meanings in different works of Avicenna, according to the different perspectives adopted by the author when writing medical or more philosophically oriented texts.

The stratified richness of the conceptual 'hub' constituted by *spiritus* is present and analysed also in the contribution *Corps et esprit: les olhs espiritaus de Bernard de Ventadour et la maladie de Tristan* by the editor of this volume (Gaia Gubbini, Ludwig Maximilians-Universität München). This essay is divided into two sections – closely linked to one another precisely by the role played by the stratified and multiple medieval concept of 'spirit', and by its complex relationship with the body. The first part is dedicated to the analysis of the expression in langue d'oc *olhs espiritaus* contained in a very important song of the troubadour Bernart de Ventadorn, *Chantars no pot gaire valer*. In this first section of the article, the expression 'eyes full of spirit' is connected to both Patristic and medical texts. The second section is devoted to the Anglo-Norman texts in verses on Tristan and Iseut: the *Tristan et Yseut* of Bérout, the one of Thomas d'Angleterre, and two different (but very similar) anonymous texts known as the *Folies Tristan* (the *Folie de Berne* and the *Folie d'Oxford*). The relationship between fictitious and real maladies of the character of Tristan is investigated, connecting the 'symptoms' to the medical discourse of the time. In both of its sections, this essay shows how the entangled relationship between body and spirit plays a key role in some of the literary masterpieces of medieval France and Anglo-Norman England, and that the dominant note of such an interconnection seems to be the 'psychosomatic' dimension.

A crucial element of this connection between body and spirit is to be found in the five senses, analysed in the essay *Les cinq sens, le corps et l'esprit* by Éric

Palazzo (Université de Poitiers-CESCM, IUF). The symbolic meaning of the five senses in the authors of late Antiquity and of the Middle Ages is rooted in the ‘unity’ of body and spirit. This unity, the essay explains, is, in turn, at the basis of the twofold medieval doctrine of the bodily and spiritual senses. The essay continues and explains the development of this doctrine – and its influence on the liturgy – through the centuries, highlighting the milestones of this history. After a period dominated by the demonisation of the sinful dimension of the bodily five senses – strongly present, for example, in Saint Jerome – a fundamental turning point on this theme is to be found in Saint Augustine’s thought, which deepened the doctrine of the spiritual senses as well as shaped and developed the concepts of inner sense and of synaesthesia. The further development of the conceptualisation of the five senses shows, for example in the case of Saint Bernard, how the five senses play the role of ‘mediator’ between God and humankind. Thus, the essay sheds light on the twofold role played by the five senses in the history of Christian thinking, namely that humankind can either reach God thanks to the help of the spiritual senses, or definitively lose itself in the sinful and fleeting pleasures of the five bodily senses.

Skin, senses and emotions: these themes – intimately connected to the ‘body and spirit’ conceptual knot investigated in this volume – are addressed in the contribution *Skin, the inner senses, and the readers’ inner life in the Aviarium of Hugh of Fouillooy and related texts* of Sarah Kay (New York University). In this essay, the author argues that Hugh of Fouillooy’s *Aviarium* – and the literary bestiary tradition related to this text – builds a close connection between the bodily substance of the manuscript (the skin) and the emotional dimension of the spiritual self of the reader. Hugh uses sensorial imagery with high awareness – as the author demonstrates – emphasising the relationship between external and inner senses, in order to overcome the clear-cut separation ‘flesh vs. spirit’ that was at the basis of earlier bestiary production. The central role of imagination and of the senses is highlighted in the prologue of the *Aviarium*. The essay argues that the *Aviarium* exploits the similarity between the hide used for the manuscript and the skin of the human being in order to convey a ‘mothering’ and parental theme and, through all this process, the ‘awakening’ of the imagination and of the inner life of the reader. Seeing and touching the parchment changes the practice of reading entirely, which becomes for the medieval reader a ‘second skin’, as the essay defines it. Through such an experience, the reader can shift from visual image to the touch of the parchment and, via the external senses, advance to the internal senses and to the inner self.

At the centre of the essay *The Medical, the Philosophical, and the Theological Discourses on the Senses: Congruences and Divergences* by Joachim Küpper (Freie Universität Berlin) stand the different conceptions about human perception at

play in the Middle Ages. The paper argues that during the medieval period different discourses divulge different ideas about the senses. In particular, the medical, philosophical, and theological discourses diverge with regard to a specific point – the post-sensory faculties of the mind that govern the inner senses. If the different faculties (*virtutes*) are common to human beings and beasts, what is the difference between them? Where the medical discourse conceives such a difference as a gradual and not a fundamental one, philosophy and theology cannot agree on this point – since the question involves a fundamental issue: free will and moral responsibility. The essay shows that such divergent anthropologies on the human perception co-existed within medieval discourse, and even in the textual production of specific individuals, depending on the field to which their various texts pertain. As a proof of this medieval ‘pluralism’ an emblematic passage from Petrus Hispanus’ *Quaestiones de animalibus* is analysed, where the author – a professor of medicine, later elected pope with the name of John XXI – describes sexual intercourse and the female intimate parts following two different functions, pleasure and procreation. These two functions are in this passage regarded as independent from one another and, surprisingly enough for a Christian point of view, they are not ‘hierarchised’. The essay shows how Petrus Hispanus as a medical author admits certain concepts to his scientific writings that as a theologian and as a pope he would (later) condemn.

The senses, their presence, their relationship to reason and the moral discourse of Petrarch’s *Canzoniere* are at the centre of the essay *Petrarch and the Senses. Petrarch’s Anthropology of Love and the Scholastic Transformation of Christian Ethics* of Andreas Kablitz (Universität zu Köln). Through a close reading of Sonnet No. 6, *Sì traviato è ’l folle mi’ desio*, Kablitz detects quotations and reuses of Thomas Aquinas’ texts – a device that recurs in other poems by the author. The essay highlights how, though apparently the reuse of passages of Scholastic origin in the context of love poetry seems to operate an ‘inversion’ of Thomistic moral discourse, in fact Petrarch mirrors in his poetry the contradictions and the inconsistencies already existent in Scholastic ethics. In particular, at centre stage is the complicated, tortured relationship between reason and the senses. After original sin, the essay shows, and therefore after the loss of the *iustitia originalis* – a gift from God to humankind, to allow humans to control desire and the sensual drives and to direct themselves instead towards God – reason cannot be conceived as completely independent from sensorial and sensual involvements. As the effect of original sin, reason is inevitably bound to the senses: therefore, marginalised, reason cannot guarantee a safeguard for humankind against sin. The result of the battle among reason, senses and will thus remain uncertain – and Petrarch has imbued his texts with this suspended contradiction.

The essay *Language, Soul, & Body (Parts)* by Stephen G. Nichols (Johns Hopkins University) is focused on the relationship between the sexually-gendered body and the complex dynamics of mind, soul and body. The author highlights the paradoxical pattern of the coexistence of two contradictory elements: on the one hand, the rich series of names devoted to the erogenous zones and, on the other, the cultural norm and prohibition according to which the parts of shame should have no name. The essay analyses the obsession that Antiquity and the Middle Ages had with these human organs, an obsession that, far from being dispelled by the oft-repeated prohibition of naming the sexually-gendered body, is rooted in the highly problematic relationship present in every human being between *mens* (mind), *ratio* (reason), *anima* (soul) and *animus* (will) – as a passage of Isidore examined in the essay clearly states. Such a polarised and coexistent contradiction is strongly present also in Troubadour poetry, as the essay shows: in this literary tradition we find a ‘spiritualised’ version of the *fin’amors*, but also the exuberant exaltation of sexuality – accompanied by a very physical description of male intimate parts. The ‘boomerang effect’ – as the author defines it – of the haunting presence of what should be kept silent and unnamed is particularly strong in a key figure of Western philosophy, Peter Abelard, and, especially, in the dense passage of the *Historia calamitatum* – a fundamental text to understand medieval France – where he narrates his castration full of anguish.

The exaltation of bodily and, in particular, sensual pleasures is a dominant note in the texts analysed in the essay *Bodies without Minds, Minds without Bodies. Tales of the Night in the Fabliaux and Boccaccio* by R. Howard Bloch (Yale University). The contribution analyses a special sub-genre present in ancient French fabliaux and in the *Decameron* of Boccaccio, ‘the tale of a single night’, that is to say tales that develop within the time frames from dusk to dawn. These texts convey a special relationship with time, sexuality and love. If, in the fabliaux analysed, the bodily pleasures are not connected to previous sentimental connections between the characters and are therefore the simple expression of sexual drives, in one of Boccaccio’s tales examined, *novella* IX, 6, the sexual intercourse of Pinuccio and Niccolosa is almost ‘prepared’ in the diegesis by a mutual, shared desire. In fact the two characters of Pinuccio and Niccolosa, as the essay explains, fall in love with each other long before the night of love – their romance, in contrast to the cases of sexual intercourse present in the fabliaux, preexists their first night and it lasts after it: they will continue their relationship with many nights after the first one. Therefore, compared to the fabliaux, in Boccaccio’s *novella* there appears a different concept of time and love, according to which the body and its sensual pleasures involve mind, will and desire – where sex meets romance, as it were.

The body and spirit meet and intertwine in the ‘psychosomatic’ medieval malady *par excellence*: the malady of love, which is at the centre of the essay *Amour, imagination et poésie dans l'œuvre médicale de Gentile da Foligno* of Aurélien Robert (CNRS, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance). This contribution focuses on the commentary of the 14th-century Italian physician Gentile da Foligno on the *Canon* of Avicenna, and in particular on the section devoted to the analysis of love's passion. The questions that Gentile da Foligno places at the centre of his commentary – on the origin of the passion of love, on the influence of the imagination on the body, on the power of words in the physical expression of passion – are conceived by the physician as an ‘organic’ system: such a perspective, tackling all these questions simultaneously constitutes a novelty in the panorama of the treatises of the time. Medieval physicians generally stressed the strong role of imagination in the development of amorous passion: however, they also underlined bodily dysfunctions as preconditions linked to the origin of such a malady. The essay highlights that, compared to this tradition, Gentile da Foligno instead accentuates the importance of dysfunctions of the mind as the key element for love malady to develop. Moreover, in Gentile da Foligno's commentary we find a crucial element for the relationship between literature and medicine in 14th-century Italy: an enhancement of the central function of poetry and of its connection with the malady of love. The essay demonstrates how, in Gentile da Foligno's analysis of love malady, the description of the characteristics of the love-sick come very close to those of the (love-)poet.

The essay *Melancholy and Creativity in Petrarch* by Massimo Ciavolella (University of California Los Angeles) is dedicated to the close relationship between the intellectual dimension of creativity and the key humoral imbalance and (consequent) malady of melancholy in the *Rerum Vulgarium Fragmenta* and in the *Secretum* of Petrarch. The author examines the psycho-physiological dynamics that influence the relationship between melancholy and poetic creativity in Petrarch. In these dynamics the role played by imagination and the function of *phantasmata* in engendering melancholy is of crucial importance: in fact, the essay explains, the heat caused by desire and by the multiplications of spirits ‘alters’ the receptacle of the brain containing the power of estimation. Such an overheating of this specific receptacle is at the origin of the power and the endurance of the images – the *phantasmata*, causing, amongst other symptoms, dryness of the brain and the consequent increase of the melancholic humour. The alteration of the power of estimation creates the crucial problem that traverses the works of Petrarch as a *fil rouge*: the ‘confusion’ and conflation of physical desire and the moral good, as the essay highlights. In Petrarch the invincible power of the *phantasmata* finds its perfect representation in the obsessive presence of Laura's image – the phantasm that overwhelms the faculty of estimation

of the lyric ‘I’ and takes the place of the good. An illusory object of desire, Laura becomes in fact a *fictio* fixed in the imagination, engendering the melancholic passion that permeates the *Rerum Vulgarium Fragmenta* and that is acknowledged as the obstacle to salvation in the *Secretum*.

At the centre of the essay *Animae sequuntur corpora. Le philosophe, les astres et la physiognomonie au XIII^e siècle* by Irene Caiazzo (CNRS, PSL, Laboratoire d’Études sur les Monothéismes) is the bodily and moral portrait of the intellectual contained in 13th-century texts on physiognomy. Physiognomy, ‘reborn’ in the West in the 12th century, fully develops in the 13th century and tries to understand the disposition of a person based on their appearance; it establishes, during the Middle Ages, a close connection between medicine, psychology, philosophy and astrology. The essay analyses in particular one of the first commentaries to the pseudo-Aristotelian *Physiognomy*, the commentary of William of Aragon. One of the main concerns of this commentary is to establish what kind of relationship exists between body and soul: the commentary highlights the interdependence of body and soul – a basic concept for the science of physiognomy – but, at the same time, it stresses the supremacy of the soul over the body. William of Aragon’s text argues that, through the study of physiognomy, it is possible to detect a human being’s natural attitude towards science: the commentary emphasises that it is only the attitude towards science that is possible to recognise – and not an intellectual ‘in act’. The essay shows that the commentary of William of Aragon founds the ‘scientific’ basis of physiognomy in astrology through the implementation of a cosmology. This strong role of astrology in the physical and intellectual formation of human beings – and therefore in the analysis of physiognomy – is a medieval innovation.

The relationships between body and spiritual substances and between celestial and terrestrial bodies are fundamental in order to understand the dynamics of the notion of ‘virtual contact’: this is the topic at the core of the essay *Le « contact virtuel » entre un esprit et un corps et l’action à distance* of Nicolas Weill-Parot (École Pratique des Hautes Études, EPHE PSL). The notion of *contactus virtualis* has a double dimension: the action of a spirit on a body and the action of a body on a spiritual substance. The essay stresses the importance of Thomas Aquinas’ distinction – present in his *Commentary of Sentences* (I, d. 37, q.3, art. 1, co.) – of two sorts of touch, the proper one, where the extremities touch each other, and the ‘metaphorical’ touch, that takes place only with an action at a distance (and this is specific to angels). But how could such a concept of the action of a spiritual entity on a body be conceived and formulated in the context of an Aristotelian philosophy which implied a ‘contact’ between the agent and the patient? As the contribution shows, different thinkers, in different contexts and dealing with different subjects, gave different answers to this question. Thomas Aquinas

uses this concept of *contactus virtualis* several times in order to explain the action of a spiritual substance – such as a demon, an angel or God – on a body. But the contribution also stresses that several 13th-century authors conceive ‘action at a distance’ the other way round: that is to say, the action that a body can exert on a spiritual substance, and, in particular, on one of the soul’s faculties. The contribution highlights, moreover, that a special form of *contactus virtualis* is to be detected in the contact between celestial bodies and, distant from them, terrestrial ones.

The simultaneous presence of the bodily dimension and of the spiritual one is a key element of religious literature and mysticism, as shown in this volume by two essays. The first essay dealing with religious production is the one by Franco Suitner (Università di Roma Tre), entitled *La poésie mystique: Iacopone da Todi et les contradictions de l'âme*. The idea of the body present in the poetry of Iacopone da Todi – the most important Franciscan poet of medieval Italian literature – is complex and stratified. As the contribution highlights, Saint Francis, *alter Christus*, has modelled his religious trajectory on that of Christ. Franciscan mysticism is therefore Christocentric, as the body of Christ – simultaneously ‘vessel’ of all worldly pains and triumphantly resurrected – plays a crucial role in it. In the poetry of Iacopone da Todi there is a double evaluation of the bodily dimension: in fact on one hand, the body is an obstacle for the elevation of the soul, but on the other it is important to keep it in good health, the body being the ‘medium’ of our penitence before God. The spiritual dimension – the other ‘pole’ of the complex couple at the basis of the present book – is also perceptible in a contradictory, yet intense way in the religious production of Iacopone da Todi, and seems to mirror the contradictions of the body just evoked. In fact, where some texts refer to the soul in a ‘plain’ way, according to which the spiritual dimension represents simply the ‘good’ side of humankind, in some other *laude* we find more ambiguous passages that insist on the soul’s freedom and seem – as the contribution highlights – to echo certain theories linked to the coeval Heresy of the Free Spirit.

The last contribution that ends the volume, the essay *Retorica delle passioni. La preghiera tra anima e corpo* of Carla Casagrande (Università degli studi di Pavia) is dedicated to the entanglement of body and spirit and to its role in the prayer of the mystic author Jean Gerson. The article insists on a crucial element, intimately connected to the ‘body and spirit’ enquiry at the basis of this volume: the importance of emotions in the Middle Ages. Jean Gerson in fact, at the end of Middle Ages, builds in his works what the author of the essay defines as a ‘rhetoric of the affective communication with God’ – therefore: a communication entirely grounded on emotions. Starting and ending with Jean Gerson, the essay analyses the idea, broadly shared during the Middle Ages, that emotions play a

fundamental role in prayer – investigating, moreover, which kinds of emotions are present, and in which order, in prayer, according to authors like Augustine, Hugh of Saint Victor, William of Auvergne and, of course, Jean Gerson. The investigation on the emotions in prayer also involves the participation of the body in this process. However, as the essay highlights, the presence of the body is not to be detected in the emotions in prayer themselves, which, directed to God, have to be purified and detached from earthly involvements. The body is present in the prayer through the voice, the gesture: it helps the person praying to move himself – and, therefore, to make the prayer more intense, and deeper.

As I have tried to sketch out here, the ‘body and spirit’ topic has been tackled in this volume with a richness and a broadness of perspectives that would not have been possible without an interdisciplinary approach – combining literature, philosophy and medicine. The present book, dealing with a crucial question such as this, of prime importance throughout the Middle Ages, moreover explores further fundamental themes intimately related to the ‘body and spirit’ question – such as lovesickness, the five senses, the role of memory, passions and emotions – so as to shed new light on the complex nature of the medieval Self.

Gaia Gubbini

Munich, January 2020

Danielle Jacquart

La notion philosophico-médicale de *spiritus* dans l'Avicenne latin

Héritier du *pneuma* antique, prédécesseur de la notion d'« esprits animaux » d'un René Descartes, le *spiritus* des médecins a une histoire médiévale riche et complexe. Installé durablement dans la physiologie dès la fin du XI^e siècle, grâce aux traductions de Constantin l'Africain et au *De natura hominis* de Némésius d'Emèse traduit par Alphano de Salerne, puis par Burgundio de Pise, il se subdivise en deux ou trois sortes, a une origine que d'aucuns placent dans le foie, d'autres dans le cœur, tous s'accordant pour en faire le véhicule, à travers veines, artères et nerfs, de forces ou facultés immatérielles, les *virtutes*, qui animent le corps et assurent les activités végétatives, vitales, sensibles, et, pour certains auteurs, même rationnelles¹. Source fondamentale en matière de philosophie et de médecine, Avicenne évoque à de multiples reprises cet « esprit », sans en donner nulle part une présentation exhaustive, ni en préciser clairement l'origine et la nature. Pour tenter de situer la place de ce concept dans sa pensée, il est donc nécessaire d'en suivre les différentes apparitions dans diverses œuvres, tant philosophiques que médicales.

Rappelons que, selon Avicenne, l'étude de l'âme doit précéder celle du corps, car la première aide à comprendre les dispositions corporelles, alors que la seconde est d'une moindre utilité dans les investigations sur l'âme, même si l'une et l'autre science se confortent mutuellement². La psychologie mise en œuvre

1 G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945 ; J.J. Bono, « Medical Spirits and the Medieval Language of Life », *Traditio* 40 (1984), 91–130 ; M. Fattori et M. Bianchi (éds.), *Spiritus. IV colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, Rome 1984 ; C. Burnett, « The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African », dans C. Burnett et D. Jacquart (éds.), *Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī, the Pantegni and related texts*, Leyde-New York-Cologne 1994, 99–120 ; D. Jacquart, « La reconstruction médicale de la nature de l'homme aux XI^e et XII^e siècles », *Revue de Synthèse* 134 (2013), 445–472.

2 *Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus, I-II-III*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain-Leyde 1972, 12–13 : « Ergo praeponere doctrinam scientiae de anima et postponens doctrinam de scientia corporis est via liberior et notior ad sciendum quam praeponere doctrinam de corpore et postponere doctrinam sciendi animam. Scientia enim de anima maius adminiculum est ad cognoscendas dispositiones corporales quam adminiculum corporis ad cognoscendum dispositiones animales, quamvis unumquodque

Danielle Jacquart, École Pratique des Hautes Études

dans le *De anima* conçoit l'union de l'âme et du corps comme une relation dans laquelle le corps est un instrument qu'utilise l'âme pour atteindre sa propre perfection. Si l'âme gouverne le corps, elle le fait en tant que principe séparé, et elle ne se sert de lui que dans le cadre de ses puissances végétatives et sensitives, pour l'action desquelles elle a besoin d'instruments corporels. Une autre restriction d'importance est apportée : l'exercice des actions sensitives, qui inclut notamment imagination et mémoire, n'est qu'une préparation pour que se déploie l'activité la plus haute de l'âme, l'intellection, qui, elle, ne se sert d'aucun instrument corporel. L'âme a ainsi deux faces, l'une tournée vers le bas, c'est-à-dire le corps, l'autre, vers le haut, c'est-à-dire vers les principes les plus élevés, extérieurs à elle, dont elle reçoit les formes intelligibles³. Avicenne propose dans le *De anima* une hiérarchie, depuis la puissance contemplative, suivie d'une succession de puissances « servantes », jusqu'aux quatre qualités naturelles de chaud, de froid, de sec et d'humide. Au sommet de la hiérarchie, l'intellect « acquis » (*accommodatus, mustafād*) est apte à se joindre à l'intellect agent dont il reçoit les formes qui s'impriment en lui. Au bas de la hiérarchie des puissances rationnelles se trouve l'intellect « pratique » (*efficiens, 'amalī*) qui sert les puissances intellectives supérieures et régit le lien entre l'âme et le corps : c'est à ce niveau que l'âme se retourne vers le bas. L'intellect pratique est servi par des facultés, *virtutes*, dites vitales et sensitives qui regroupent, toujours dans un ordre hiérarchique impliquant une faculté « servie » et une faculté « servante », les sens internes, les cinq sens, ainsi que la faculté motrice. Ces facultés sont elles-mêmes « servies » par les facultés végétatives, de nutrition, de génération, de croissance, qui à leur tour ont pour « servantes » les quatre facultés dites « naturelles », digestive, rétentive, attractive et expulsive, qui exercent leurs actions grâce aux quatre qualités premières⁴. C'est dans le cadre de cette conception du lien entre le corps et l'âme

eorum adminiculum est ad alterum ». Partie du vaste corpus philosophique d'Avicenne ou *Šifā'*, le *De anima* a été traduit à Tolède par Dominicus Gundissalinus et « Avendeuth » vers le milieu du XII^e siècle.

3 M. Sebti, *Avicenne, l'âme humaine*, Paris 2000 ; D. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West : The formation of a Peripatetic philosophy of the soul 1160–1300*, Londres-Turin 2000. Voir aussi les introductions de Gérard Verbeke aux deux volumes de l'édition de Simone van Riet du *De anima*.

4 *De anima*, I, 5, 99–102 : « Considera ergo nunc et inspicere dispositiones istarum virtutum, qualiter aliae imperant aliis et qualiter aliae famulantur aliis. Et invenies intellectum accommodatum praeesse et omnia alia subesse illi qui est ultimus finis [...] intellectus autem efficiens est rector illius colligationis animae cum corpore ; intellectui autem efficienti deservit aestimatio [...]. Deinde hae dominantur aliis : virtuti autem imaginativae servit fantasia ; fantasia vero serviunt quinque sensus ; virtuti autem appetitivae serviunt concupiscibilis et irascibilis, sed concupiscibili et irascibili servit virtus movens quae est in lacertis. Et hic terminantur virtutes vitales vel

que s'insinue la notion d'un *spiritus* (*rūḥ*), à la fois omniprésente et difficilement saisissable⁵.

En parcourant le traité « De l'âme »

Inversant l'ordre hiérarchique qu'il a précédemment énoncé, Avicenne, dans le *De anima* ou *Sextus de naturalibus*, commence par évoquer les facultés végétaives. Il n'est nullement question d'un *spiritus* en ce contexte. La première occurrence de ce dernier intervient lorsque sont introduites les facultés dites « sensibles et de saisie », à savoir de perception suivant différents modes d'abstraction des formes de la matière qui les porte. Certaines formes, inséparables d'une matière, ne peuvent être saisies sans instrument corporel. D'aucuns pensent que c'est un *spiritus*, « un corps pénétrant de manière aiguë » dit le latin, « fin, délicat » dit l'arabe, auquel la sensation (ou l'âme) est « suspendue », qui va saisir les formes sensibles. Cette opinion est fautive, car dans ce cas, mêlé au milieu extérieur, ce *spiritus* aurait sa substance détruite dans sa complexion et sa composition. En outre, il est inconcevable qu'il soit doté d'un mouvement local, car s'il en était doté il pourrait se séparer de l'homme, puis le rejoindre, et ainsi il serait possible de vivre et de mourir à volonté en un seul moment. Enfin, il n'aurait pas besoin d'instruments corporels⁶. Même si Avi-

sensibles. Deinde virtutibus vitalibus serviunt vegetabiles [...] Deinde quattuor virtutes naturales serviunt istis : sed digestivae quae est una earum, serviunt retentiva ex una parte et attractiva ex alia parte ; expulsiva vero servit utrique istarum. Deinde quattuor qualitates serviunt his omnibus [...] Et hic est finis graduum virtutum ».

5 Le mot latin, comme le mot arabe, désigne à la fois le souffle et une entité spirituelle. Du fait des contours incertains du concept avicennien, le choix a été de garder la forme latine *spiritus*, plutôt que de traduire par « pneuma » ou « esprit ».

6 *De anima*, II, 2, 126–128 : « Postea autem declarabimus quod formae apprehensae quae non possunt separari a materia et a colligatione cum materia, impossibile est imprimi sine instrumento corporali [...] Fuerunt autem aliqui qui medium posuerunt disturbans [...] Fuerunt etiam alii qui putaverunt aliud, scilicet quod sentiens generaliter, aut anima, pendet ex spiritu, qui est corpus acute penetrans, cuius postea exponemus dispositionem, quia ipsum est instrumentum apprehendendi, et quia hoc solum potest extendi ad sensibilia et obviare illis et aequidistare ab illis et habere ad illa aliquem situm ex quo provenit apprehendere. Haec autem sententia etiam falsa est. Huius autem spiritus non retinetur essentia, nisi per haec munimenta quae illum circumvallant ; si autem admiscetur ei aliquid extrinsecus, complexionaliter aut secundum compositionem destruitur eius substantia. Deinde non habet motum locale ; quem si haberet, possibile esset ipsum separari ab homine et postea redire ad ipsum, et possibile esset hominem mori et vivere secundum suam voluntatem, uno tempore. Si autem spiritus esset huiusmodi, non indigeret instrumentis corporalibus ».

cenne renvoie l'exposé le concernant à plus tard, le lecteur a néanmoins appris que ce *spiritus* assure le maintien de la vie, et que tout en étant défini comme « un corps » il ne peut se passer lui-même d'instruments corporels. La description de la perception visuelle va faire appel à la notion de manière constante : depuis la saisie à la surface du cristallin du simulacre de l'objet vu jusqu'à son traitement par les facultés cérébrales que sont le sens commun, l'imaginative, puis l'estimative, il est question de « la partie » du *spiritus* portant d'abord la *virtus videndi*, puis successivement tel ou tel sens interne. Le nerf concave ou optique contient ainsi un corps subtil qui est le véhicule de la faculté visuelle, appelé *spiritus*, qui dans son mouvement parfois se cache, parfois apparaît. Lorsqu'un œil est fermé, il fuit naturellement l'inactivité (*otium*) et les ténèbres pour se porter vers l'autre œil⁷. Le trajet du simulacre, sa transformation d'image perçue en sensation avec tout le traitement psychologique que cela implique le font intervenir à chaque étape :

Le simulacre s'imprime en premier dans l'humeur cristalline, au sein de laquelle ne se fait pas véritablement la vision, sinon une chose serait vue double, car il y a un simulacre dans chacun des deux cristallins, comme il y a deux touchers lorsqu'on touche quelque chose des deux mains. Ce simulacre est transmis par les deux nerfs concaves qui se rejoignent en forme de croix [= le chiasma optique], deux nerfs dont nous préciserons la disposition lorsque nous traiterons de chirurgie. De même que la forme extérieure arrive en un cône, de telle sorte qu'elle projette sa pointe au-delà de la surface du cristallin, de même le simulacre qui est dans le cristallin, par l'intermédiaire du *spiritus* contenu dans les nerfs adjacents, se propage en cône et les deux cônes se heurtent et s'interpénètrent, d'où provient une forme semblable unique à l'intérieur de la partie du *spiritus* qui porte la faculté visuelle [...] ce *spiritus* transmetteur a la substance du voyant et il pénètre dans le *spiritus* qui est contenu dans le premier ventricule du cerveau, la forme vue est alors imprimée dans ce *spiritus* qui porte la faculté du sens commun, et le sens commun reçoit cette forme, ce qui parachève la vision [...] Ensuite cette faculté du sens commun transmet la forme à une autre partie du *spiritus* — contiguë à la partie du *spiritus* qui la transporte —, qui y imprime la forme et la dépose auprès de la faculté formatrice, ou imaginative, comme tu l'apprendras ci-dessous, laquelle faculté reçoit la forme et la conserve [...] Ensuite la forme qui est dans l'imagination pénètre dans le ventricule postérieur du cerveau [= de la mémoire], quand le veut la faculté estimative et qu'elle soulève le vermis [...] la forme est alors jointe au *spiritus* de la faculté estimative, par l'intermédiaire du *spiritus* qui porte la faculté imaginative, appelée chez l'homme cogitative, et la forme qui était dans l'imaginative est imprimée dans le *spiritus* de la faculté estimative [...] Mais une conservation en acte ne se fait dans la faculté estimative

⁷ *Ibid.*, III. 7, 257 : « Sed de verbo una pupilla impletur cum altera clauditur, quis negat quin in nervo concavi sit corpus subtile quod est vehiculum virtutis videntis, quod appellatur spiritus, qui movetur aliquando occultando se et subterfugiendo, aliquando apparendo et intuendo ? Qui, cum clausus fuerit alter colorum, fugit otium et tenebras naturaliter et vadit ad alium oculum, eo quod concavitas communis est eis, sicut noverunt auctores chirurgiae ».

que tant que le passage [du vermis] est ouvert, de telle sorte que les deux *spiritus* se heurtent et que les deux facultés se rencontrent⁸.

Dans cette description, l'expression récurrente « une partie du *spiritus* » laisse supposer qu'il s'agit toujours du même corps subtil, mais affecté de dispositions différentes suivant la faculté qu'il porte ; en outre, c'est en lui que s'impriment les formes, de manière plus ou moins stable suivant la faculté : dans le sens commun, Avicenne précise que la forme est retenue plus longtemps qu'une chose éclairée retient la lumière, mais moins longtemps qu'une gravure ne retient une forme dans la pierre⁹. L'ensemble de l'explication de la perception et de la sensation repose sur les mouvements de ce *spiritus*, dont il est précisé qu'il est d'une extrême subtilité et d'une rapide obéissance aux impulsions de la faculté qu'il porte. Toute faculté de perception est poussée naturellement vers son sensible, car elle y trouve « comme un plaisir » et elle entraîne avec elle son porteur¹⁰. Mais il arrive aussi que ce soit son porteur qui l'entraîne, ce qui rend compte de diverses anomalies, par exemple le vertige, qu'il soit consécutif à la vision d'une chose en mouvement circulaire, ou dû à une des causes physiologiques — dont il est traité dans « les livres de médecine » —, intervenue dans le ventricule antérieur du cerveau qui provoque le même type de mouvement du *spiritus* et, donc, du simulacre qui y est

8 *Ibid.*, III. 8, 268–271. Sur la connaissance sensible et la perception visuelle chez Avicenne, voir l'introduction de Gérard Verbeke, *ibid.*, 48*–90*. Sur les facultés cérébrales, voir aussi C. Di Martino, *Ratio Particularis, Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris 2008, 23–40 et P. Pormann, « Avicenna on medical practice, epistemology and the physiology of the inner senses », dans P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna : Critical Essays*, Cambridge 2013, 91–108.

9 *De anima*, III. 8, 279 : « Dicemus quoniam non longe est quod spiritus qui est communis sensus non solet tantum tenere formam propter oppositionem tantum, quamvis non retineat post oppositionem magno tempore. Unde non est sicut retentio luminis ab illuminato per lucem, quae destruitur subito, nec sicut retentio sculpturae in lapide, quae durat longo tempore, sed est inter utrumque ».

10 *De anima*, III. 8, 277 : « Debes autem scire quod praeter has causas est ibi alia causa materialis adiuuans illas, quae est haec scilicet quod substantia spiritus est substantia ultimae subtilitatis et velocis obœdientiae ad recipiendum motum, ita ut, cum contingerit in eo causa propter quam debeat mutari simulacrum de una parte ad aliam, sequatur moveri substantia spiritus aliquo motu in directum illius partis, quamvis sit parvissimus ille motus. Causa autem huius est quoniam unaquaeque virtutum apprehendentium impellitur naturaliter ad suum comprehensibile, ita ut quasi delectetur cum illo ; cum vero pellitur ad illud, inclinatur eius gerulus ad illud aut inclinatur cum gerulo suo ad illud ; et propter hoc spiritus visibilis totus impellitur ad lucem et retrahitur a tenebris naturaliter. Cum autem simulacrum inclinatur ad unam partem spiritus et non ad aliam, virtus quasi impellitur cum suo instrumento ad partem inclinationis simulacra : instrumentum etenim obœdit illi ad partem quam petit virtus, et propter hoc contingit in spiritu motio ad illam partem, subtilitate sui et sua velocitate ad recipiendum motum, tamquam sequatur motum simulacri ».

imprimé¹¹. Le sommeil et la veille le font encore intervenir directement. La veille est définie comme une disposition pendant laquelle l'âme commande aux sens et à la faculté du mouvement volontaire. Le sommeil est la privation de cette disposition, pendant laquelle l'âme se détourne de l'extérieur pour se tourner vers l'intérieur. Les causes en proviennent soit d'une lassitude ou d'un souci venant de l'extérieur, soit d'une désobéissance des instruments. Dans le cas d'une lassitude, « ce qui est appelé *spiritus*, dont il sera question plus loin », précise Avicenne, dissout et affaibli se réfugie vers l'intérieur et les facultés psychiques le suivent. Dans le cas d'une désobéissance des instruments corporels, c'est une obstruction survenue dans les nerfs qui empêche le *spiritus* de se mouvoir en raison de l'humidité accumulée¹². Omniprésent dans tout le *De anima*, ce véhicule si essentiel n'est directement évoqué qu'au dernier chapitre, dévolu aux instruments de l'âme.

En premier lieu nous dirons que le véhicule des facultés corporelles de l'âme est un corps subtil, spirituel, diffusé dans des creux, qui est le *spiritus*. En effet si les facultés de l'âme suspendues¹³ au corps se répandaient sans être transportées par un corps, l'obstruction des voies n'empêcherait pas les facultés motrices, sensibles et même d'imagination de se diffuser ; or elle l'empêche manifestement comme l'enseignent les expériences du naturaliste.

La relation qu'a ce corps avec la subtilité des humeurs et leur évaporation est comme la relation des parties anatomiques avec l'épaisseur de ces humeurs. Mais il a une complexion propre qui est changée autant que nécessaire suivant la diversité des facultés qu'il transporte : en effet la complexion par laquelle on

11 *Ibid.*, 272–276 : « Et deinde redibimus ad nostrum propositum dicentes quod causa videndi unum duo, quadruplex [...] Secunda autem causa est motus visibilis spiritus et eius commotio ad anteriora, dextrorsum et sinistrorsum [...] Causa autem tertia est ex concussione motus spiritus latentis, qui est ultra bifurcationem, ita quod habet duos motus ad duas partes contrarias [...] Similitudo autem huius motus est vertigo. Cum enim contingit aliqua causarum quae scriptae sunt in libris physicae, quae moveat spiritum qui est in anteriore ventriculo cerebri circulariter, et virtus visibilis reddiderit illic formam sensatam propter partem spiritus qui est receptibilis eius virtutis, non quiescet in loco suo, sed movebitur, et succedet alia pars quae recipit ipsam formam post receptionem illius, antequam deleatur de illa, et sic circulariter ; et ob hoc videntur visibilia circumferri et permutari apud videntem ». Sur le vertige dans le *Canon*, voir *infra*.

12 *Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus, IV-V*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain-Leyde 1968, IV, 2, 33 : « Qui vero [somnus] est ex lassitudine, est propter hoc quia id quod vocatur spiritus, de quo postea scies suo loco, dissolutus et debilitatus est, et refugit ad interiora et sequuntur eum virtutes animales [...] Sed qui est ex inobedientia instrumentorum, fit cum nervi imbibuntur et oppilantur ex vaporibus et cibis qui diffunduntur in eis ita ut digerantur, et spiritus refugit movere propter multam humiditatem ».

13 L'union de l'âme ou des facultés immatérielles qui en émanent avec une partie corporelle est toujours décrite à l'aide du verbe *pendere* en latin, *ta'allāqa* en arabe (« être suspendu, adhérer à »). Il faut alors imaginer une suspension semblable à celle d'un nuage dans le ciel.

désire n'est pas apte à sentir, non plus que la complexion adaptée au *spiritus* visuel ne l'est au *spiritus* moteur : s'il n'y avait qu'une seule complexion, il n'y aurait qu'une seule faculté dans le *spiritus* et une seule action serait exercée.

Mais si l'âme est une, il faut qu'il y ait un seul organe auquel elle soit principalement suspendue au corps et qu'à partir de lui elle régisse le corps et l'augmente, et cela se fait par l'intermédiaire de ce *spiritus*. L'action première que fait l'âme est cet organe à partir duquel les facultés sont diffusées dans les autres organes. Il est nécessaire que cet organe soit engendré avant tous les autres, et qu'il soit le lieu premier où soit engendré le *spiritus* : cet organe est le cœur, comme nous le montre l'expert en vraie chirurgie ; nous expliquerons cela plus clairement dans le *De animalibus*. Donc il faut que l'âme principalement soit suspendue au cœur : il est impossible qu'elle soit d'abord suspendue au cœur, puis au cerveau. C'est par cette suspension à l'organe premier qu'est fait le corps animé, et dans le second il n'y a d'opération que par l'intermédiaire du premier.

L'âme donne la vie à l'animal à partir du cœur, et les facultés des autres actions peuvent émaner du cœur vers les autres organes : l'émanation doit d'abord provenir de ce d'où elle est principalement suspendue. Mais dans le cerveau est parachevée la complexion du *spiritus* qui est apte à transporter les facultés sensitives et motrices vers les parties corporelles, afin de leur octroyer la capacité à exercer leurs actions. Il en est de même pour la disposition de la faculté nutritive, bien que le cœur soit le premier principe où celle-ci est principalement suspendue et duquel elle est diffusée vers les autres organes et que sont effectuées les actions dans les autres parties du corps¹⁴.

Du « Poème sur la médecine » au « Canon »

Si le *De anima* a défini le *spiritus* comme un corps d'une extrême subtilité et, de manière tautologique, l'a qualifié de « spirituel », s'il en a fixé le principe dans le cœur, rien n'y est dit de l'origine de son élaboration. La phrase établissant une analogie entre l'évaporation des humeurs et sa subtilité, comparable à celle qui associe les parties solides du corps à l'épaisseur de ces mêmes humeurs, n'est pas claire. Il n'est pas dit, par exemple, qu'il vient de la vapeur du sang, lors de l'élaboration des humeurs dans le foie, comme l'indiquent certains auteurs arabes. Les ouvrages médicaux d'Avicenne laissent tout autant planer une ambiguïté. Traduit en latin par Armengaud Blaise en 1284, le *Cantica*, un poème didactique présentant les différents objets de la science médicale, théorique et

14 Cf. van Riet, *Avicenna Latinus, Liber de anima*, V. 8, 175–177.

pratique, se démarque sur bien des points de la doctrine énoncée dans le *Canon*, l'œuvre majeure d'Avicenne médecin¹⁵. Dans le *Cantica* se décèlent les traces de la tradition alexandrine tardive, telle que diffusée par Ḥunain ibn Ishāq dans ses *Questions sur la médecine*, que connaissait à l'évidence Avicenne et dont un abrégé du contenu circula en latin dès la fin du XI^e siècle sous le titre d'*Isagoge Iohannitii*. Rangé au nombre des sept « choses naturelles » qui forment la base de la théorie médicale, le *spiritus* chez Ḥunain se décline en trois sortes : l'esprit naturel, qui émane du foie, pénètre dans les veines et sert les facultés dites « naturelles » (de nutrition, de croissance et de génération) ; l'esprit vital qui émane du cœur, pénètre dans les artères et sert les facultés vitales qui se subdivisent en deux types, suivant qu'elles agissent, et donc assurent la contraction et la dilatation cardiaque et artérielle, ou qu'elles reçoivent une action, c'est-à-dire l'action des facultés qui régissent les passions, la peur, la colère etc. ; le troisième esprit est dit « animal » (= de l'âme), il émane du cerveau, pénètre dans les nerfs et sert les facultés psychiques¹⁶. Tout en se conformant à ce schéma, Avicenne dans le *Cantica* manifeste quelque embarras, qui ajouté aux exigences de la prosodie aboutit à une certaine obscurité :

L'esprit se divise en naturel, à partir d'une vapeur bonne et pure,
En celui qui est dans le cœur déjà (une fois ? *qad*) purifié : il maintient la vie,
En celui qui se transporte au cerveau : il a son genre formé dans la membrane,
Les ventricules parachèvent ses espèces : y sont la sensation et le jugement,
Chaque esprit a sa faculté propre qu'il est seul à posséder en propre¹⁷.

La traduction d'Armengaud Blaise rend à peu près fidèlement le texte arabe, sauf qu'elle attribue au *spiritus* du cerveau imagination, raison ou intellect et mémoire, là où Avicenne ne mentionnait que sensation et un jugement proche de

¹⁵ Contrairement à ce qui est parfois avancé, le *Cantica* ne peut être considéré comme « un abrégé du *Canon* ». Marjan Fuladvind prépare une thèse de doctorat, à l'École pratique des Hautes Études, sur la relation existant entre les deux œuvres.

¹⁶ « Spiritus igitur tres sunt : primus, naturalis, sumit principium ab epate ; secundus, vitalis, a corde ; tertius, id est animalis, a cerebro. Horum primus in venas, quae non habent pulsum, in totum corpus diffunditur, secundus in arterias, tertius vero in nervos dirigitur », éd. G. Maurach, « Johannicius, Isagoge ad Technē Galieni », *Sudhoffs Archiv* 62 (1978), 155. *Ibid.*, 154 : « De virtute spirituali [= vitali] duo procedunt, unum operativum et ab hoc aliud operatum. Operativa vero virtus est, quae cor dilatat et arterias, et iterum constringit ; ab operata haec nascuntur : ira, indignatio, victoria, dominatio, astutia, sollicitudo ». Édition du texte arabe : Ḥunain ibn Ishāq, *Al-masā'il fi-ṭ-ṭibb*, éd. M. A. Abu Riyān, M. M. 'Arab, G. M. Mūsā, Le Caire 1978, 16 et 13–14.

¹⁷ Traduction effectuée par mes soins d'après l'édition du texte arabe par H. Jahier et A. Nouredine, *Avicenne, Poème de la médecine*, Paris 1956, 18. La traduction française publiée en regard de cette édition n'est pas fiable.

l'opinion (*ra'y*)¹⁸. À la défense du traducteur, il peut être argué que dans ce même *Cantica* étaient en effet énumérées parmi les facultés animales ou psychiques, outre la sensation et le mouvement volontaire, l'imagination, la réflexion (*fikr*) et la mémoire¹⁹. Si ces attributions étaient bien dans la ligne d'un Ḥunain, elles ne s'accordent guère avec la doctrine énoncée par Avicenne dans le *De anima* et le *Canon*, qui exclut du cerveau toute réflexion pour ne garder qu'un jugement d'ordre sensitif. Sur l'origine des esprits, le *Cantica* reste vague. S'il est dit que l'esprit naturel est fait « à partir d'une vapeur bonne et pure » et que l'esprit qui se transporte au cerveau tient son genre de la membrane de celui-ci (les méninges ?) et ses espèces des ventricules cérébraux, la tournure concernant l'esprit contenu dans le cœur, qui tout comme celui du cerveau ne se voit pas attribuer de dénomination, est ambiguë. Faut-il traduire *qad tanaqqā* par « une fois purifié », ce qui supposerait qu'il est issu de l'esprit naturel, ou par « déjà purifié », ce qui, conformément à ce qu'Avicenne expose dans ses autres ouvrages, suggérerait qu'il est élaboré en premier ? Armengaud Blaise a maintenu l'ambiguïté en traduisant par *quod autem ex eo iam purificato existit in corde*, mais son correcteur du XVI^e siècle, Andrea Alpago, également réviseur de la traduction médiévale du *Canon* d'Avicenne, a tranché en proposant *et dividitur in eum qui iam existit in corde*, privilégiant ainsi la seconde option²⁰. Il faut d'ailleurs rappeler que Galien lui-même ne faisait pas relever de l'âme les fonctions de nutrition, de croissance et de génération, mais de la seule nature²¹. Conformément à cette doctrine plus authentiquement galénique, Qusṭā ibn Lūqā, au IX^e siècle, dans son traité *De la différence entre l'esprit et l'âme*, qui circula en latin dans le corpus des œuvres d'Aristote, n'isole que deux pneumas, l'esprit vital dont la matière est l'air et la source dans le cœur, l'esprit animal ou psychique dont la matière est l'esprit vital et la source, le cerveau. Tandis que l'âme est une substance incorporelle, le pneuma est la plus

18 « Spiritus naturalis efficitur ex fumo seu vapore laudabili puro et mundo / Quod autem ex eo iam purificato existit in corde est illud per quod permanet vita / Sed generatio eius quod ex eo fertur in cerebro et eius miringa fit volvendo / Insunt autem huic spiritui imaginatio, ratio seu intellectus et memoria, cum complentur et perficiuntur ipsius species in ventriculis cerebri / In quolibet ex spiritibus est virtus propria alia ab illa que est in alio » : *Translatio Canticorum Avicenne translata ex arabico in latinum a magistro Armegando Blasii de Montepesulano*, éd. Venise 1507 (reprod. Hildesheim 1964), f. 562r.

19 Éd. Jahier-Nouredine, 19.

20 Cf. l'édition de Bâle 1556, dont le texte est repris par Jahier-Nouredine, 117.

21 Galien l'exprime clairement au début de son traité *Des facultés naturelles* : « Puisque la sensation et le mouvement volontaire sont propres aux animaux, tandis que la nutrition et l'accroissement sont communs aux animaux et aux plantes, ces opérations doivent être attribuées, les premières à l'âme, les secondes à la nature » (traduction française de Charles Daremberg, reproduite dans : Galien, *Œuvres médicales choisies II*, Paris 1994, 3).

fine, la plus subtile et la plus pure des parties du corps, servant d'intermédiaire à l'âme pour exercer ses opérations²².

Imposante somme du savoir médical, traduite en latin à Tolède par Gérard de Crémone dans la seconde moitié du XII^e siècle, le *Canon* d'Avicenne paraît *a priori* le lieu privilégié pour cerner ce concept de *spiritus*²³. La table des matières du premier livre annonce en effet qu'une sous-partie traite des opérations, des esprits et des facultés. Or s'il est bien traité longuement des facultés, plus succinctement des opérations car elles sont implicitement indiquées par les attributions des dites facultés, aucun chapitre spécifique n'est dévolu aux esprits. Pourtant de nombreuses allusions y sont faites tout au long de l'ouvrage. Au début du premier livre, Avicenne répartit les objets de la physiologie selon les quatre causes, matérielles, efficientes, formelles et finales, dont dépendent la santé ou la maladie. Le *spiritus* est nommé une première fois parmi les causes matérielles, en tant que sujet ou substrat proche, comme l'est une partie anatomique ou *membrum*, les humeurs étant considérées comme substrat plus lointain, et les éléments encore davantage. Le *spiritus* apparaît aussi au nombre des causes finales, car si les actions opérées par le corps constituent bien la cause finale, leur connaissance coïncide avec celle des facultés et des esprits qui en sont les substrats, « comme nous l'énoncerons » dit Avicenne²⁴. Comme dans le *De anima*, des précisions sur ce concept sont annoncées, mais ne viennent pas vraiment, en une sorte d'esquive. À plusieurs occasions il est toutefois répété que le lieu d'origine du *spiritus* est le cœur, et qu'il acquiert ensuite une complexion spécifique dans le cerveau, et même dans le foie. Mais de ce dernier avatar, qui le transforme en « esprit naturel », il n'est guère question et le chapitre sur la faculté qu'il est censé porter n'y fait pas allusion. Il reste essentiellement le porteur des facultés vitales, d'abord, et au prix d'une adaptation de sa complexion, animales. À cette occasion se retrouve la comparaison que le *De anima* énonçait de manière elliptique : « de même que de l'épaisseur des humeurs selon une certaine complexion est engendrée une substance épaisse qui est un membre ou une partie de membre, de même des vapeurs des humeurs

22 Texte arabe et traduction française dans : Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakki, *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, éd. et trad. G. Troupeau, avec la collaboration de J. Dagher, Paris 2011.

23 Sur l'influence du *Canon* d'Avicenne en Occident latin, voir : J. Chandelier, *Avicenne et le médecin en Italie. Le Canon dans les universités (1200–1350)*, Paris 2017 ; N. G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy, The Canon and medical teaching in Italian universities after 1500*, Princeton 1987.

24 *Canon*, I. 1. 1. 2, Venise 1507 (reprod. Hildesheim 1964), f. 1r : « Cause vero materiales posite in quibus sanitas et egritudo mensurantur sunt subiectum quidem propinquum membrum aut spiritus et subiectum quidem longinquum humores et eis longinquiora sunt elementa [...] Cause autem finales sunt operationes. Et scientia quidem operationum est scientia virtutum proculdubio et scientia spirituum qui sunt virtutum subiecta quemadmodum nos declarabimus ».

et de leur subtilité selon une certaine complexion est engendrée une substance subtile qui est le *spiritus*, et de même que d'après les médecins le foie est le principe de la première génération [des humeurs], de même le cœur est le principe de la seconde [de l'esprit] »²⁵.

Au troisième livre, les chapitres sur le poumon et le cœur apportent quelques précisions. L'air attiré par le poumon est destiné à préparer celui du cœur, lequel a pour fonction d'une part de tempérer la chaleur de cet organe, d'autre part de restaurer le *spiritus*, dont la complexion est proche de celle de l'air. Mais si l'air aide à la nutrition de ce *spiritus*, il n'en constitue pas la substance : c'est à partir du sang subtil que ce dernier est engendré²⁶. Quant aux artères, elles sont dotées de deux tuniques, la tunique interne étant plus dure pour résister aux chocs et aux mouvements du *spiritus*, en permettre la conservation et en préserver la force. Il est encore indiqué que l'essence de « l'esprit vital » contenu dans le cœur d'un individu de complexion naturelle équilibrée n'est ni fumeuse, ni enflammée, mais éclatante et pure ; à une véhémence accidentelle de sa chaleur, correspond « une lutte de l'âme » (*rixa animae*)²⁷.

Au chapitre sur le vertige, auquel il renvoyait dans le *De anima*, Avicenne est un peu plus disert. Après avoir énoncé que ce trouble provient d'un « blocage »

25 *Ibid.*, I. 1. 6. 4, f. 24r : « Virtutes animales [*sic pro vitales*] intelligi volunt per illas virtutem illam que cum in membris recepta fuerit preparabit ad recipiendum virtutem sensus et motus et operationes vite, quibus etiam admiscentur timoris et ire motiones propterea quod in eis reperiunt dilatationem et constrictionem, que accidit spiritui qui huic est comparatus est virtuti. Nos autem explanabimus summam hanc et dicemus quod quemadmodum ex humorum spissitudine secundum aliquam complexionem substantia generatur spissa que est membrum aut pars membri, ita ex humorum vaporibus et eorum subtilitate secundum aliquam complexionem substantia generatur subtilis que est spiritus, et sicut apud medicos epar prime generationis est principium, ita cor generationis secunde principium existit. Et hic spiritus cum secundum complexionem provenit quam debet habere ad hanc virtutem recipiendam preparatur, deinde omnia alia preparat membra ad recipiendum omnes alias virtutes animales et etiam reliquas. Virtutes equidem animales in spiritu quidem et in membris non perveniunt nisi postquam hec vitalis provenit virtus ».

26 *Ibid.*, III. 10. 1, f. 239v : « iuvamentum pulmonis omnino est attractio aeris cordis et iuvamentum attractionis aeris est preparatio aeris cordis [...] Et iuvamentum huius aeris preparati est ut temperet sua eventatione caliditatem cordis et ut restauret spiritum cum substantia que est magis vicina in complexione eius [...] Sed aqua est ad nutrimentum corporis et aer ad nutrimentum spiritus ».

27 *Ibid.*, III. 11. 2, f. 258v : « Et vene pulsátiles sunt arterie create et sunt nisi una earum habentes duas tunicas et durior earum est intrinseca cum ipsa sit obvians percussioni et motui substantie spiritus forti cuius intendatur conservatio et custodia et fortitudo [...] Et fortitudo eius significat complexionis eius naturalis equalitatem. Et est quia essentia caloris innati et spiritus vitalis plurima est in ipso, non inflammata fumosa, immo splendida pura. Sed accidentatlem ex caliditate significat vehementia inflammationis et rixa anime ».

(*obviatio*) du *spiritus* qui est dans les ventricules, les veines ou les artères du cerveau, plusieurs cas de figure sont envisagés :

Le vertige arrive parfois lorsque l'homme tourne sur lui-même et que les vapeurs et les *spiritus* sont entraînés en ce tour, de même qu'un récipient posé sur l'eau roule quelque temps, et puisque le *spiritus* tourne, l'homme imagine que les choses tournent [...] et le vertige survient parfois en regardant des choses tourner, de telle sorte que cette forme se fixe dans l'âme. C'est pourquoi on dit que toutes les opérations sensibles sont suspendues à des instruments corporels patients. Parmi ceux-ci le premier et le plus digne est le *spiritus* sensitif : en lui tout sensible après sa disparition laisse sa forme lorsque le sensible est fort. Car tout sensible ne produit dans un instrument sensitif qu'une forme qui lui est semblable. Ensuite la forme est fixée et disparaît à la mesure de l'instrument récepteur et de la force du sensible. L'explication de cela se trouve dans la science naturelle. Plus le corps est faible, plus ces passions sont fortes, comme chez les malades [...] en effet arrivent à leur *spiritus* un dommage, une passion ou un choc. Parfois le vertige est produit par des causes corporelles survenant dans ce qui est contenu dans les creux du cerveau, en raison de vapeurs lui parvenant par les veines et les nerfs qu'il contient ou du fait d'humeurs de tout genre qui s'y évaporent avec un peu de mouvement ou de chaleur. Donc quand les vapeurs sont mues, se meut en son propre mouvement le *spiritus* animal, qui n'est digéré et adapté que dans ces veines. Ensuite il repose dans la substance du cerveau, puis il est répandu par les nerfs à travers le corps. Parfois le vertige se produit du fait du maintien dans le cerveau de vapeurs qui y sont montées d'autres lieux du corps sous l'effet d'une maladie aiguë antécédente ou froide [...] Et parfois cela ne provient pas du mouvement de vapeurs dans le cerveau, mais d'une malice de la complexion diverse en lui qui est la cause d'une agitation dans le *spiritus* [...] Et parfois cela est produit par un moteur extérieur du *spiritus*, comme un coup sur la tête et une fracture du crâne, de telle sorte que le cerveau est comprimé et que le *spiritus* au repos est entraîné dans divers mouvements circulaires ondulants, comme il arrive à l'eau lorsqu'on frappe fort à sa surface ou qu'y tombe quelque chose de lourd [...] Et parfois il y a une montée de vapeurs vers le cerveau à travers les nerfs à partir de l'estomac, de la vésicule biliaire, de la vessie, de la matrice [etc.]²⁸.

Au quatrième livre du *Canon*, la définition de la fièvre amène une nouvelle intervention du *spiritus* : « la fièvre est une chaleur étrangère allumée dans le cœur et se propageant à partir de lui, par l'intermédiaire de l'esprit et du sang, à travers les artères et les veines dans tout le corps ». La distinction entre les différents types de fièvres suivant les composants affectés est décrite en prenant l'image des bains : les organes principaux sont comme les murs, les humeurs comme l'eau, les trois esprits, naturel, vital et animal comme les vapeurs diffusées. Comme dans l'air du bain quand est refroidi ce qui lui est proche, il n'est pas nécessaire que sa chaleur s'éteigne, mais il est possible qu'elle reste et échauffe ce qui l'entoure. Les fièvres dites « éphémères » sont celles qui affectent le *spiritus* : elles sont ainsi appelées, car « allumées dans une chose subtile qui se

²⁸ Cf. *ibid.*, III. 1. 5. 1, f. 190v-191r.

résout avec rapidité, elles durent rarement plus d'un jour et d'une nuit, si elles ne se convertissent pas dans un autre genre de fièvres »²⁹. Les différentes espèces sont associées soit à des états psychiques (*animales*), soit à des états corporels, soit à des choses venant de l'extérieur. Étant donné le rôle attribué à l'esprit vital dans le transport des passions ou émotions, la première catégorie donne lieu au plus long développement : suivant le type de passion, le mouvement du *spiritus* se fait vers l'intérieur ou vers l'extérieur. Par exemple, l'angoisse, la tristesse ou une réflexion excessive sur des choses particulières provoquent son mouvement vers l'intérieur et son occultation, qui sont à l'origine d'une « fièvre spirituelle ». De même quand un sommeil se prolonge, le *spiritus* ne parvient pas à résoudre les vapeurs chaudes et il en subit un échauffement³⁰. Les fièvres éphémères associées à un facteur extérieur font, quant à elles, intervenir des distinctions suivant l'esprit affecté : du fait de son incidence essentiellement sur la tête, l'insolation entraîne la plupart du temps une « fièvre cérébrale » dans l'esprit animal, un usage non approprié du bain provoque une « fièvre cordiale » dans l'esprit vital, tandis que des aliments chauds sont à l'origine d'une « fièvre hépatique » dans l'esprit naturel³¹. Ainsi le chapitre des fièvres éphémères mène-t-il à une claire énumération des trois esprits, tels que la doctrine médicale la plus répandue depuis Ḥunain ibn Ishāq les isole : le sujet des maladies fébriles est à n'en pas douter du ressort du médecin qui peut adopter la théorie la plus apte à soutenir son action thérapeutique.

Deux ouvrages-clefs : « Des forces du cœur » et « Des animaux »

Au début du chapitre qu'il consacre, dans le *Canon*, aux règles générales régissant les soins à apporter au cœur qui doivent spécifiquement intéresser le médecin, Avicenne fait allusion au traité qu'il a rédigé sur les médicaments cordiaux (*Al-adwiya al-qalbiyya*), en précisant que dans cet ouvrage est unie à la science de la médecine la connaissance de principes plus généraux que

²⁹ *Ibid.*, IV. 1. 1. 1, f. 393r.

³⁰ *Ibid.*, IV. 1. 1. 10–22, f. 395rv. Sur les mouvements du *spiritus* selon les passions ou émotions, voir : P. Gil-Sotres, « Modelo teórico y observación clínica : las pasiones del alma en la psicología medieval », dans *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge, Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève 1994, 181–204 ; S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, 212–226.

³¹ *Canon*, IV. 1. 1. 43, f. 398r.

ceux utiles au médecin³². Cet opusculé est donc censé, aux dires de son auteur, faire la jonction entre philosophie naturelle et médecine. C'est sans doute ce statut qui a conduit le disciple d'Avicenne, Abū 'Uбайд al-Ġūzġānī, à en insérer des fragments entre la fin du livre IV et le début du livre V du *De anima*. Les traducteurs latins ont fidèlement reproduit ces fragments³³, donnant ainsi un premier écho du traité qu'Arnaud de Villeneuve traduisit entièrement en 1306. En ce *De viribus cordis*, c'est la noblesse du *spiritus* qui est soulignée avec insistance :

Dieu a créé parmi les cavités l'oreillette gauche du cœur pour qu'elle soit l'écrin du *spiritus* et le lieu d'origine de sa génération. Et il a créé un porteur des forces de l'âme pour qu'elles se dirigent vers les parties du corps de l'animal par son intermédiaire. C'est pourquoi il a créé spécialement le *spiritus*, premier support des forces de l'âme, et passeur de leur seconde diffusion dans les parties du corps. Il a produit le *spiritus* à partir de la subtilité des humeurs et de leur qualité ignée, de même qu'il a créé le corps à partir de leur épaisseur et de leur qualité terrestre. En effet la relation du *spiritus* à la subtilité des humeurs est comme la relation du corps aux humeurs elles-mêmes³⁴.

Il est remarquable dans ce passage que le *spiritus* soit distingué du « corps », comme si, bien qu'il en fit partie, il n'avait pas le même statut par rapport à l'âme. Au début du deuxième chapitre, Avicenne établit une gradation parmi les corps naturels suivant qu'ils sont aptes à recevoir la vie ou non. Les quatre éléments ne le sont pas en raison de la contrariété de leurs natures respectives :

La nature en effet de l'un est contraire à la nature de l'autre et donc les éléments sont très éloignés du genre des corps célestes, puisque les corps célestes sont disposés à la plus noble espèce de vie corporelle, alors que les corps élémentaires sont en vérité tout à fait éloignés de la vie. Mais dans les corps composés le mélange brise la forme de leur contrariété, d'où est causée la forme de la complexion, laquelle, dis-je, est un certain milieu entre les contraires, un milieu auquel rien n'est absolument contraire. C'est pourquoi un composé est disposé à recevoir la vie, dans la mesure où plus la complexion se rapproche du milieu, plus le mixte est rendu apte à recevoir la perfection d'une vie plus noble, de telle sorte que, quand la complexion est tellement tempérée que la contrariété cesse en raison de l'équilibre, le mixte est disposé à recevoir la perfection d'une vie conforme à la vie des corps célestes, une disposition qui se trouve seulement dans le *spiritus* humain. En résumé le *spiritus* est une

³² *Ibid.*, III. 11. 2. 6, f. 359v : « Nos quidem fecimus de medicinis cordialibus tractatum singulare quo cum homo coniunxerit inter scientiam suam in medicina et cognitionem suam in principiis que sunt magis communia quam medicina iuvabitur, hic vero inuimus ad illud quod oportet dici in libris medicinalibus puris ».

³³ Cf. *Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus, IV-V...*, p. 98*–99*, 116*–118*, 187–203.

³⁴ Dans l'attente de l'édition critique de la traduction d'Arnaud de Villeneuve que prépare Michael McVaugh, je me suis reportée à l'édition Venise 1507 (reprod. Hildesheim 1964), f. 544r.

substance corporelle engendrée à partir d'un mélange des éléments tendant vers la similitude des corps célestes ; en outre, on estime que le *spiritus* est une substance lumineuse, c'est pourquoi il est dit de l'esprit visuel qu'il est rayon et lumière. En conséquence, l'âme se réjouit de la vue de la lumière et s'attriste dans les ténèbres, du fait que l'une est conforme au *spiritus* qui est le siège de l'âme, alors que les autres lui sont contraires³⁵.

Tout en reprenant l'analogie rencontrée dans les autres ouvrages, qui oppose la subtilité des humeurs, dont il est le pendant, à leur épaisseur comparable à celle des parties corporelles solides, et en rappelant avec force que son lieu d'origine et de sauvegarde est le cœur, le *De viribus cordis* établit un lien du *spiritus*, non seulement avec l'âme dont il est « le siège », mais avec les corps célestes. Comme y invitait le dernier chapitre du *De anima*, il convient de se reporter au *De animalibus*, traduit en latin par Michel Scot, auteur aussi de la première version latine du corpus zoologique d'Aristote dans les années 1220, pour trouver une explication « plus claire » sur la nature de ce *spiritus*, ainsi que sur l'organe qui lui est intimement associé, le cœur. Dès le début, à l'occasion de la hiérarchie des organes, la relation entre cœur et poumon est prise comme exemple : « nous disons que le cœur est un organe principal du fait qu'il est principe de génération alors que le poumon lui apporte seulement l'air et est donc qualifié 'd'aide' ». Immédiatement après, un même type de relation est mentionné à propos du foie, où est élaboré le sang, et de l'estomac, sauf que la qualification de « principal » appliquée au foie est attribuée à Galien³⁶. D'autres sujets fournissent de nouvelles occasions

35 *Ibid.*, f. 544rv. Ce même passage fait partie des fragments insérés dans le *De anima*, 189–190 : « natura enim uniuscuiusque illorum [elementorum] habet contrariam et ob hoc fuerunt remotissima a corporibus caelestibus. Corpora vero caelestia fuerunt apta nobiliori modo vitae corporalis ; haec autem elementa sunt nimis remota a vita. In compositis vero complexatio frangit et debilitat veritatem contrarietatis, et operatur in eis formam complexionis. Complexio autem est medium inter contraria ; medium vero non habet contraria ; et ideo aptatur plus ad recipiendum vitam. Unde complexio quo magis accesserit ad medium, complexionatum aptius fiet ad recipiendum augmentum perfectionis vitae. Cum vero temperatissimum fuerit, ita ut contraria equalia sint in eo et operentur aequaliter, coaptabitur perfectioni vitae rationabilis, similis vitae caelestis. Haec autem aptitudo est in spiritu humano. Spiritus vero humanus omnino est quiddam quod generatur ex elementis, et effigiat vultus ad similitudinem caelestium corporum. Unde iudicant de eo dicentes quod sit substantia lucida, et ideo spiritus visibilis vocatur radius et lux. Unde et anima aggratulatur cum videt lucem et molestatur in tenebris : ipsa enim lux est comparata eius vehiculo, et confortatur propter eam vehiculum eius, quod est spiritus, cui tenebra est contraria ».

36 Avicenna, *De animalibus per magistrum Michaellem Scotum de arabico in latinum translatus*, s.l., 1500 (édition consultée sur Gallica), f. 2v : « Et inter membra secundum suum numerum quae praestant aliquid aliis dicuntur habere iuvamenta et id quod praestat dicitur subserviens et praestans inquantum praestans est ante principale, secundum quod dicimus cor esse principale eo quod est principium generationis tantum et pulmo praestat ei aerem et dicitur habere pulmo

de rappeler le rôle primordial du cœur, par exemple la question de l'origine des veines : « puisque l'âme de l'homme est une puissance dont procèdent toutes les facultés corporelles, il en découle que l'organe dans lequel l'âme est maintenue est premier dans la vie et il est donc facile de prouver que le cœur est le principe des veines et des nerfs »³⁷. Une distinction est évidemment à établir entre « principe » et point de départ anatomique.

Mais c'est le sujet de la génération et de la formation de l'embryon qui va donner tout son rôle au *spiritus*. La première chose engendrée lorsque la conception a eu lieu est « la substance du *spiritus* qui est le fondement des facultés animales ». La racine en est « ce qui tombe dans l'utérus enveloppé avec le sperme ». Rappelons que dans le *De animalibus*, Avicenne adopte une théorie faisant intervenir dans la conception deux spermes, masculin et féminin, mais en n'accordant au second qu'un rôle subsidiaire et passif. Non confondu avec le sang menstruel, dont il est cependant issu, ce « sperme » féminin imparfait est qualifié dans la traduction de Michel Scot de *gutta* (« goutte »). La première chose engendrée, après l'union des deux « spermes » et la formation d'une « toile » ou membrane qui les préserve, est le *spiritus*, support des facultés animales : « sa racine est ce qui est tombé dans l'utérus avec le sperme qui est son lieu premier »³⁸. La nature se soucie alors de lui trouver un lieu déterminé, où il pourra croître et d'où il pourra se mouvoir. Une partie du sperme, de la meilleure qualité, sert à former ce réceptacle, qui sera le cœur. Dans cette étape formatrice, le *spiritus* joue un rôle en étendant la matière par enflure ou en la perforant. Contrairement à ce que disent les médecins, ce *spiritus* venteux n'est pas issu d'un surplus de matière :

propter haec iuvamentum. Et secundum G[alenum] quod epar membrum principale et a quo ad istam principalitatem dicebatur stomachus habere iuvamentum ».

³⁷ *Ibid.*, f. 5v.

³⁸ *Ibid.*, f. 22r : « Et primum quod generatur est taela quae circundat, sicut circundat in ovo ubi sit retinens et custodia partium spermatis ne semper agatur et claudatur calor naturalis in ea, deinde materia tendat ad augmentum et extensionem. Sed primum quod generatur in ea est substantia spiritus qui est fundamentum virtutum animalium. Tunc ergo est necessarium quod primo generetur id in quo duo fuerint aggregata necessitas et utilitas, et generatio spiritus est levior generatione membri, ut necessitas est ut crescat spiritus secundum omnem partem, ut veniat vis et vigor, et ista necessitas est maior necessitate generationis membrorum dico completorum. Et quia radix huius spiritus est illud quod cecidit in matricem involutum cum spermate, et tunc non est remotum, quoniam sperma secundum se totum sit locus primus spiritus, vel quod sit in eo locus propter spiritum, in quo spiritus ipse adunatur et ab eo postea dividatur ». Sur la théorie de la génération développée par Avicenne dans *Des animaux*, huitième partie du *Šifā'*, voir : B. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge 1983 ; Id., « Avicenna, Biology and Medicine », dans *Encyclopaedia Iranica*, III, Londres-New York 1989, 94–99 ; Id., « The human embryo in Arabic scientific and religious thought », dans G. R. Dunstan (éd.), *The Human Embryo, Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, 32–46.

« il est mû dans l'utérus vers la partie que désire l'âme ». Tandis qu'il enfle et perfore ce qui doit l'être, la faculté informative clôt ce qui va devenir le cœur, et la « goutte » féminine apporte la matière corporelle qui va au terme de coagulations parfaire cet organe. Du surplus de nourriture du cœur sera engendré le foie, et de même la génération de la moelle, qui inclut moelles osseuse et épinière, mais aussi la substance médullaire du cerveau, sera un dérivé de celle du cœur. Tel que dans le sperme, le *spiritus* est unique, non différencié en vital, naturel et animal : ce n'est que lorsque le lieu approprié pour chacun est élaboré que se fait la différenciation. Il est en effet unique, de même que l'âme dont il est le véhicule est unique³⁹. Aux phases de sa différenciation et à la formation concomitante des organes qui le recueilleront correspond l'introduction successive des diverses puissances de l'âme, nutritive d'abord, sensitive ensuite. Une fois que le cœur et le cerveau sont formés — il n'est plus question du foie en ce contexte — se fait la jonction avec l'âme rationnelle, mais elle est encore comme chez un homme ivre ou épileptique tant qu'elle n'est pas complétée par l'intellect extrinsèque⁴⁰.

Indissociable de l'âme, le *spiritus* n'en est pas moins issu du sperme de l'homme, dans lequel il est inclus : du moins en partie, car il va être parachevé par un autre type de pneuma. De nature chaude, selon la volonté de Dieu, le sperme est mû pour engendrer la créature et être principe de la faculté nutritive et de la génération des parties anatomiques, non simultanément, mais d'abord du cœur. Élaboré à l'ultime phase de digestion des aliments dans le sang des veines et des artères, il est parachevé dans les vaisseaux spermatiques, où il est altéré pour être rendu semblable aux testicules et propre à recevoir « le *spiritus* aérien ». Il apparaît, dit Avicenne, « que le *spiritus* est engendré par le sperme masculin

39 Avicenna, *De animalibus*, f. 22v : « Et postquam fuerit spiritus delator animae et anima est una et tunc erit epar quasi ex superfluitate nutrimenti cordis et tunc erit cor principium generationis epatis, sed actu erit cor cum sua virtute, sed materialis pars erit sanguinis grossior immixtus cum menstruo. Sed medulla est omnimoda res ad quam venit spiritus et adhuc clauditur in ea et creavit in suam substantiam [...] Et quia cor et medulla et epar sunt res indigentes certo situ, tunc creator posuit illa in loco competenti prout fuit necessarium esse [éd. est] in motu spiritus in eis et quod exitus esset a vase competenti sibi. Et spiritus vitalis et animalis et naturalis non sunt segregati in spermate, quia sperma fuerit omnino et simile in suis partibus et non est motus dividendi spiritus in corpore consimili magis ad unum punctum quam ad aliud usque quo sit possibile quod dicatur, quod spiritus per se moveant se spirituales ad unam partem, naturales ad aliam, animales ad aliam, et virtus informativa non movetur ad partes nisi creatas, quoniam virtus operatur operatione prima in spiritu ut dividat, postquam fuerit in se adunatus ».

40 *Ibid.*, f. 50r : « Et quando cor et cerebrum invenitur coniungitur cum eis anima rationalis. Et superat ex ipso anima sensibilis naturalis, aut interdum erit materialis et interdum non materialis. Veruntamen nondum erit adhuc discreta : immo erit sicut in ebrio et epileptico, sed completur ab extrinseco intellectu conferente ».

et le corps par la *gutta* féminine ». Après l'union féconde entre les deux sexes, le sperme meut grâce au *spiritus* qu'il renferme la « goutte » féminine, porteuse de matière, pour engendrer de manière ordonnée les parties corporelles⁴¹. L'aptitude à recevoir « la suspension de l'âme », et donc la vie, vient d'une chaleur que porte le *spiritus*. Comme le dit le *magister primus*⁴², c'est-à-dire Aristote, cette chaleur n'a rien à voir avec la chaleur élémentaire du feu, mais vient des corps célestes : « elle agit par une vertu qui donne la vie, proportionnelle à la vertu des corps célestes, faisant les corps semblables à eux jusqu'à ce qu'il soit possible que la vie soit reçue et répandue dans toute la substance corporelle, qu'il s'agisse d'humide ou de sec, et avec cela le corps animal et des plantes est vivant ». Le *spiritus* premier inclus dans le sperme masculin est, en tant que meilleure substance corporelle possible, le support de cette chaleur céleste. Sous l'effet de cette dernière, il rend subtil le sperme et le transforme en ce *spiritus* venteux qui emplit la couverture de la « goutte » féminine pour commencer la formation des parties corporelles et apporter à chacune d'entre elles la faculté qui lui revient⁴³. Avicenne rend ici l'écho du passage fameux d'Aristote dans le *De generatione animalium* où il est fait allusion à la fois au pneuma enfermé dans le sperme et à l'action d'une chaleur, non élémentaire, mais céleste :

Donc la nature propre de toute espèce d'âme semble participer à un corps qui diffère de ce qu'on appelle les éléments et qui est plus divin qu'eux [...] Il y a toujours dans le sperme ce qui rend les semences fécondes, c'est-à-dire ce qu'on appelle la chaleur. Or cette chaleur n'est ni du feu ni une substance de ce genre, mais le pneuma emmagasiné dans le sperme et dans l'écumeux, et la nature inhérente à ce pneuma et qui est analogue à l'élément astral [...] Quant à la matière du liquide séminal, qui sert de véhicule à la portion du principe psychique (une portion de ce principe est indépendante de la matière chez tous les êtres où se trouve inclus un élément divin – tel est le caractère de ce qu'on appelle intellect – tandis que l'autre en est inséparable), cette matière de la semence se dissout et s'évapore, du fait qu'elle possède une nature humide et aqueuse⁴⁴.

41 *Ibid.* : « Et nunc loquamur in spermate utrum in illo sit virtus animalis et quoniam sperma movetur ad generandum creaturam non per causam extrinsecam, sed sua natura propria quae est calida nutu dei et tunc in illis est principium virtutis nutritive et generatio membrorum ab illo non est simul, quoniam probatio significat quod cor generatur omnimodo [...] et cor est ultimum in emissionem vitae [...] Sed complementia sperma in generatione sua sunt vasa spermatis, deinde sperma movetur aliam rem in gutta mulieris [...] quoniam spiritus videtur quod fuerit generatus a spermate maris et corpus a gutta foemine ».

42 Sur cette expression et la mise en accord des conceptions d'Aristote avec la médecine galénique dans le *De animalibus*, voir : R. Kruk, « Ibn Sīnā *On Animals* : between the first teacher and the physician », dans J. Janssens et D. De Smet (éds.), *Avicenna and his heritage*, Leuven 2002, 325–341.

43 Avicenna, *De animalibus*, f. 50.

44 Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961, 61 (II.3 736b–737a). J'ai remplacé la traduction inopportune « gaz » en « pneuma ». Sur ce passage

Avicenne explique ainsi dans son *De animalibus* ce que nous avons vu énoncé dans le *De viribus cordis*, à savoir que « le *spiritus* est engendré à partir d'un mélange des éléments tendant vers la similitude des corps célestes » et que, dans l'échelle des êtres, en raison de la nature équilibrée de ce mélange, le *spiritus* humain est apte à contenir l'âme de niveau le plus élevé. Cela explique aussi son caractère « lumineux », qui, comme on le voit, n'est pas qu'une métaphore, mais lui vient de son origine céleste.

En conclusion : retour à la médecine

À plusieurs reprises dans ses œuvres, et en particulier dans le *Canon*, Avicenne oppose la vérité du philosophe à la connaissance utile au médecin⁴⁵. Il est alors compréhensible que la nature du *spiritus* échappe au savoir médical, puisque son lien d'une part avec l'âme, d'autre part avec les corps célestes, la rendent tout à fait hors de portée de l'action du médecin, qui n'a à se préoccuper que du maintien ou du rétablissement de sa complexion lorsqu'il est « nourri » dans les organes qui le contiennent et tout particulièrement dans le cœur. Le chapitre sur la formation de l'embryon au livre III du *Canon* n'entre pas dans le détail de l'action du *spiritus* contenu dans le sperme paternel et se contente de renvoyer pour plus d'information au *De animalibus* :

Quand l'utérus se rassemble sur le sperme, alors la première disposition qui y survient est la spumosité du sperme et cela se fait grâce à l'action de la vertu informative. Et selon la vérité cette disposition spumeuse vient du fait que la vertu informative veut ce qu'il y a de *spiritus* animal, naturel et vital dans le sperme, afin de fournir à chacun d'entre eux la source où il sera fixé et l'organe [approprié], selon le mode que nous avons exposé et expliqué dans nos livres des principes⁴⁶.

Comme il a déjà été dit, si la table des matières annonce qu'une partie du livre I traitera des « vertus, des opérations et des esprits », il n'est en fait pas traité directement

chez Aristote, voir G. Freudental, *Aristotle's theory of material substance, Heat and pneuma, form and soul*, Oxford 1995, 106–148. Il faut remarquer que Michel Scot, dans sa traduction du *De animalibus* d'Aristote, a très mal rendu ce passage, cf. D. Jacquart, « La complexion selon Pietro d'Abano », dans Ead., *Recherches médiévales sur la nature humaine, Essais sur la réflexion médicale (XII^e–XV^es.)*, Florence 2014 (*Micrologus' Library* 63), 373–416, en part. 407.

⁴⁵ Sur cet « instrumentalisme », voir : M. R. McVaugh, « The nature and limits of medical certitude at early fourteenth-century medicine », *Osiris* 6 (1990), 62–84.

⁴⁶ *Canon*, III. 21. 1, f. 360v.

du *spiritus*. Le chapitre initial dédié aux vertus est l'une des occasions de faire le partage entre la vérité du philosophe et la connaissance utile au médecin :

Les genres des vertus et des opérations qui en proviennent sont selon les médecins au nombre de trois : le genre des vertus vitales, le genre des vertus naturelles et le genre des vertus animales. Et il semble à beaucoup de philosophes et à tous les médecins, principalement Galien, que chacune de ces vertus a un membre principal qui est sa source et duquel procèdent ses opérations. Et il leur semble que le siège de la vertu animale soit le cerveau duquel proviennent ses opérations. [Ils disent aussi] que la vertu naturelle est de deux espèces : l'une dont la fin est de préserver l'individu et qui assure la nutrition et la croissance, a son siège et le point de départ de ses opérations dans le foie ; l'autre dont la fin est la conservation de l'espèce, qui assure la génération et sépare des humeurs du corps la substance du sperme, et ensuite l'informe selon le précepte de son Créateur, a son siège et le point de départ de ses opérations dans les testicules. Quant à la vertu vitale c'est celle qui conserve l'essence du *spiritus*, lequel est le véhicule de la sensation et du mouvement, le rend apte à recevoir les empreintes de ceux-ci lorsqu'il parvient au cerveau et lui donne la puissance de donner la vie partout où il se diffuse ; cette vertu a son siège et le point de départ de son opération dans le cœur. Or il semble au plus grand de tous les philosophes, c'est-à-dire Aristote, que le principe de toutes ces opérations soit le cœur, mais la manifestation de ces opérations premières est dans les principes sus-nommés, à savoir que selon les médecins le cerveau est le principe de la sensation et après lui chaque sens a un organe dans lequel son opération est apparente. En outre quand on considère comme il le faut et qu'on apporte la certification, on adhère à la position d'Aristote et non à celle des médecins, qui tirent leurs conclusions de propositions suffisantes et non nécessaires, dont il ne ressort que ce qui est dans l'apparence des choses. Ce n'est pas au médecin en tant que médecin qu'il appartient de chercher à savoir laquelle de ces deux positions énonce la vérité, mais au philosophe ou au naturaliste⁴⁷.

Logique avec lui-même, Avicenne dans le *Canon* se limite à ce que le médecin en tant que médecin doit savoir. Le développement du livre I sur la faculté de génération ne mentionne pas le *spiritus*, mais seulement la « vertu informative », qui, selon le précepte de son Créateur, donne à chaque partie du corps ses lignes, sa configuration, ses creux et trous, etc.⁴⁸. Il faut se reporter au livre III pour voir mentionné en relation avec l'action de cette vertu informative le *spiritus* inclus dans le sperme, le lecteur étant renvoyé sur ce sujet pour plus d'éclaircissement au *De animalibus*, c'est-à-dire au domaine du naturaliste qui échappe « au médecin

⁴⁷ *Ibid.*, I. 1. 6. 1, f. 23r.

⁴⁸ *Ibid.*, I. 1. 6. 2, f. 23v : « Generative vero virtutis due sunt species, una est que in masculis et feminis sperma generat, altera est que dividit virtutes que sunt in spermate et permiscet eas [...] hanc quidem virtutem vocant medici virtutem immutativam primam. Virtus vero informativa imprimens est illa ex qua precepto sui creatoris procedit membrorum lineatio et ipsorum figuratio et concavitas et foramina et lenitas et eorum situs et ipsorum continuitas et ad ultimum operationes que ex finibus dimensionum eorum pendent ».

en tant que médecin ». Les universitaires médiévaux ne se sont pas privés de se reporter à cet ouvrage, comme au *De anima*, mais ont-ils pu reconstruire pour autant la conception avicennienne du *spiritus* éclatée en divers contextes ? Cela est peu probable, d'autant plus que la recherche de la cohérence d'ensemble de la pensée d'un auteur ne faisait guère partie de leurs préoccupations premières, attachés qu'ils étaient à résoudre des points de doctrine sur des sujets particuliers considérés comme essentiels. Concernant le *spiritus* une reconstruction de la cohérence de la conception avicennienne ne pouvait être menée qu'avec prudence en contexte chrétien, car cette substance subtile, qui tout en n'étant pas immatérielle est toutefois différenciée des parties qualifiées de « corporelles », est non seulement considérée comme le lien privilégié entre le corps et l'âme, mais a quelque chose à voir avec les corps célestes. Dans le *De viribus cordis*, l'accent est mis sur sa luminosité naturelle dont l'âme se réjouit, et qu'une disposition accidentelle ou quelque altération de sa complexion peut obscurcir, entraînant ainsi la tristesse de l'âme. Un lien très étroit existe entre ce *spiritus* et l'âme lorsqu'elle est tournée vers le corps, au point qu'il serait possible de les confondre. Si dans le *De animalibus*, œuvre destinée aux philosophes de la nature, détenteurs de la vérité, il est plus question du *spiritus* que des facultés de l'âme, dans le *Canon*, œuvre destinée aux médecins, la notion de *spiritus* s'efface dans la présentation générale des objets de la physiologie devant celle de *virtutes*. S'il était bon de rappeler au médecin que l'animation du corps venait d'une puissance immatérielle, une telle précaution était inutile en s'adressant à des philosophes déjà avertis sur ce point et un discours « de vérité » pouvait se déployer.

Sarah Kay

Skin, the inner senses, and the readers' inner life in the *Aviarius* of Hugh of Fouilloy and related texts

In this paper I argue that a twelfth-century experiment in the bestiary tradition – Hugh of Fouilloy's *Aviarius* or "Book of Birds" and the various bestiary texts with which it was partnered – uses the bodily substance of the medieval book to mirror an emotional, moral or spiritual self.¹ Specifically, Hugh deploys the imagination of sight and touch – covering, enclosing, or shielding – in order to conjure in his readers the sense of having an "inner life" that is outlined by "inner vision" and "inner touch," and filled with love for God and one's fellow man.² These developments may be understood as taking place through the internalized sight and touch of another's skin, variously manifested as a parental (specifically maternal) skin, the social skin of an institution like the cloister, or the skin from which the medieval page was made. They have parallels in other religious works that exploit the book's potential as a mirror, such as the twelfth-century *Speculum virginum* ("Mirror for Virgins") conceived, as Janice Pindar puts it, "as an image against which the religious woman can measure her inner self, a reminder of who she is and what she is supposed to be like."³ I use this argument to develop an idea first advanced some years ago that reading a parchment book acts as an extension of the reader's own skin, which may insinuate unintended elements in this inner self.⁴

1 References to the *Aviarius* are to W. B. Clark, *The Medieval Book of Birds. Hugh of Fouilloy's Aviarius. Edition, Translation and Commentary*, New York 1992. Hereafter cited as *Book of Birds* by chapter and, where chapters range over more than one page, by page number.

2 The meaning of the "inner touch" is explored by D. Heller-Roazen, *The Inner Touch. Archeology of a Sensation*, New York 2007. On the touch between skins as foundational for psychical development, see D. Anzieu, *Le Moi-Peau*, Paris 1995, 57–66.

3 J. Pindar, "The Cloister and the Garden: Gendered Images of Religious Life from the Twelfth and Thirteenth Centuries", in C. J. Mews (ed.), *Listen Daughter. The "Speculum virginum" and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, New York 2001, 159–179, at 159–160. M. Carruthers, *The Craft of Thought, Meditation, Rhetoric, and the Making of Images 400–1200*, Cambridge 2000, 76–77, likewise highlights the essential role played by the mental or "inner" senses in spiritual instruction.

4 S. Kay, "Original Skin: Playing, Thinking, and Reading in the Legend of Saint Bartholomew and Other Works", in *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36.1 (2006), 35–73.

Sarah Kay, New York University

Locating the “soul” in relation to inner senses that are the reflex of external ones nuances the somewhat blunt opposition between “flesh” and “spirit” proposed early in the bestiary tradition, an opposition apparently compounded by one between human and nonhuman animals. The characteristic bipartite chapter structure, for example, corresponds on first sight to a distinction between an animal body and a human soul, the first segment describing a creature’s physical appearance and behavior and the second allegorizing them in terms of human spiritual welfare.⁵ In Cambridge, Corpus Christi College MS 53 the allegories are signaled by the indication *spiritualiter* in the margin. The texts of individual chapters often contrast flesh and spirit, exhorting readers to avoid the ways of the former and embrace those of the latter, as in the chapter on the Fox which, from the earliest redactions, identifies it as representing the devil and continues:

To all those who live according to the flesh, he pretends that he is dead... but to spiritual men (*spiritualibus*) and those perfect in faith he is truly dead and reduced to nothing. Those, however, who want to practice his works, they desire to be fattened on his meats, that is, the devil’s... as the Apostle says, “Knowing this, therefore, that if you live according to the flesh, you will die; if, however, with the spirit (*spiritu*) you mortify the works of the flesh, you shall live” (Rom. 8:13).⁶

As this passage shows, however, while the Fox’s nature sounds a warning against the pitfalls of the flesh, it does not represent the flesh as such. Although it is tempting to read the chapter’s structure as setting the soul apart from the body, its bipartition does not cleanly divide the spiritual from the physical any more than dualist theologies of the soul thought it completely separate from the body.

As if capturing this permeation of one by the other, the traditional *naturae* of some beasts specifically enact the infusion of spirit *in* the body, like the Lion which revives cubs that are born dead by breathing life into them, or the Panther whose breath draws all creatures to it except for the dragon. Negatively valued

5 On the parable as comprising body and soul, see S. Lefèvre, “Polymorphisme et métamorphose. Les mythes de la naissance dans les bestiaires”, in L. Harf-Lancner (ed.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris 1985, 215–246, 220.

6 “Vulpis vero figuram habet diaboli. Omnibus enim secundum carnem viventibus fingit se esse mortuum; [...] spiritualibus tamen et perfectis in fide vere mortuus et ad nichilum redactus est. Qui autem volunt exercere opera eius, ipsi desiderant saginari e carnibus eius, id est diaboli [...] dicente Apostolo “scientes hoc quia, si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu opera carnis mortificaveritis, vivetis”. (B-Isidore redaction, quoted from “Il ‘Fisiologo’ latino: versio ‘BIS’”, in L. Morini (ed.), *Bestiari medievali*, Turin 1996, 5–102, §15, 38; cf. R. Baxter, *Bestiaries and Their Users in the Middle Ages*, Thrupp 1998, 81–82, and W. B. Clark, *A Medieval Book of Beasts. The Second Family Bestiary. Commentary, Art, Text and Translation*, Woodbridge 2006, §25, 142. Hereafter cited as *Book of Beasts*.

animals, like the Great Fish, are also characterized as exhalation. The associations performed in such chapters between breath, animation, and a soul that can be eternally damned or saved, indicate the diversity of medieval thinking about the “life-giving principle” or “soul” (*anima*), a diversity resumed in this paper under the term “inner life.”⁷

The twelfth and thirteenth centuries, in which major modifications were made to Latin bestiaries and the French versions emerged, was also a period in which treatises on the soul proliferated. Although the influence of the tradition of Aristotle's *De anima* is perceptible in some works,⁸ the texts discussed in this paper broadly reflect an Augustinian approach to what is meant by “soul.” Both approaches, however, mediate between the poles of “flesh” and “spirit,” “human” and “nonhuman,” by attending not only to spiritual content but also to the way that content is shaped by a containing structure, envelope, or skin, which serves as the recipient of external sensations and as a surface on which inner senses are imagined as felt.

Hugh of Fouilloy's imagined enclosures

Hugh of Fouilloy (c.1096–c.1172, known in Latin as Hugo de Folieto) was an Augustinian canon whose works were often attributed to a more famous canon of the same order, Hugh of St Victor.⁹ He was confirmed as prior of S.-Nicolas-de-Regny in 1132 and became prior of the superior house of S.-Laurent-au-Bois c.1152. The *Aviarius* was conceived for novice monks or lay brothers in Hugh's care,¹⁰ and most copies of known provenance are either Augustinian or Cistercian.¹¹ Sometimes the *Aviarius* is inserted alongside parts of the birds section of

⁷ See J. W. J. Laemers, “*Clastrum animae*. The Community as Example for Interior Reform”, in I. P. Bejczy and R. G. Newhauser (eds.), *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Leiden 2005, 119–130, 121–122.

⁸ S. Kay, “Medieval *Bêtise*. Internal Senses and Second Skins in Richard de Fournival's ‘Bestaire d'amours’”, in D. G. Denery II, K. Ghosh and N. Zeeman (eds.), *Uncertain Knowledge: Scepticism, Relativism, and Doubt in the Middle Ages*, Turnhout 2014, 305–332.

⁹ On the attribution of *De claustro* to Hugh of St Victor, especially in Germany, see G. Bauer, *Clastrum animae 1*, Munich 1973, 269–281. On misattribution to him of the *Aviarius*, see Clark, *Book of Birds*, 6–7. The H bestiary was also wrongly attributed to Hugh of St Victor, see Clark, *Book of Beasts*, 13.

¹⁰ Clark, *Book of Birds*, 2–3.

¹¹ On the provenance of the various manuscripts groups, see Clark, *Book of Birds*, 40–89, and B. Van den Abeele, “Trente-et-un nouveaux manuscrits de l'*Aviarius*”, in *Scriptorium* 57 (2003), 253–271. On Hugh of Fouilloy as an Augustinian favored by Cistercians, see Pindar, “The Cloister

a second-family Latin bestiary text, as happens in the Aberdeen bestiary (Aberdeen University Library, MS 24) or in Cambridge, Gonville and Caius 372/621;¹² at others it is copied alongside a bestiary text, often that known as the H-text which was specifically designed to accompany it.¹³ Many of these combined Aviary-bestiaries, especially those with the H bestiary, are also from Augustinian or Cistercian houses.¹⁴ I will look closely later at two manuscripts in particular, the Aberdeen bestiary and Sidney Sussex MS 100, which juxtaposes the *Aviarium* with an H-bestuary text.¹⁵

The *Aviarium* was written in order to improve the souls of Hugh's monastic pupils by encouraging their conversion to the monastic Rule, and by helping those who have converted to convert others.¹⁶ The extent to which the soul's development is bound up with the modes of its containment is well conveyed by the *Aviarium*'s initial entry on the Dove, which Hugh successively identifies as a figure for the whole person of the monk (Prologue §1), divine Grace (§1), the Church (§§2, 5), the soul (§3), and a priest (§4) – the soul cannot be considered separately from its embodiment and social dependencies. Caroline Bynum does not discuss the *Aviarium* in her study of individuality in the twelfth century, but Hugh's glosses on the Dove concord with her account of the medieval "self" as delineated both by personal interiority, and by inclusion within a group that

and the Garden", 160. Y. Gobry, *Le "De claustro animae" d'Hugues de Fouillois*, Amiens 1995, 86, queries how far Hugh's hermeneutics are specifically Augustinian, and underlines his debt to Cîteaux, 102–106. This pamphlet is a reprint of the introduction of Gobry's 1965 dissertation and edition of *De claustro* Book 3, which I have not been able to consult.

12 See Clark, *Book of Birds*, 73–75. The second-family bestiary text will be cited from Clark, *Book of Beasts*, by chapter and, when chapters range over more than one page, additionally by page number.

13 For an initial conspectus of the bestiary pairings of the *Aviarium*, see Clark, *Book of Birds*, Appendix 1, 257–259; and for an initial list of *Aviarium* manuscripts, the Catalogue in Clark, *Book of Birds*, 267–313; both need to be supplemented by Van den Abeele, "Trente-et-un nouveaux manuscrits".

14 A few are Franciscan, like Cambridge, Gonville and Caius MS 372/621 and the interesting BnF fr. 24428 which combines a French version of the *Aviarium* with the bestiary of Guillaume le Clerc.

15 The H-bestuary text is so-called because it forms part of the later compilation *De bestiis et aliis rerum* wrongly attributed to Hugh of St Victor. "The question of the origin of the H Family bestiaries is one of the most difficult puzzles in the bestiary field, whose full solution must await the preparation of a critical edition of the text," writes I. Dines, "The Problem of the Transitional Family of Bestiaries", in *Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society* 24 (2011–2012), 29–52, 32. In the absence of a modern edition I cite the text by chapter and column from J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 177, columns 0056C–0083, (hereafter abbreviated as *PL* 177) where it figures as "Liber secundus qui est praecipue de naturis animalium" in *De bestiis*.

16 Clark, *Book of Birds*, 7.

is subject to a particular external authority.¹⁷ Others of Hugh's works are also intended for a monastic readership and often circulate with the *Aviarius*, particularly his *De claustro animae* ("The Cloister of the Soul"), a treatise promoting a reformed monastic spirituality of which there are over 500 known manuscripts.¹⁸ The relative chronology of these works is not certain, but the *Aviarius* is likely to be the earlier of the two.¹⁹

Although Hugh accords a clear priority to humans, he nevertheless entertains their affinity with other creatures. Reason, which presides over the soul in *De claustro animae*, is said to act like Noah in his Ark when "he edifies the soul, ordering the irrational animals below and placing birds and humans above, that is, he subordinates carnal movements and promotes spiritual ones" (3:6, PL 176:1094B).²⁰ Some animals may be irrational and carnal, but birds belong alongside Noah, reason, and the spirit. The capacity of birds to enhance the life of the soul is the enabling trope of the entire *Aviarius*. In fact Hugh says at the outset that both birds and other animals serve "as an example of moral character" (*ad exemplum morum*; Prologue §1), evidence that he at one stage contemplated writing a bestiary also. By "example" he means that other creatures' physical behavior – especially that of birds with regards to their eggs and chicks – are both an instance of, and an incitement to, care for the soul.

The effectiveness of examples, the prologue to the *Aviarius* makes clear, lies in the appeal to the imagination. The work begins by stating that it is addressed to the eye rather than the ear. This, Hugh says, is the best way to affect unlettered pupils (*illiterati*, Prologue §2):

17 C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1984, chapter 3, esp. 106–109.

18 *De Claustro animae* will be quoted from J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 176, columns 1017–1182; hereafter abbreviated as PL 176. Gobry's list of manuscripts, *Le "De claustro"*, 51–53, has been updated online on the website Archives de la Littérature du Moyen Âge, <http://www.arlima.net/> which lists 513 manuscripts in known locations (consulted April 3, 2015). Other works by Hugh of Fouillois found together with the *Aviarius* and associated bestiaries, especially the H redaction, include *De medicina anime*, *De rota*, *De pastoribus et ovis*, and *Visio cuiusdam monachi*. For a study of the life and works of Hugh of Fouillois, see Gobry, *Le "De claustro"*, 1–35. The influence of *De claustro* on Latin, French and English writing is shown by C. Whitehead, "Making a cloister of the soul in medieval religious treatises", in *Medium Aevum* 67 (1998), 1–29 and Pindar, "Love and Reason", and on German writing by Bauer, *Claustrum animae*.

19 Subsequent scholars challenge Gobry's chronology, which identifies the *Aviarius* as a youthful work from the 1120s and *De claustro* as his most mature (*Le "De claustro"*, 21, 25). Clark, *Book of Birds*, 9, places all Hugh's output during his tenure of positions of responsibility for young monks, and dates the *Aviarius* to the late 1130s or early 1140s.

20 "Aedificat animam, quae irrationabilia animalia in inferioribus ordinat, homines et volatilia in superiori parte locat, id est, motus carnales subjicit, spirituales superponit."

I decided to paint the dove whose wings are silvered and the hinderparts of the back in pale gold (Ps. 67:14), and by a picture to instruct the minds of simple folk (*simplicium*), so that what the intellect of the simple folk (*simplicium*) could scarcely comprehend with the mind's eye, it might at least discern with the physical eye; and what their hearing could scarcely perceive, their sight might do so. I wished not only to paint the dove physically, but also to outline it verbally, so that by the text I may represent a picture; for instance, whom the simplicity (*simplicitas*) of the picture would not please, at least the moral teaching of the text might do so. (Prologue §1, 117)

The Dove has many natures that can be (and are) moralized, but above and beyond these allegories Hugh's insistence on its feathers evokes the value of authorship as writing, a value confirmed by occasional *manicula* clutching pens in the margins of these pages.²¹ Repeated reference to the Dove's silver and gold plumage also seem to anticipate his treatise's realization as a richly decorated book.²² (The Hawk's feathers, by contrast are associated with molting, and thus with the moral transformation needed when someone enters a monastery who was previously habituated to secular violence.) Hugh makes clear that the images painted in his book will generate a moral response in the student; for example, in the initial chapter of the Sparrow and Turtledove sequence, Hugh writes:

Not only shall I describe (*scribam*), but also I shall paint (*pingam*) how the turtledove prizes the solitude of the wastelands, and the solitary sparrow continuously cries on the roof (Ps. 101:8), so by the example of the turtledove you may maintain the purity of chastity, and through the example of the sparrow you may favor the protection of practiced caution, so that you may live virtuously as well as walk cautiously.

This prologue stresses the value of modes of experience and cognition located primarily in the imagination. That of his readers is to be sustained and furnished by the visual images of birds painted in his book, by the imagined "sight" of their behavior as he describes it and also, as becomes clear as the *Aviarium* develops, by imagining the sense of touch of one bird's body on another.

The second half of the *Aviarium* (§§38–60) relies consistently on imagery of nurture, dwelling in detail on birds' treatment of their young and attributing strong parenting skills to nearly all the birds that are interpreted positively. Hugh's teaching is more moral than doctrinal, his aim being to fill new monks with love for God and their neighbor, a love they are to internalize by imaginatively contemplating the natural affection of birds. The motif of the Raven feeding its chicks is amplified over several pages as an image of a preacher ministering to the repentant (§40). Cranes are said to halt in their flight so they can support and

²¹ See fos. 42v and 43r in the *Aviarium* section of Gonville and Caius 372/621.

²² Clark, *Book of Birds*, esp. 31–34.

take care of an exhausted fellow; they are tireless sentinels, whose nature lends itself to informing the life of those in religious orders (§44). The Swallow wisely nests near human habitation where its young can be reared in safety (§46); Storks “have an exceptional sense of duty toward their offspring” (§47); and so on with the Heron (§52) and the Quail (§56). Conversely, the negative value of some birds is reflected in their being unfit parents. A long chapter describes how the Ostrich lays its eggs at a time when they will be warmed by the wind so it can devote itself to its own concerns (§42). It is moralized as a hypocrite and lengthily condemned for its failure to nurture its young, for “to have left the eggs on the ground is to fail to raise the sons born of conversion from worldly activities by providing them with the nest of encouragement” (§42, 193). Similarly with the Partridge: both parent birds aggravate their tabloid-worthy vices by the scandalous way they treat their young (§55).

Throughout these chapters Hugh offers his charges the inducement of physical tenderness while also conveying to them the inexorable duty of loving one's fellow. To do so, he builds on imagery used by other spiritual thinkers of his time, such as Anselm's prayer to Jesus “who, like a hen, collects her chickens under her wings” (cf. Matt. 23:37).²³ Each new convert monk is encouraged both to visualize and to feel himself a child enfolded in a parent's embrace; contained within this nurturing structure, his soul is exhorted to see, feel, and love in return.

While these images dominate the second half of the *Aviarius*, its opening sequence of chapters locates the nurturing of its readers' souls in the cloister. In chapters 1–22 the Dove and the Hawk share a monastic “perch,” and in chapters 23–37 Church institutions are among the meanings of the Palm and Cedar trees where the Turtledoves and Sparrows make their nests. The value Hugh places on the cloistered life prompts comparison with his *De claustro animae*, where Hugh submits the architecture of a monastery to fourfold exegesis: its construction is praised as granting unique access to the religious life (Book 1), and then interpreted as materializing a Rule that conduces to virtue and shuns vice (Book 2), as an allegory of the soul (Book 3) and as anticipating the heavenly Jerusalem (Book 4). All four books, but especially Book 3, clearly show how a sustaining *external* environment equates to an *inner* spiritual and moral development; the topography of the cloister both maps that of the soul and nurtures its progress.²⁴

²³ Walker Bynum, *Jesus as Mother*, 114. Her other examples of the motherhood of Jesus use human or at least mammalian imagery.

²⁴ This point is made in different ways by all commentators on *De claustro animae*, e.g. Pindar, “The Cloister and the Garden”, 167: “His spiritual cloister, while imagined as being inside the soul,

Like the *Aviarium* with which it is often copied, *De clauistro* is more pastoral-affective than theological-academic in content. The aspects of spiritual life that it stresses are community and charity, discipline of the self and care for the other, and the need for the monk constantly to strive toward perfection.²⁵ Just as the *Aviarium* promotes nurturing care, *De clauistro* teaches that “the practical care of one’s fellow brethren [is] of paramount importance for moral and spiritual life in the monastery” as it “prepares the mind for loving God.”²⁶ The fact of spending his days moving around the monastery will remind the monk to reflect on the teachings which the treatise has “placed” in its various parts: the layout of the building is not only a set of memorial loci but the setting for the daily practice of the virtues they prescribe. The text promotes a constant exchange between what appears to be *outside* (the building) and what is conjured *inside* the individual soul, the purpose of the treatise being to bring one into harmony with the other and both into a state of perfection.²⁷

The boundary between “inside” and “outside” in *De clauistro* can act as a skin within (or upon) which the interiority of the soul is constructed. Ivan Gobry draws attention to a passage in which skin mediates this exchange: “Sing to the sound of a tambourine to sing in the choir. Those who sing to the sound of the tambourine mortify their flesh. Those who sing in the choir maintain the harmony of their conscience” (*De clauistro* 3§15).²⁸ He explains: external discipline is figured here as lashes that strike the skin like beats on a tambourine; each member of the community sings to the resulting music, which is what forges them into a “choir.”²⁹ A different emphasis, one that stresses purity within the skin boundary, is found in the section on the dormitory (*De clauistro animi* 3§9), of whose chaste spiritual rapture Hugh writes that “just as the flesh of animal beings is covered on the outside by skin, so the spirit of the living creature, casting abroad in quest of vain

is also conceived of as a space in which the soul can move around, experiencing various forms of development”; cf. Gobry, *Le “De clauistro”*, 70, 73, 74, 78; Laemers, “*Clastrum animae*”, 125.

25 Gobry, *Le “De clauistro”*, 15, evokes the constant opposition in Hugh’s work between good and bad monks: “Tous les traités d’Hugues de Fouillois ne seront qu’une série de variations sur cet unique thème. Ils trouveront leur plein épanouissement dans le plus dense et le plus développé d’entre eux : Le Cloître de l’âme.”

26 Laemers, “*Clastrum animae*”, 126. See also Walker Bynum, *Jesus as Mother*, on the emphasis on reciprocal relationships within the cloister in the writings of regular canons (41), and on the importance of edification and mutual support within the community (48).

27 Pindar, “The Cloister and the Garden”, 165–166.

28 I do not have access to Gobry’s edition from which he is translating here. The text in *PL* 176, 1116C-D, reads: “Sic canta in tympano, ut cantes in choro (Psal. CL). In tympano [1116D] cantant, qui carnem mortificant. In choro cantant, qui concordiam morum servant.”

29 Gobry, *Le “De clauistro”*, 73.

glory, takes its delight from what lies outside it.”³⁰ The goal of monastic discipline is to make the externally defined Rule inform the internal self-regulation of each monk. “Spread out the straw of the flesh,” instructs Hugh, “so that animality may be subject to (lit. lie underneath) the reason of the mind,”³¹ a striking image that recalls the passage already quoted in which reason, who presides over the community’s chapter house, acts like Noah with his Ark when “he edifices the soul, ordering the irrational animals below, and placing birds and humans above, that is, he subordinates carnal movements and promotes spiritual ones.”³²

The sequence of the *Aviarius* most similar to *De claustro* is that of the Sparrows and the Cedar (*Aviarius* §§30–38).³³ Sparrows are preachers, and they also figure their young converts; they live in the branches of the Cedar which represents Christ because Cedars “surpass other trees in height, beauty and strength” (§30, 157). As members of the Church, Sparrows are safeguarded by the patronage of the mighty who are another meaning of the Cedar. Yet other Cedars represent predatory barons whose lot is to be felled so their wood can be used in God’s service. Sparrows are unsteady creatures that need the protection of the house built from the Cedar:

See how the sparrow <i.e. the faithful person>, which previously used to migrate to the mountain of faithlessness, now, on guard for the truth of faith, cries from the heights. He is therefore called a recluse <i.e., a monk>, because he is far removed from earthly desires. (§34, 165)

The Sparrows’ faith and their capacities as preachers or pupils are inward qualities deriving from the fact that they nest within Christ and under the monastic Rule.

The monastery as Cedar and its preachers as nesting Sparrows are depicted variously in *Aviarius* manuscripts. The earliest representation is as a stylized tree containing birds and framing, within a mandorla, a male figure who is some-

30 PL 176, 1106B: “Sicut enim caro animalium exterius pelle tegitur, sic animalis spiritus appetitu vanae gloriae ad exteriora se spargens, forinsecus delectatur.”

31 *De claustro* 3§9, PL 176, 1101D: “Substerne fenum carnis, ut animalitas subiaceat rationi mentis.” In subsequent recastings of *De claustro* Reason is replaced as head of house by Love, see J. Pindar, “Love and Reason from Hugh of Fouillois to the *Abbaye du Saint Esprit*: Changes at the Top in the Medieval Cloister Allegory”, in *Parergon* 27.1 (2010), 67–83.

32 *De claustro* 3§6, PL 176, 1094B: “aedificat animam, quae irrationabilia animalia in inferioribus ordinat, homines et volatilia in superiori parte locat, id est, motus carnales subjicit, spiritalia superponit.”

33 Because it is tall, the Palm represents not containment but ascent. Its glosses ring the changes on converted monk, Church and soul; it also figures the tree of the Cross and it is here that the Turtledove is said to nest.

times the monastery's patron (as in Malibu, J.P. Getty Museum, MS Ludwig XV.3, fo. 13v).³⁴ But the illustrators of a few manuscripts have stripped away the tree in favor of an opulent gold field, and substituted doves for sparrows and a female figure for a male one; prime examples are the Aberdeen bestiary (Aberdeen, University Library MS 24, fo. 34r, see Plate 1)³⁵ and its sister manuscript, the Ashmole bestiary (Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 1511, fo. 45r).³⁶ The woman in the Aberdeen manuscript has been variously interpreted as the Virgin, or Wisdom, or the Church.³⁷ That the figure is a powerful mother of some kind is implied by the way she cradles one of the birds in her arms, unlike in other illustrations which place all the birds in the tree. Its position as nursling evokes the fledglings mentioned in the text and emphasizes the protective authority exercised over them by the allegorical figure. The image combines the intimacy of a maternal environment, mediated by sight and touch, with the discipline implied by the figure's stern countenance. It epitomizes Hugh's teaching elsewhere in the *Aviarius* and *De claustro* according to which a soul is shaped, regulated, and filled with love, by internalizing the sight and feel of a parent, especially a mother. The fact that the birds depicted in the Aberdeen image are doves rather than sparrows confirms the connection with *De claustro* since the Doves earlier in the *Aviarius* represent the addressees of both these works, namely the monks in Hugh's care.

Although it may seem unexpected to represent the Cedar tree as a woman, in fact the choice of a powerful maternal figure is overdetermined by the maternal

34 This image can be seen online at <http://www.getty.edu/art/collection/objects/4767/unknown-maker-a-man-enthroned-within-a-mandorla-in-a-tree-franco-flemish-about-1270/>, consulted on April 23, 2015. For identification of the figure, see Clark, *Book of Birds*, 30–31: the figure is a Count Thibaut, co-founder of the monastery of Saint-Laurent-du-Bois at which Hugh of Fouilloy was prior in 1152. This image with a man in the tree is found in the manuscripts in what Clark calls the Heiligenkreuz and Paris families. Variants on depictions of this chapter in other manuscripts are listed in the commentary on the folio on the Aberdeen bestiary website, see <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/comment/34r.hti>. See also Clark, *Book of Birds*, Figures 7a, 7c–7f, 18a, 20b, 21, 22, 25, 26, 32, 38a, 41, 45, 57b, 70, and 72.

35 Lower resolution photos are visible online at <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/translat/34r.hti> and <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/comment/34rbirdf.hti>.

36 Consulted in *Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift Ms. Ashmole 1511. Bestiarium aus dem Besitz der Bodleian Library Oxford*, Graz 1982. The figure is also female – a nun – in Bodleian Library, Douce 151 and University College MS 120 (for the latter, see Clark, *Book of Birds*, Figure 63 and Catalogue, #41; also her Catalog of second-family manuscripts, Clark, *Book of Beasts*, 223–252, #26). Clark offers an outline of the development of the Cedar iconography, Clark, *Book of Birds*, 96–97; see also J. Geddes, “Observations on the Aberdeen Bestiary”, in Reinardus 11.1 (1998), 67–84.

37 Geddes, “Observations”, and see also the commentary on the Aberdeen website already referred to.

qui cum eēt
humilis. pas-
citur. Pulli
vero p̄dicationis
sicut. quere
In hac g cedro
inquiete nimen
attitudine non
cedri libani q̄
mitius. Cedri
diuites huius
seres sunt cen-
Pulli discipuli
narum locus.



sublimis. fies ē
seres sunt p̄d-
sunt hi qui uer-
sunt. p̄cati.
mentis locus.
indificant. q̄
do de c̄na be-
desp̄ant. Si
plantant do-
libani sunt
mundi. pas-
obioy rectores.

In his cedris

passeres indificant. q̄ rectores animarum in possessionibz diui-
um cenobia locant. Ibi passeres clamare non cessant. ut a dō
etiam querant. A deo s̄ etiam querant. qui ūbi diuini eloqui
q̄n cibo sacari uolunt. Die ac nocte clamant. qui p̄sunt bene-
factoribz toto annu mentis diu rogant. In mundo in quiete
mentis pennas contemplationis nutriunt. quibz ad p̄dictam
cedrum q̄m cū potant euolare contendunt. Circa ligna li-
bani uolitant. q̄ uiam seu mores uiroz sublimioy scire desi-
dant. Ex his lignis libani salomon fertulū fecisse legit. quia
exa. gē uirū sublimibz et infaugabilibz. **Item de cedro.**

In his cedris quas non plantauit dñs non plan-
tauit in p̄p̄a uoluntate. n̄ dilatauit in cupiditate. Oīs
plantatio q̄n non plantauit p̄t̄r meus celestis. eradicauit. In
cedri libani sunt diuites supbi. In his indificant herodis iacipis

quality ascribed to teaching and the cloister elsewhere in the *Aviarius*. In context in the Aberdeen bestiary, the imagination of motherhood and its association with nonhuman animals are also contributing influences. This manuscript contains a second-family Latin bestiary text probably copied around 1200 in the South of England. As also happens in a related group of bestiaries, the *Aviarius* is inserted into, and replaces most of, the usual second-family section on birds (i.e. from §51 on). The second-family redaction was probably composed a few decades later than the *Aviarius*, in England; it too foregrounds the maternal behavior of creatures in a number of the beast chapters, which precede those on birds; in particular it underlines connections between motherhood, imagination, and what I call the “inner life” or soul.

After commenting on the production of hybrids by interbreeding, the second-family chapter on the Horse quotes from Isidore an explanation of how young are conceived in conformity with an image imprinted on the mother’s mind at the time of her impregnation:

Likewise, Jacob tended <sheep> that, contrary to nature, were of the same color, for his ewes conceived offspring like the images of the rams mounting them, which the ewes saw mirrored in the water <they were drinking> (Gen. 30:37–42).... Wherefore it happened that certain people urge pregnant women not to look at the faces of the ugliest animals, such as baboons and apes, lest they give birth to babies resembling <the beasts> they see. ... For in mating, animals (*animalia* – living beings) transmit their external forms into <a female> during sexual intercourse, and filled with their images, she carries their appearances (*species*) over into her pregnancy. (*Book of Beasts* §44, 160)

In the last sentence, Isidore wrote not “animals /living beings (*animalia*) transmit” but “the soul (*anima*) transmits”; by *species* he means not just that an “appearance” is transmitted but rather that a generic “species” or “form” is imprinted on the future offspring. The claim lodged in this sentence is that species is imposed on raw matter by a soul in thrall to an image. As received in the twelfth century, however, the text has come to mean that motherhood is something held in common with other living beings that are susceptible to imagination. It is exactly this susceptibility that these twelfth-century works – both the *Aviarius* and the second-family bestiary redaction – set out to exploit in their readers.

Both before and after this passage on the Horse, as in the earlier *Aviarius*, motherhood plays an important imaginative role in second-family bestiaries. Caring for infant offspring is a theme of several second-family chapters including the Lion (*Book of Beasts* §1), Tiger (§2), Elephant (§9), Ape (§14), and Bear (§20); it reappears in chapters on birds including the Hoopoe (§67), Pelican (§68), Nightingale (§75) and Raven (§77). In many manuscripts, the initial Lion chapter recasts the father Lion’s act of resuscitating its cubs as the mother’s care for her

infants, even though this goes against the traditional gendering of the allegory according to which the Father resurrects the Son. The Second-family Pelican continues an earlier tradition whereby it is the mother bird that sheds her blood for her children, not the father, even though allegorically the Pelican figures Christ.³⁸ Both the Lion and Pelican chapters share the trend in twelfth-century spirituality toward understanding God's love for humanity through metaphors of mothering, a development importantly documented by Caroline Bynum in *Jesus as Mother*.³⁹ The Aberdeen bestiary has suffered the loss of a number of folios, but still retains imagery of motherhood in its illustrations of the Tiger (fo. 8r), Ape (fo. 12v), and Bear (fo. 15r), in the pages preceding the inserted *Aviarium*. In the related Ashmole bestiary, motherly behavior is depicted on the part of the Lion (fo. 10v), Tiger (12r), Ape (18v), Bear (21r) and Cow (30v).

Some of this physical contact takes the intimate form of licking, as other beasts imitate the mother Bear whose nature is to lick its unformed cubs into shape. The female Tiger is described in the text as trying to suckle an image which it mistakes for its cub, but illustrators often depict her as licking it. Alongside licking, some bestiary chapters evoke terrifying swallowing, the behaviors early attributed to the Fox or Great Fish being added to by the man-eating Cocodrillus and various other Serpents. Instead of spirit being conveyed by breath in these texts, it is passed on through direct contact with an animal's mouth, usually nurturing, sometimes destructive. The co-existence of these alternatives is reminiscent of the way Melanie Klein analyzes the life-giving versus death-dealing dimensions of an infant's interactions with its mother, particularly her breast, from which the infant's sense of self eventually takes shape.⁴⁰

I shall pursue this line of thought before turning, at the end of this paper, to the effects of images of mothering in another manuscript, Sidney Sussex MS 100, which combines the *Aviarium* with an H bestiary manuscript, and thence back to the Cedar and Sparrows (or woman with doves) in the Aberdeen bestiary. How does the maternal environment depicted on these pages, expressed with reference to representations of skin, excite the reader's inner senses and give shape to his inner life when he reads a book copied on parchment, itself an instance of actual skin? Answering this question necessitates a return to the idea of the "manuscript matrix."

38 Compare the *Dicta Chrysostomi* text §20, in F. Wilhelm (ed.), *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts*, 2 volumes, Munich 1914–1916, 13–52; the B-Is text §6 in "Il 'Fisiologo' latino" in Morini (ed.), *Bestiari medievali*; and the second-family text §68 in Clark, *Book of Beasts*.

39 Bynum, *Jesus as Mother*, chapter: "Jesus as Mother and Abbot as Mother".

40 M. Klein, *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources*, London 1957; her thesis is formulated 3–5 and elaborated *passim*.

The manuscript matrix and the inner life of the reader

Stephen Nichols first outlined the by now familiar concept of the manuscript matrix in order to promote understanding of manuscript culture by emphasizing the material totality of the book, the page, and the complex ensemble of signifying elements upon it.⁴¹ In her book *Imaginary Worlds* Martha Rust adapts Nichols' term to three dimensions.⁴² The open codex, for her, is the support of a virtual space which projects forward from the page to include the reader. Sometimes this space is the mirror image of a third dimension that a perspective painting already projects backward from the page, like the recessed architectural space framing the Annunciation in a Book of Hours.⁴³ But its key correlate, for Rust, is the space of imagination that, in medieval theories of mind, occupied "a discreet cell-like area of the brain".⁴⁴ Reading, she proposes, is "an experience [...] of interacting with books as if they bounded a virtual, externalized imaginative faculty"⁴⁵, as if the internal cell of the imagination were extended outward to form a space from mind to page that the reader inhabits. Just as imagination is formed by both sensory and intelligent experience, so the manuscript matrix is determined both by the physical features of the book and by what Rust calls "codicological consciousness," the reader's awareness of "the interplay among diverse semiotic systems that is only *in potentia* on the physical page"⁴⁶. Reading, then, is a space of thinking and, more fundamentally, of *being*, that is framed by a physical support⁴⁷.

Rust's account of medieval reading has obvious similarities with the one I have been advancing, and is based on the same structure of introjection: a reader may feel held or enclosed by a book, and absorbed within its world, and yet physically he or she is the one on the outside, holding a book that can be set down at any moment. But there are differences. Although Rust uses an Annunciation scene to explain her understanding of the matrix, and equates the matrix with an inner cell, unlike me she does not perceive it as maternal, despite the fact that

41 S. G. Nichols, "Introduction: Philology in a Manuscript Culture", in *Speculum* 65 (1990), 1–9. Nichols's prolific publications since then have further elaborated the usefulness of the term.

42 M. Rust, *Imaginary Worlds in Medieval Books*, New York 2007.

43 The Beaufort (or Beauchamp) Book of Hours, Royal 2.A.XVIII, f. 23v; see Rust, *Imaginary Worlds*, 1–5.

44 *Ibid.*, 4.

45 *Ibid.*, 5.

46 *Ibid.*, 9.

47 *Ibid.*, 7.

one of the meanings of the word matrix is “womb.” And Rust’s notion of imagination is seemingly immune to unconscious influence, being shaped by what she calls “codicological consciousness”: an awareness on the reader’s part of such aspects of book production as *ordinatio* and the quality of illustration. In addition to such consciousness, I have been advocating for a codicological *unconscious* in which reading may be subject to contingent interference from the look and feel of the page itself. The ultimate source of this interference lies in the primitive relation to the mother since “[f]rom the time of its conception on, the human being can only live and develop within the shelter of an envelope that ensures it is contained, body and spirit, within a ‘skin’.”⁴⁸ From this perspective, the manuscript matrix is one more such envelope, but one whose maternal origins have long since retreated from the reader’s awareness.⁴⁹ At a conscious level, the primitive envelope will by now have given way not only to the aspects of the book that Rust enumerates, but to other kinds of sensory experiences (the skin as an adult erotic or mortal surface, for example) and to wider forms of symbolic containment (for example, the sense of having a bounded self within which knowledge and thoughts are harbored).

The distinction between these two kinds of envelope of the self, one physical and the other mental, illustrates how the process of maturation establishes not only the child’s autonomy from the mother, but the distinctness of its mind and body.⁵⁰ The two-fold nature of this process is important: to an outer surface of inscription on which sensations are recorded (such as touch and feel) corresponds an inner one that registers experiences and thoughts. This duality enables me to elaborate my earlier account of reading as sharing a skin with the manuscript.⁵¹

48 G. Henrot, *Peaux d’âme*, Paris 2009, 25. In allowing that unconscious factors may inflect a reader’s responses to the page I return to Nichols’ original formulation of the manuscript matrix (“Introduction”, 8) as “a place of radical contingencies [...]”. The multiple forms of representation on the manuscript page can often provoke rupture between perception and consciousness, so that what we actually perceive may differ markedly from what poet, artist, or artisan intended to express or from what the medieval audience expected to find. In other words, the manuscript space contains gaps through which the unconscious may be glimpsed.”

49 On the dynamic nature of the Skin-Ego, and its transformations in the course of individual maturation, see Anzieu, *Le Moi-Peau*, 271ff. and Henrot, *Peaux d’âme*, 40–41.

50 J. McDougall, *Théâtres du corps. Le psychosoma en psychanalyse*, Paris 1989, 65–66; see also her case history of Georgette, *Ibid.*, 255–292. The double apprehension that is at stake here corresponds with the double structure of the *Moi-peau*: “L’appareil psychique de l’enfant acquiert un *Moi-peau* quand s’amorce cette structure topographique à double enveloppe ; l’une recevant l’excitation de l’extérieure, l’autre les significations (signaux, indices, simulacres, signifiant linguistiques) de l’intérieur” (Anzieu, *Le Moi-Peau*, 260).

51 Kay, “Original Skin”.

The shared skin is double, and has a double role: (1) to envelope the reader along with the book as maternal environment and surface of signification (the “manuscript matrix”); (2) to fold this external envelope back inside the reader as an “inner self,” fortifying his sense of being and thinking within his own skin.

These operations of the manuscript matrix can be illustrated by a reading of Sidney Sussex MS 100, probably copied in Paris ca. 1250 on large leaves of even-colored parchment on which the hair and flesh sides barely distinguishable.⁵² It combines the *Aviarium* on fos. 1–26v with an H bestiary on fos. 26v–43, both texts having a number of missing leaves and thus missing pictures. There is no longer any illustration of the Palm or Cedar in the *Aviarium*; in the bestiary, the chapters that remain in which parenting is represented are the Ape, the Weasel and the Elephant; my comments are addressed to the Elephant.

As in other H bestiaries, the decision to place the entry on the Great Dragon (H§24) immediately before those on the Elephant (H§§25–26) results in double illustrations across facing pages: on the left an Elephant is attacked by the Dragon but on the right Elephants conceive and successfully give birth, foiling its hostility (fos. 33v–34r, see Plates 2 and 3).⁵³ The image on the left (fo. 33v) corresponds with the text’s description on the preceding page (fo. 33r) of the Dragon as powerful because it crushes other creatures with its tail, even one as large as an elephant. The allegory glosses this behavior as like the devil that similarly lies in wait, and ensnares even mighty men. The image on the right (fo. 34r) resumes parts of the first Elephant chapter, which begins at the foot of fo. 33v and continues across these facing pages, ending overleaf near the bottom of col. *a* on fo. 34v. Elephants are said to be highly intelligent and remarkably continent. On the rare occasions when they reproduce they head East, close to paradise, where first the female and then the male eat a mandrake root; this is depicted the upper register of the illustration on fo. 34v, where the anthropomorphic figure is the mandrake and the paradise is represented as the heavenly Jerusalem. There the Elephants mate and the female conceives. To give birth, she goes into a great lake where the Dragon cannot attack her child; she is also guarded by the male Elephant, who tramples serpents underfoot. This scenario provides the lower register of the picture on fo. 34v; the presence of the identical Dragon in both pictures seals what were originally unconnected chapters into a sequence.

The chapter continues by contrasting the Elephants with Adam and Eve whose concupiscence led to their expulsion from Paradise. We learn too that

⁵² Clark, *Book of Birds*, Catalogue, 277.

⁵³ In the second-family bestiary, these same chapters are wide apart with the Dragon featuring as §91 and the Elephant as §9. We do not know the relative chronology of these two Latin versions, both of which postdate the *Aviarium* (?1130s) but predate the thirteenth century.

burning an elephant's skin and bones will drive away serpents, a nature that affirms their inner purity.⁵⁴ The next following chapter, also on the Elephant, reprises the earlier one's material from different sources. It repeats that the Elephant is continent, conceives with the mandrake, gives birth in water with the father guarding, contrasts with Adam and Eve, can fumigate serpents with its burned skin, and stands for inner virtue. This second chapter continues to the top of fo. 35v, where there is a large empty space before the entry on the Pelican at the foot of that page.

The text on these pages proposes a narrative about the conception and safeguarding of the baby Elephant, which is variously and repeatedly framed. Both text and image stress the maternal environment in which, still tiny and helpless, it is nurtured and protected. The water surrounding the infant is literally womb-like. The mother's body dwarfs and shields it, aided by the vigilant father. But these images of the infant's physical dependency are further framed by the mandrake, the paradise, and the many glosses supplementing and allegorizing the Elephants' natures. Although the baby Elephant forms the thematic core of the picture in the lower register, the reader is also encouraged to envisage himself as an adult Elephant that tramples evil underfoot by leading a life of continence, or that sacrifices its skin for the sake of inner purity. The overall point of the chapters is that Elephants are the opposite of, and better than, human beings, because they ate only what was needed to procreate, whereas Eve and Adam ate in disobedience to God's decree. The commentary on the mandrake, from Isidore, equates its fruit with the *malum terrae*, a phrase that recalls the *malum* (both "apple" and "evil") which Adam and Eve were said to have eaten. The second passage about burning the Elephant's skin to repel serpents comes just before this commentary. "In this way," says the text, "God's commandments purify the the heart of the one who guards and observes them within himself, and suggestion of the enemy is able to gain entry to him."⁵⁵ The need for self-discipline is presented within a parental scenario, but it also undoes the catastrophe of the fall; it strikes a chord with the exhortations of *De clauastro animae* about the behavior of the ideal monk.

The reader of these facing pages is inserted into a complex manuscript matrix that builds out from a protective maternal environment, elaborating contents

54 H§24 (PL 177, 0073A-B): "Quid autem ossa et pellis elephantis faciant, dicam. In quocunque enim loco vel domo incensa fuerint, odor eorum expellit inde statim omnem serpentem, vel quodque animal venenosum. Sic denique mandata Dei, et pia opera faciunt. Si enim accenduntur in corde hominis, effugant omne opus veneniferum diaboli in quacunque parte." Similar information is reiterated in H§25 (*Ibid.*, 0074A).

55 H§25 (PL 177, 0074A): "Sic mandata Dei eum purificant et cor ejus, qui ea intra se custodit et observat, et nulla suggestio inimici eo praeualet invenire aditum."



Philosologus dicit de eo quoniam in
reflectum magnum habet in
se. Concupiscenciam uero car-
nis minime in se habere dicit.
Tempore quo uoluerit filios
procreare. uadit in orientem cum
femina sua. usque in primum
paradysum. Est autem ibidem
herba mandragora nomine.
de cuius fructu femina prior
degiuit. et tunc masculinum
illuc deducit ut persuasus
manducet. Postquam uero
manducauerunt ambo. con-
ueniunt sibi. statimque conce-
pit. Cum autem uenerit tem-
pus pariendo. pergit ad lacum
magnum et ingreditur usque
ad ubera et ibidem parturit
super aquam. et hoc propter

draconem facit quia insidi-
atur pullis eius. et illi ipsi. oculi
autem non recedunt a
femina sed custodit eam su-
per stagnum aquarum pa-
rientem propter serpentinum
qui est inimicus elephantis.
Isti ergo duo elephantes mas-
culus et femina figuram ha-
bent adam et eue qui erant
in paradiso dei ante prela-
tionem gratia circumdanti-
nestientes ullum malum in
concupiscencie desiderium
commixtionis carum. Cum
ergo de interdicta arbore qui-
staret mulier. dedit in uisceribus
qui manducans seductus est.
Tunc precipitanti sunt de para-
diso in hunc modum quia

Plate 2: Cambridge, Sidney Sussex College, MS 100, fo. 33v. Reproduced by kind permission of the Master and Fellows of the College.



in stagnum aquarum mul-
tarum. Quod aliquando aque
presens seculum significant
propter diuersas perturbatio-
nes et moluptates danti in fi-
niam cum dicit. Saluum me
fac. q. i. a. n. a. a. a. m. meam.

Et alibi. Expectam expectaui do-
minum et respexit me et reduxit
me de lacu miserie et de luto fecit.
Cum ergo profecti sunt in hunc
miserie lacum cognouit adam
uxorem suam et genuit
chaym uultu fecit. Ideoq. plus

Plate 3: Cambridge, Sidney Sussex College, MS 100, fo. 34r. Reproduced by kind permission of the Master and Fellows of the College.

that, reflected inward into the reader's mind, will it not only shape it by means of inner vision and inner touch, but will also fill it with inner strength and purity, and guide it toward salvation. The reader is reminded that he and the book share a skin that is important primarily as the container of a pure interior – and which he may be called upon to “burn.”⁵⁶ The manuscript matrix connects him with sacrificial skin and inner purity of an Elephant, the truly worthy inhabitant of an Eden from which Adam and Eve were expelled.

This identification with the Elephant may to some extent be supported by the fact that parchment is an animal skin: the reader is asked to internalize, from pages made from this substance, the inner life attributed to another nonhuman animal, the Elephant. And yet this identification with or as the animal is also resisted by the image on fo. 34r. Standing out beside these exemplary Elephants is the mandrake. Not only is it human in appearance, quite unlike the leafy plant described in the passage from Isidore, but it stands next to a paradise that looks just like a human city.⁵⁷ The mandrake's face is bare parchment and its body painted a nude pink, so its surface also looks like human skin. If the manuscript projects a matrix continuous with the reader's skin, then it is surely supported as much (or more) by the mandrake as by the Elephant. According to the subsequent text, the mandrake is, in the Elephants' sober lives, the alternative to the forbidden fruit that led Eve and Adam to fall. Fixing the reader of Sidney Sussex 100 with colorless human eyes, the mandrake may offer the vision of a purified human form that can reproduce without desire, and the paradisaical future that awaits him. The text immediately under the picture on fo. 34r is a quotation from Ps.39: 2–3 which reads: “With expectation I have waited for the Lord, and he was attentive to me. And he heard my prayers, and brought me out of the pit of misery and the mire of dregs.”⁵⁸ It might seem as if the pit and mire are the water the Elephants are confined to, from which the mandrake-human escapes to the paradise

⁵⁶ Although this convergence between writing surface and elephant skin may appear accidental, it is supported in Isidore of Seville, *Etymologies* VI, xii, 1, on the topic of bookmaking (*De libris conficiendis*), where Isidore states that in antiquity elephants' membranes were used as writing material: “Among the pagans, certain categories of books were made in fixed sizes. [...] They were made not only on papyrus sheets or on parchment, but also on the intestinal membranes of elephants.”

⁵⁷ Isidore of Seville, *Etymologies*, XVII, ix, 30, copied at the end of H§25: “Mandrake (mandragora) is so called because it has a sweet-smelling fruit the size of a Matian apple; hence Latin speakers call it ‘apple of the earth.’ Poets name it antropomorphon (“human-formed”), because it has a root that resembles the human form. There are two kinds of mandrake: the female, with leaves like lettuce's, producing fruit similar to plums, and the male, with leaves like the beet's.”

⁵⁸ “Exspectans expectavi Dominum, et respexit me, et eduxit me de lacu miseriae, et de luto faecis.”

that awaits him. Or, they may represent the human sexuality of which the mandrake is an instance: a persistence that doesn't go away despite all the instruction that surrounds it. The manuscript matrix describes a place of imagination and prescribes a certain content for it but it cannot guarantee either imagination or thought against all possibility of fear or desire.

The image of the woman with the doves on fo. 34r of the Aberdeen bestiary provides different ways of exploring how the manuscript matrix may have wittingly or unwittingly shaped the inner selves of its historical readers (see Plate 1). When the codex is open, this image is on the right-hand page with the facing left page occupied by the end of the preceding chapter on the Palm and the introduction of that on the Cedar; below the image, the chapter on the Cedar continues. Scholars agree that fo. 34r attests an unusual history of touch. Whereas most manuscripts show greatest evidence of handling at the bottom outer corners of their pages, here signs of wear are concentrated in the middle of the top margin, just above the illumination. From this is inferred that this page, alone in the volume, was frequently held up from the top, with the rest of the page pointing down and outward, as if a teacher were repeatedly showing it to students. Presumably they were exhorted both to visualize and to feel themselves reflected in the image as Christian nurslings in the arms of a holy mother.⁵⁹ Enclosed and cradled by the maternal embrace of the cloister, they would be able to enclose and cradle within themselves a soul warmed by its maternal love. At stake in this image is the repeated contact of skin against skin: mother to child, church to Christian soul, reader to page.

Just as the baby Elephant becomes enfolded in a world of meanings, nostalgia for the infantile envelope of the mother-child bond is overlaid in this image by more adult ideas about the enclosure of the individual by the institution. Neither the allegorical female figure nor the bird that she holds is a literal mother or child, and rocked in its roundel, the bird is a representation of a picture of a symbolic dove that has been substituted for the textual Sparrow – a far cry from being a representation of an actual sparrow. In this way, contact with a nonhuman animal is minimized and the tenderness of a maternal touch evoked only to give

59 "On all other pages, there are worn dirty patches at the top and bottom corners where the reader has held the parchment to turn the page. Fo. 34r has these patches too, but uniquely has a dirty patch in the centre of the top margin, just above the illustration. This would be caused by gripping the book with one's thumb on the page, an unnatural position for anyone except a teacher who repeatedly turned the book upside down to show to students. This suggests that the book was used for many years to instruct groups of people about this figure." Quoted from the commentary on fo. 34, <http://www.abdn.ac.uk/bestiary/>. The corresponding page in Ashmole 1511 is not marked in this way.

way to abstract interpretation. The love that is to fill the viewer's inner self, as result of this symbolic work, is to be less somatic than theological.

Yet traces of the body remain, even if they are not consciously registered. In the bottom outer corner of this folio is a round hole which has the same dimensions as the medallions. Instead of framing an exquisite painting of a dove-or-Christian-soul, what it outlines is an area of parchment on the page beneath, the darker, slightly coarser hair side of which contrasts with the smoother, paler flesh side of fo. 34r. The page combines what Rust calls "codicological consciousness" (recognizing the dove as an allegorical medallion) with an imaginative echo of maternal holding (the woman) together with something much less open to interpretation: an almost invisible trace, barely perceptible to the touch, of an unseeing gaze onto an area of dead animal skin.

Another unsettling echo is that between the mandorla in which the female figure is placed and the three or more scrape marks at the outer edge of folio 34r. Each scrape spreads out from a central cut from which projects a curved area, a bit like a ghostly leaf. The mandorla shape, associated with divinity and sanctity, is also, as Caroline Walker Bynum has pointed out, the shape associated with the wound in Christ's side.⁶⁰ Whoever is the figure standing where the Cedar notionally is, the shape in which she is placed evokes not only her holy status but also the wound that Christianity identifies most strongly with salvation; the picture is barely three dimensional, but it just is, the gold frame projecting up from the figure incised in the middle. The scrapes on the parchment next to her, however, in a materialist pastiche of the sacred Wound, resulted from the processes of turning a dead animal into a writing surface. As Bynum also says, the mandorla is also uncannily like a vagina, an association that may rise unbidden to the fore in these representations of motherhood. As well as these definable shapes are a number of other scratches and marks on the polished surface of the parchment, that like the hole are barely visible and that mainly register with the tactile imagination, as if they could only be "seen" through the brush of fingertips.

Each of these two manuscripts creates a maternal environment for its reader who is exhorted to imagine himself feeling like an Elephant, or feeling like a Sparrow; and its mise-en-page is designed to generate in him a corresponding inner purity, discipline, and devotion. The page itself insists, in the senses and the inner senses, on the continuity between parchment and reader, a continuity of human and nonhuman on which are founded the imagination and experience

⁶⁰ C. Walker Bynum, "Avoiding the Tyranny of Morphology; or, Why Compare?", in *History of Religions* 53.4 (May 2014), 341–368.

of parenting that all animals are supposed to share, yet which is potentially disruptive to the inner life that the representations on it are designed to frame.

Conclusion

Taking its place in the bestiary tradition, the *Aviary* and resulting aviary-bestiaries use nonhuman animals to foster awareness of an inner life (or soul) in the reader, and to inspire it too. The *Aviary* begins with a prologue that stresses the importance of imagination and the senses to its effectiveness; and it promotes the theme of parenthood, specifically the physical contact of mothering, as a source of imagined sensations. In this work, the reader's sense of an interior self takes shape via imagination rather intellection, where what is imagined gradually shifts from visual image to imagined touch within a nurturing environment. Aviary-bestiaries shield the "children" that they raise and educate, providing them with a skin within which they "see" what the book expounds and "feel" the touch that it describes.

Aviary-bestiary compilations rely on human resemblance to animals as a means of grounding imagination as well as of exciting it; and they rely on skin as the locus of sight and touch and their corresponding inner senses, as experiences conveyed by books and shared between humans and animals. In reading, the reader assumes a second skin, an enclosing environment in which his inner life takes shape through imaginatively dwelling on the contents of the page and through literally seeing and touching its surface. But above and beyond its contents, the parchment page itself interferes in the reading experience, making the manuscript matrix into what is literally a second skin.

Éric Palazzo

Les cinq sens, le corps et l'esprit

Chez les auteurs chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Âge, la tendance générale dans l'appréciation de la signification symbolique des cinq sens repose sur la considération de l'unité fondamentale, chez l'homme, entre le corps et l'esprit, permettant d'établir la doctrine des sens corporels et des sens spirituels. Le passage biblique que l'on est en droit de considérer comme le texte fondateur de cette conception de l'unité du corps et de l'esprit chez l'homme, en perspective chrétienne, est un extrait de la première épître aux Corinthiens : « Il y a diversité de dons de la grâce, mais c'est le même esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité des modes d'action, mais c'est le même Dieu qui, en tous, met tout en oeuvre. À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous. À l'un, par l'Esprit, est donné un message de sagesse, à l'autre, un message de connaissance, selon le même Esprit ; à l'un, dans le même Esprit, c'est la foi ; à un autre, dans l'unique Esprit, ce sont les dons de guérison ; à tel autre, d'opérer des miracles, à tel autre, de prophétiser, à tel autre, de discerner les esprits, à tel autre encore, de parler en langues ; enfin à tel autre, de les interpréter. Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui le met en oeuvre, accordant à chacun des dons personnels divers, comme il veut. En effet, prenons une comparaison : le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres : mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Le corps, en effet, ne se compose pas d'un seul membre, mais de plusieurs. Si le pied disait : « Comme je ne suis pas une main, je ne fais pas partie du corps », cesserait-il pour autant d'appartenir au corps ? Si l'oreille disait : « Comme je ne suis pas un oeil, je ne fais pas partie du corps », cesserait-elle pour autant d'appartenir au corps ? Si le corps entier était oeil, où serait l'ouïe ? Si tout était oreille, où serait l'odorat ? Mais Dieu a disposé dans le corps chacun des membres, selon sa volonté. Si l'ensemble était un seul membre, où serait le corps ? Il y a donc plusieurs membres mais un seul corps. L'oeil ne peut pas dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi », ni la tête dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous ». Bien plus,

Note: Les éléments traités dans cet article sont présentés de façon plus développée dans mon livre *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris 2014.

Éric Palazzo, Université de Poitiers-CESCM, IUF

même les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont nécessaires, et ceux que nous tenons pour les moins honorables, c'est à eux que nous faisons le plus d'honneur. Moins ils sont décents, plus décemment nous les traitons : ceux qui sont décents n'ont pas besoin de ces égards. Mais Dieu a composé le corps en donnant plus d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps mais que les membres aient en un commun souci les uns des autres. Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie. Or vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (I Cor. XII, 4-27). En écho à ce passage, citons un autre extrait de la première épître aux Corinthiens où saint Paul associe le corps du chrétien à un temple de l'Esprit, également l'un des membres du Christ : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? Certes non ! Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps ? Car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair. Mais celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit. Fuyez la débauche. Tout autre péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pêche contre son propre corps. Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps » (I Cor. VI, 12-20).

Dès les premiers siècles chrétiens, les théologiens et philosophes se font les relais de la conception grecque de l'homme où l'équilibre entre le corps et l'esprit, et même l'âme, est un souci majeur, suivant en cela les idées philosophiques de Platon d'un côté, et celles d'Aristote de l'autre¹. Au III^e siècle, le néoplatonisme de Plotin (205-270) exerça une influence considérable sur la pensée chrétienne et notamment sur la manière dont le christianisme naissant pensait la relation entre l'âme et le corps chez l'homme². Dans un célèbre passage extrait de ses *Ennéades*, Plotin établit une analogie entre le travail du sculpteur et celui produit par l'homme, en lui, dans son corps et dans son esprit pour se transformer en un être de beauté : « Reviens à toi-même et regarde : Si tu ne te vois pas toi-même beau, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle, il enlève, il gratte, il polit, il nettoie, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître un beau visage dans la statue. Toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est tortueux, nettoie ce qui est sombre, rends-le brillant, et ne cesse pas de sculpter

1 M.-Th. D'Alverny, « L'homme comme symbole. Le microcosme », *Simboli e simbologia nell'alto medioevo, XXIII settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. I, Spolète 1975-1976, 123-195.

2 A. Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris 1992.

ta propre statue, jusqu'à ce que resplendisse pour toi la divine splendeur de la vertu, jusqu'à ce que tu voies « la sagesse debout sur son socle sacré » (citation du Phèdre de Platon). Es-tu devenu cela ? As-tu vu cela ? Est-ce que tu as toi-même un rapport pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? Es-tu devenu tout entier une lumière véritable, non pas une lumière de dimension ou de formes mesurables qui peut diminuer ou augmenter indéfiniment de grandeur, mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ? Si tu te vois devenu cela, devenu toi-même une vision, prenant confiance en toi-même, remontant déjà vers le haut, tout en restant ici-bas, n'ayant plus besoin de guide, fixe intensément les yeux et regarde ! »³. Pour Plotin, l'homme a la capacité d'action sur sa beauté intérieure, comme s'il agissait, tel un sculpteur, afin d'atteindre l'harmonie et le corps et l'esprit et d'activer l'intensité de son sens visuel. À la même époque que le philosophe néo-platonicien, Lactance (250–325) est l'un des premiers à élaborer une conception de l'homme qui opère une synthèse entre la pensée antique et le christianisme⁴. Après avoir expliqué que l'anatomie de l'homme, notamment le squelette, était au service des vertus, dont la sagesse, Lactance disserte sur les cinq sens en considérant chacun des organes à l'origine des sensations. La tête de l'homme est comparée à une citadelle car elle est le siège de l'âme et les organes des sens, sauf le toucher, y résident. L'oeil est la fenêtre sur le monde qui permet à l'âme de voir l'environnement de l'homme. Les oreilles et le nez sont interprétés de la même façon que l'oeil. Au sujet de la bouche, Lactance souligne son importance pour l'émission de sons et pour le sens du goût qui sont mis au service de la connaissance comme de la louange de Dieu à travers les textes sacrés et par l'intermédiaire des lèvres qui chantent la gloire de Dieu. De cela, il ressort que, pour Lactance, la connaissance physiologique du corps de l'homme est centrale dans la définition de son anthropologie mais qu'elle doit être aussi appréhendée à partir de la signification symbolique des organes et des sens déjà teintée de théologie chrétienne. Une enquête approfondie et fort instructive menée sur le vocabulaire latin de la vie affective dans la littérature romaine des temps chrétiens à partir des mots et verbes relatifs à la perception sensorielle a permis d'aboutir à des conclusions identiques à celles de la conception chrétienne du corps par Lactance, opérant

3 Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9, 7. Une interprétation de ce passage est proposé par J.-P. Deremble, « Penser l'articulation des contraires avec Plotin, une clé de l'église médiévale entre terre et ciel », *Matérialité et immatérialité dans l'Eglise au Moyen Âge. Actes du colloque de Bucarest, 22–23 octobre 2010*, Bucarest 2012, 419–430, 423–424.

4 M. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance, 250–325*, Paris 1981, principalement 66 et suivantes.

la symbiose entre la culture romaine antique et le christianisme naissant⁵. Au IV^e siècle, saint Ambroise, évêque de Milan entre 374 et 397, a émis des idées similaires au sujet du corps de l'homme et de la valorisation de sa tête où se situe l'origine des perceptions sensorielles majeures telles que la vue et l'ouïe. Pour saint Ambroise toute l'activité sensorielle de l'homme part du cerveau auquel les organes des sens sont reliés par des nerfs. En d'autres termes, la tête est, si l'on ose l'expression, le cœur de l'émission et en même temps du ressenti des cinq sens⁶. Certaines représentations de l'anatomie de l'homme dans des manuscrits de la seconde moitié du Moyen Âge montrent de fortes similitudes avec les idées de Lactance au sujet de la relation entre l'homme intérieur et l'homme extérieur ainsi que du point de vue de l'importance accordée à la tête, siège de l'âme et là où résident les principaux organes des sens⁷. Le III^e siècle chrétien voit aussi naître le concept chrétien des cinq sens spirituels et leurs correspondances avec les cinq sens corporels⁸. Origène (vers 185–vers 253) a été l'initiateur du concept des sens spirituels qui porte principalement sur la réconciliation entre l'âme et le corps par l'établissement de correspondances entre les sens corporels et les sens spirituels dont le lien est établi par l'incarnation du Verbe : « Suivant les termes de l'Écriture, il existe un genre de sens divin... Et ce genre comporte des espèces : la vue qui peut fixer des réalités supérieures au corps... ; l'ouïe percevant des sons dont la réalité n'est pas dans l'air ; le goût pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie au monde ; de même encore ces parfums dont parle Paul qui se dit « être pour Dieu la bonne odeur du Christ » ; le toucher grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains le logos de vie. Ayant trouvé le sens divin, les bienheureux, les prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement,

5 P. Morillon, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle, affective et physiologique en latin*, Lille 1974.

6 Saint Ambroise, *Hexameron*, Lib. VI, PL 14, 281 : « Caput itaque oculis explorat omnis, auribus occulta rimatur, cognoscit abscondita, audit quid aliis agatur in terris...Quanto igitur major humani capitis ornatus est, qui cerebrum nostrum hoc est, sedem originemque nostrorum sensuum capillis capitis munit et vestit... » ; 283 : « Itaque propter oculos ferunt, medendi periti cerebrum hominis in capite locatum, alios autem nostri corporis sensus propter cerebrum finitimo quodam esse domicilio constitutos...unde omnes nervi, et quo referunt universa, que vel oculos viderit, vel auris audierit, vel odor inhalaverit, vel lingua increpuerit, vel os sopris acceperit ».

7 Sur le dessin d'un manuscrit conservé à Cambridge (University Library, Gg 1.1), réalisé au XIV^e siècle, M. Camille, « Before the Gaze. The Internal Senses and Late Medieval Practices of Seeing », dans R. S. Nelson (éd.), *Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as others saw*, Cambridge 2000, 197–221 et, plus récemment, M. Carruthers, « Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 367–378, 372–374.

8 Sur les sens spirituels et leur évolution dans la pensée chrétienne de l'Antiquité et du Moyen Âge : P. L. Gavriluyuk et S. Coakley (éds.), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Antiquity*, Cambridge 2012.

goûtaient et sentaient de la même façon, pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible »⁹. La puissance de la pensée d'Origène au sujet des sens spirituels aura été nécessaire pour défendre les cinq sens corporels dont la raison d'être repose sur leurs liens, en l'homme, avec les sens intérieurs. Il faut dire que les sens corporels ont été, très tôt, violemment mis en cause par de grands auteurs chrétiens, tel saint Jérôme (vers 347–420). Dans son traité contre Jovinien, il stigmatise les cinq sens qui sont des fenêtres permettant aux vices de pénétrer dans l'âme. Et saint Jérôme d'ajouter à son rejet des cinq sens, véritables portes d'entrée du mal en l'homme voués à perturber son âme, une condamnation sans appel du sens tactile qui perd le genre humain dans la volupté. Nombre de théologiens au Moyen Âge ont, par la suite, oeuvré avec succès pour la revalorisation du sens du toucher¹⁰. Le concept des sens spirituels tente de valoriser les sens corporels en soulignant qu'ils n'ont de raison d'être que dans leur relation avec l'homme intérieur animé par ses sens spirituels. De façon générale, le constat est celui de la volonté de plusieurs auteurs chrétiens de l'Antiquité pour engager un processus de valorisation de l'homme intérieur qui se reflète dans l'homme extérieur.

Comme pour la plupart des domaines de la théologie, la pensée de saint Augustin a exercé une influence considérable sur la conception chrétienne des cinq sens impliquant une réflexion approfondie sur la relation entre le corps et l'esprit dans le christianisme. En premier lieu, on lui doit l'approfondissement du concept des sens spirituels lui ayant permis de forger le thème du sens intérieur ou du sens du cœur. En second lieu, saint Augustin a donné d'importants développements à la hiérarchie au sein des cinq sens. Il est également celui qui a construit le thème essentiel de la synesthésie et de ses modes de fonctionnement. Pour résumer, on peut affirmer que la pensée augustinienne relative aux cinq sens représente le jalon majeur dans l'histoire du thème et, surtout, dans le processus de leur christianisation¹¹. La théorie augustinienne des cinq sens est

⁹ Origène, *Contre Celse*, I, 48, cité par M. Canévet, « Sens spirituel », *Dictionnaire de spiritualité*, t. XIV, Paris 1990, col. 600.

¹⁰ N. Largier, « *Tactus spiritualis*. Remarques sur le toucher, la volupté et les sens spirituels au Moyen Âge », *Micrologus* XIII, 2005, 233–249. Pour les citations de saint Jérôme extraites de son *Adversus Jovinianum*, 233 : « Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est...Horum perturbationibus anima praegravatur : et capitur aspectu, auditu, odoratu, sapore, tactu...Tactus autem alienorum corporum, et feminarum ardentior appetitus, vicinus insaniae est. Igitur cum per has portas, quasi quidam perturbationum cunei ad arcem nostrae mentis intraverint, ubi erit libertas, ubi fortitudo ejus, ubi de Deo cogitatio : maxime cum tactus depingat sibi etiam praeteritas voluptates, et recordatione vitiorum cogat animam compati, et quodammodo exercere quod non agit ?... ».

¹¹ Pour une vue d'ensemble de la pensée augustinienne sur les cinq sens : D. Chisterer, « Symbolism and the Senses in saint Augustine », *Religion* 14 (1984), 31–51 ; E. Vance, « Seeing God :

dominée par le thème de l'incarnation du Verbe et de son parallèle avec l'activation, chez l'homme, du sens du coeur et de son extériorisation grâce aux sens corporels¹². Dans l'un des ses multiples sermons, saint Augustin s'exprime en ces termes au sujet de l'incarnation du Verbe et de l'activation du sens du coeur chez l'homme : « J'essaie de parler du Verbe ; le verbe, la parole de l'homme pourrait peut-être nous offrir quelque chose de semblable. Cependant quelle distance, quelle disproportion ! Il n'y a pas de parité ; et cependant une certaine ressemblance me permettra d'insinuer quelque lumière à vos esprits. Voici la parole que je vous adresse, je l'ai eue d'abord dans mon cœur ; elle est parvenue jusqu'à vous, mais elle ne m'a point quitté, ce qui n'était pas en vous a commencé d'y être ; cette parole s'est dirigée vers vous, mais elle est restée au-dedans de moi. De même donc ma parole est venue frapper vos sens sans quitter mon coeur, ainsi le Verbe s'est manifesté à nous sans quitter le sein de son Père. Ma parole était en moi, elle en est sortie pour devenir voix ; le verbe de Dieu était dans le sein du Père, il en est sorti pour se faire chair. Mais puis-je faire de ma voix ce qu'il a pu faire de sa chair ? Je ne puis retenir ma voix qui s'envole ; pour lui, non seulement il a retenu, conservé sa chair dans sa naissance, dans sa vie, dans toutes ses actions, mais il l'a ressuscitée après sa mort, et il a fait monter jusqu'au Père ce char sur lequel il était venu jusqu'à nous. Appelez la chair de Jésus-Christ un vêtement ; appelez-là un char ; appelez-là une monture, comme il n'a pas dédaigné de l'indiquer lui-même dans la parabole du Samaritain... »¹³. Pour saint Augustin, les *sensibilia* peuvent être assimilés à des signes au sens théologique du terme, c'est-à-dire à des effets visibles de la manifestation du divin sur terre et chez l'homme dont le point culminant est l'incarnation du Verbe. Tout ceci peut s'exercer à condition néanmoins de considérer que le sens du coeur est le seul vrai juge de la perception du monde extérieur par l'homme. Dans sa conception de la synesthésie et de la définition des cinq sens telles qu'ils apparaissent exposés dans le livre X des *Confessions*, saint Augustin insiste également sur la hiérarchie permettant de classer les cinq sens selon un ordre favorisant la vue et l'ouïe. Ces deux sens tiennent un rôle de premier plan pour la conversion et la révélation de Dieu à l'homme dans les textes bibliques. Au sujet de l'oeil et de la vue, premier dans la hiérarchie des cinq sens, saint Augustin affirme l'existence

Augustine, *Sensation and the Mind's Eye* », dans S. G. Nichols, A. Kablitz et A. Calhoun (éds.), *Rethinking the Medieval Senses : heritage, fascinations, frames*, Baltimore 2008, 13–29 et, dans une perspective plus axée sur la dimension sonore, B. Holsinger, *Music, Body and Desire in Medieval Culture*, Stanford 2001, 61–83.

12 G. Bavaud, « Un thème augustinien : le mystère de l'incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », *Revue des études augustinienes* 9 (1963), 95–101.

13 Saint Augustin, *Sermon 119*, PL 38, 675–676, cité et traduit dans l'article de Bavaud, *ibid.*, 97.

des yeux du coeur qui permettent aux saints de voir Dieu dans l'au-delà grâce à l'incarnation qui a donné la possibilité aux hommes de voir le Christ en corps : « Gardons-nous donc de prétendre qu'en l'autre vie les saints ne pourront voir Dieu, les yeux fermés, Dieu, qu'ils verront toujours de l'Esprit. Mais le verront-ils aussi des yeux du corps, lorsqu'ils les auront ouverts, c'est la question. Car, si leurs yeux tels qu'ils seront, spirituels en un corps spirituel, n'ont pas une autre vertu que ces yeux tels que nous les avons aujourd'hui, assurément ils seraient impuissants à voir Dieu ; leur puissance sera donc infiniment différente, si par eux l'on voit cette nature incorporelle qui n'est point contenue en un lieu, tout entière partout. Quoique nous disions en effet que Dieu est au ciel et sur la terre ; dirons-nous qu'une partie de lui-même est au ciel, et une autre sur la terre ? Il est tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre, non pas alternativement, mais tout à la fois, chose impossible à toute nature corporelle. Cette vue sera donc infiniment plus puissante ; et ce n'est pas à dire qu'elle l'emporte en pénétration sur celle que l'on attribue à certaines espèces d'aigles ou de reptiles (car quelle que soit la clairvoyance des animaux, ils ne peuvent voir que des corps), mais ce sera l'excellence de ces yeux, de voir même l'incorporel. Et peut-être est-ce cette vue pénétrante qui en ce corps mortel aura pour un moment été donnée aux yeux du saint homme Job, quand il dit à Dieu : « Mon oreille d'abord avait entendu ; et maintenant mon oeil te voit ; et c'est pourquoi je me suis mépris moi-même et la honte m'a consumé, et je me suis vu n'être que terre et que cendre ». Bien que ceci puisse sans difficulté s'entendre de l'oeil de l'esprit, ces yeux dont l'apôtre dit : « Qu'il éclaire les yeux de votre coeur ». Or, que Dieu ne se voie de ces yeux-là, c'est ce dont ne doute aucun chrétien qui reçoit d'un coeur fidèle cette parole de notre divin maître : « Bienheureux les coeurs purs car ils verront Dieu ». Mais Dieu se verra-t-il aussi des yeux du corps, c'est la question que nous agitions »¹⁴. A plusieurs reprises dans son petit traité intitulé « *De videndo Deo* », saint Augustin exprime des idées proches de celles développées dans ce dernier passage de *La Cité de Dieu*¹⁵. Dans son préambule, il commence par soutenir que l'invisibilité de Dieu se voit par les yeux du corps et que c'est aussi toute l'intériorité de l'homme qui perçoit le Verbe de Dieu. Pour les autres sens également, saint Augustin explique, toujours dans ce petit traité consacré aux différentes façons de voir Dieu, que les sens corporels ne font qu'exprimer la sensation intérieure de l'homme, de nature spirituelle. Le processus de correspondance entre l'homme intérieur et les sens corporels décrit par saint Augustin ne peut se réaliser sans

14 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XXII, chap. XXIX, t. III, 349–350.

15 Saint Augustin, *De videndo Deo*, PL 33, 596–618.

la force de la volonté, véritable moteur, chez l'homme, de sa mise en place et de sa réalisation¹⁶.

Au final, le parcours proposé par saint Augustin dans l'exploration par l'homme de ses sens corporels et de son intériorité, c'est-à-dire de l'esprit de l'homme, là où se trouve le sens du cœur, débouche sur la parfaite correspondance entre l'élément extérieur et le mystère intérieur. Tel est le sens qu'il faut accorder à la célèbre formule de saint Augustin tiré du chapitre 80 de son *Traité sur l'évangile de Jean* : « La parole va à la rencontre de l'élément et le sacrement s'opère »¹⁷. Par certains côtés, la formule augustienne fait écho à celle contenue à la fin du chapitre 19 de la règle de saint Benoît. Le chapitre 19 de la règle conclut cet ensemble sur l'office. En voici le contenu : « Nous avons la certitude que Dieu est partout présent et que les yeux du Seigneur regardent les bons et méchants en tout lieu. Nous devons, sans aucun doute, en être bien plus certains encore, quand nous prenons part au service de Dieu. Aussi, rappelons-nous toujours ce que dit le Prophète : « Servez le Seigneur avec crainte », et encore, « Psalmodiez avec sagesse » ; et : « Je psalmodierai pour toi sous le regard des anges ». Réfléchissons donc à l'attitude qui s'impose sous le regard de Dieu et de ses anges, et, en psalmodiant, soyons tels que notre esprit soit en accord avec notre voix »¹⁸. Dans ce chapitre, la phrase de conclusion – « *ut mens nostra concordet voci nostrae* » – devenue un adage repris dans certains textes officiels de l'Église au XX^e siècle, suggère la concordance parfaite entre l'esprit et la voix au moment

¹⁶ *Ibid.*, 599–600 : « Si quis vero mihi indicet voluntatem suam, cuius os et vox mihi praesens est ; tamen quia ipsa voluntas quam mihi indicat, latet sensum corporis et animi mei, credo, non video : aut si eum mentiri existimo, non credo, etsi forte, ut dicit, ita sit ...Voluntatem vero eius a quo audit ut credat, et ipsam Christi resurrectionem non videt, sed credit ».

¹⁷ Saint Augustin, *Tract. In Iohan.* 80, 2–3 (« Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum »), I. Renaud-Chamska, « De la sensibilité aux choses et du sens des mots. La bénédiction de l'eau baptismale », *La Maison-Dieu* 188 (1991), 41–55, 42.

¹⁸ *La règle de saint Benoît*, texte latin-français, tr. et éd. H. Rochais, Paris 1980, 62–63 : « Ubique credimus divinam esse praesentiam et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos, maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus divinum adsimus. Ideo semper memores simus quo ait Propheta : Servite Domino in timore, et iterum : Psallite sapienter, et : In conspectu angelorum psallam tibi. Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum et eius esse, et sic stemus as psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae ». En écho à ce passage de la règle bénédictine, citons un extrait du pontifical romain du XIII^e siècle pour l'ordination du chantre ou du psalmiste : « Le psalmiste, autrement dit le chantre, après avoir été instruit par l'archidiacre, peut recevoir son office sans que l'évêque en soit informé, sur le seul commandement du prêtre, qui lui dit : « Veille à croire en ton cœur ce que tu chantes de ta bouche, et ce que tu crois en ton cœur, confirme-le par tes actes », *Le pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle*, texte latin, traduction et introduction par M. Gouillet, G. Lobrichon et É. Palazzo, Paris 2004, 37.

de la pratique de la psalmodie par le moine. Elle souligne aussi que l'esprit doit être en accord avec la voix qui est première dans l'exécution de la psalmodie. À travers ce précepte, saint Benoît recommande aux moines de chanter les psaumes et à laisser l'esprit s'en imprégner. Autrement dit, pour saint Benoît, la priorité est accordée à la voix, au son, ou, plus largement, à l'oral et au corporel, qui doit ensuite activer l'esprit, l'intériorité de l'Homme. Ce précepte de la règle de saint Benoît considère comme essentielle l'idée selon laquelle, dans la liturgie monastique, les sens corporels – ici, il s'agit du son de la voix – jouent un rôle déterminant dans l'activation de la perception du divin par l'esprit. La compréhension intérieure et intelligible du divin passe pour l'Homme par l'activation des sens corporels dans le cadre de la liturgie. La façon dont saint Benoît considère l'harmonie entre le corps et l'esprit dans la pratique de la psalmodie monastique fait écho à ce qu'expriment plusieurs grandes figures de la théologie chrétienne de l'Antiquité. À lire la phrase de saint Augustin tirée de son traité sur l'évangile de Jean, on ne peut s'empêcher d'y déceler la même signification que celle exprimée par la phrase finale du chapitre 19 de la règle de saint Benoît. Il en est de même dans ce passage du sermon 227 de l'évêque d'Hippone : « Que se réalise dans la conscience ce que montrent les lèvres » (*sicut ostendunt labia, fiat in conscientia*)¹⁹. Dans ces textes, c'est bien l'élément corporel, le sens physique qui sert de guide à l'esprit dans l'accès au divin et pour la perception de l'Invisible. Les termes employés par saint Jean Chrysostome, au IV^e siècle, dans un passage de son « *Incompréhensibilité de Dieu* » résument idéalement cette position défendue par les théologiens de l'Antiquité au sujet de l'activation de l'esprit de l'homme à partir de celle de ses sens corporels afin d'atteindre l'accord parfait entre le corps et l'esprit : « Je peux, disent-ils, prier aussi dans ma maison, tandis qu'il m'est impossible d'entendre chez moi une homélie ou un sermon. Tu te trompes toi-même, homme ! Si tu peux en effet prier à la maison, tu ne saurais y prier de la même façon qu'à l'église, où se trouve un si grand nombre de pères spirituels et où une clameur unanime monte vers Dieu. Quand tu invoques le Seigneur dans ton particulier, tu n'es pas exaucé aussi bien que lorsque tu le fais en compagnie de tes frères. Car, il y a ici quelque chose de plus, à savoir l'accord des esprits et des voix. Le lien de la charité et les prières des prêtres. Car les prêtres président afin que les prières de la foule, qui sont plus faibles, recevant le renfort des leurs, qui sont plus fortes, s'élèvent avec elles vers le ciel »²⁰.

¹⁹ Saint Augustin, *Sermo* 227, PL 38, 1109.

²⁰ F. Cassingena-Trévédy, *Les Pères de l'Eglise et la liturgie*, Paris 2009, 50–51.

Un dernier aspect de la pensée de saint Augustin sur les cinq sens mérite d'être mentionné. Dans l'usage qu'il fait du vocabulaire sensitif, il n'est pas rare de voir l'évêque d'Hippone employer un verbe « sensoriel » pour exprimer une idée spirituelle. Tel est par exemple le cas concernant le verbe « *tangere* » (toucher) qu'Augustin emploie pour désigner l'acte contemplatif consistant à « toucher » Dieu²¹. On rencontre ici l'usage métaphorique des cinq sens corporels dont l'activation est au service de celle d'actes spirituels reflétant le parcours intérieur de l'homme vers Dieu. En même temps, Amalaire de Metz, au IX^e siècle, ouvre la voie en direction de l'appréciation fondamentalement sensorielle de l'action liturgique et de sa finalité spirituelle. Dans son commentaire sur le verset de l'*alleluia*, l'exégète carolingien suggère que, dans l'exécution des actes de la liturgie, la mise en action des sens opère aussi bien au niveau du corps que de celui de l'homme intérieur et de ses sens spirituels. Au contraire, pour bon nombre d'auteurs de l'époque carolingienne et jusqu'au XI^e siècle, la tendance dominante est celle de la valorisation des cinq sens à partir d'un regard, plutôt favorable, porté sur le corps humain en général. Dans quelques-uns de ses écrits, Jean Scot Erigène, au IX^e siècle, soutient fermement la valorisation des cinq sens du corps de l'homme étant donné leur capacité à être les relais actifs de la connaissance intime de Dieu chez l'homme. Par exemple, dans son commentaire sur le prologue de l'évangile de saint Jean, Scot Erigène exprime en ces termes sa considération favorable envers les cinq sens corporels par l'activation conjointe de l'intériorité et de l'extériorité de l'homme, du corps et de l'esprit : « La voix de l'Aigle mystique retentit aux oreilles de l'Eglise. Puissent nos sens, du dehors, en recueillir le son fugitif, et notre esprit, au-dedans de nous, en pénétrer la signification durable ! Voix de l'oiseau de haut vol, non de celui qui planerait au-dessus de l'air matériel ou de l'éther, voire au-dessus de tout l'univers sensible, mais de celui qui, par les ailes rapides d'une profonde théologie – les regards d'une lumineuse et haute contemplation –, s'élève au-dessus de toute théorie, au delà de toutes les choses qui sont et de toutes celles qui ne sont pas »²². Plus loin dans le même commentaire sur le prologue de l'évangile de Jean, Scot Erigène précise un peu plus sa pensée au sujet des cinq sens et ce qu'ils permettent pour la connaissance de Dieu par l'homme : « La lumière de la divine connaissance s'est retirée du monde lorsque l'homme s'est écarté de Dieu. Et c'est d'une double manière que la lumière éternelle se fait connaître elle-même au monde : par l'Écriture et par les créatures. Car la divine connaissance ne peut être restaurée en nous que par les

²¹ P. Adnès, « Toucher, touches », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1974, 1073–1098, 1075.

²² J. S. Erigène, *Homélie sur le prologue de Jean*, introduction, texte et traduction de E. Jeaneau, Paris 1969, 201–205.

lettres de l'Écriture et par le spectacle des créatures. Étudie les paroles de l'Écriture et, dans ton esprit, comprends-en la signification : tu y découvriras le Verbe. Par tes sens corporels, observe les formes et la beauté des choses sensibles : en elles, ton intelligence reconnaîtra le Verbe de Dieu...Et, bien que ce deuxième monde soit situé au niveau le plus bas de l'univers, le Verbe était cependant en lui, et c'est le Verbe qui l'a fait. Il est aussi le premier échelon que doivent gravir ceux qui veulent s'élever par les sens à la connaissance de la vérité, car le spectacle des choses visibles entraîne l'esprit qui raisonne vers la connaissance des choses invisibles »²³.

Dans l'ensemble, la seconde moitié du Moyen Âge connut un regain d'intérêt pour la métaphore ancienne de l'homme-citadelle dont les sens sont comparés aux portes et aux fenêtres lui donnant accès au monde extérieur et à sa connaissance. Au XI^e siècle, dans l'une de ses lettres, Pierre Damien pousse assez loin la métaphore entre le corps de l'homme et ses cinq sens et la citadelle aux cinq portes. Pour lui, l'existence de l'homme est une citadelle assiégée qui doit se défendre contre les tentations extérieures du monde. Et l'homme-citadelle a cinq portes puisque le corps est encerclé par les cinq sens. Pour Pierre Damien, les meilleures armes défensives contre les mauvaises influences du monde sensible sont des citations bibliques qu'il énumère après avoir rappelé le besoin, pour l'homme, de mettre des serrures et des verrous aux portes que sont les cinq sens : « Mettons-y des serrures, mettons-y des verrous, des barres et des loquets, pour protéger jalousement l'accès à nos sens de l'irruption des vices et des vanités mondaines »²⁴. Pour Pierre Damien et d'autres auteurs à la même époque, les sens corporels ne doivent pas faire entrer en l'homme les vices extérieurs mais permettre le développement des vertus, de nature spirituelle. Telle est la signification qu'il faut comprendre d'un passage d'un texte de Bruno de Segni au XI^e siècle qui met en correspondance les vertus avec, si ce n'est une vertu, du moins une action positive chez le chrétien. Par exemple, pour cet auteur, c'est dans le toucher que réside l'âme de la foi car le sens tactile permet de connaître Dieu. De son côté, la vue entraîne l'homme vers l'intelligence des choses tandis que l'odorat offre la possibilité aux chrétiens de distinguer la doctrine catholique de

²³ Erigène, *Homélie*, 259 et 293.

²⁴ Pierre Damien, *PL* 144, 325–326 : « Nam velut in quinque portarum civitate consistimus, dum in corpore, quod quinque sensibus cingitur, habitamus. His ergo portis seras apponimus, his repagula, vectes ac pessulos adhibemus, cum sensuum nostrorum aditus a vitiis irruventibus ac mundi vanitatibus sollicitè custodimus » et, un peu plus loin, « Has itaque corporalium sensuum portas, dilectissimi, et vitiorum irruentium phalanges obstruite, et virtutum spiritualium agminibus aperite » (*PL* 144, 330) ; cf. J.-Y. Tilliette, « Le symbolisme des cinq sens dans la littérature morale et spirituelle des XI^e et XII^e siècles », *Micrologus* X (2002), 15–32, 23.

l'hérésie par la bonne et la mauvaise odeur²⁵. Des mises en garde contre les effets néfastes pour l'homme des cinq sens sont également pointés chez Odon d'Asti au XI^e siècle dans son commentaire sur le psautier. Pour lui, les cinq sens sont des portes qui doivent refléter les vertus et permettre au diable de ne pas pénétrer en l'homme²⁶. Pour Sicard de Crémone, les fenêtres de l'église sont comparées aux cinq sens qui sont les portes de la vie ou bien celles de la mort²⁷. Dans la sphère de l'harmonie musicale, au XI^e siècle, le théoricien de la musique, Gui d'Arezzo, exprime de façon particulièrement saisissante les idées destinées à valoriser les cinq sens corporels en relation avec le modèle de l'architecture : « Il n'est pas étonnant que la variété des sons charme l'oreille, puisque la variété des couleurs est agréable l'œil, la variété des odeurs délecte l'odorat et la langue se réjouit du changement des saveurs. Ainsi, en effet, par les fenêtres du corps, la douceur des choses qui s'y adaptent pénètre merveilleusement dans les demeures secrètes du cœur »²⁸. S'engageant dans la même voie que le théoricien de la musique du XI^e siècle, Guillaume Durand, le principal exégète de la liturgie au XIII^e siècle est préoccupé par le cœur de l'homme où s'opèrent le dialogue entre les mouvements de la chair et l'action de l'Esprit-Saint, ainsi qu'il l'exprime dans la première explication qu'il donne de l'autel : « L'autel signifie la mortification de nos sens ou notre cœur, dans lequel les mouvements de la chair sont consultés par l'ardeur de l'Esprit-Saint »²⁹. Pour saint Bernard (1090–1153) le thème central de sa compréhension de la dimension sensorielle tourne autour de l'idée que l'union entre Dieu et les hommes se réalise fondamentalement par l'intermédiaire des

25 Tilliette, *ibid.*, 25. Le texte de Bruno de Segni se trouve dans *PL* 165, 280–281. On peut rapprocher le sens moral accordé par Bruno de Segni aux cinq sens de celui que Raban Maur, au IX^e siècle, avait soutenu pour les mouvements du corps (*De universo*, Lib. VI, cap. II, *PL* 118, 178–179). Dans ce texte, l'abbé de Fulda, s'appuyant lui aussi sur des citations bibliques, expose la signification positive des gestes et mouvements du corps destinés à exprimer les vertus telles que la foi et l'humilité.

26 Odon d'Asti, *PL* 135, 1198 : « Attollite portas, principes vestras ». Unusquisque homo quinque portas habet ; habet enim visum, auditum, gustum, odoratum et tactum. Hae autem portae, nisi singulis virtutibus, quasi singulis custodibus, custodiantur, per eas diabolus frequenter ingreditur et regreditur : sed, quoniam praedicta generatio iam Dominum quaerit, et diabolus et eius portas ab hominibus fugerunt, portaeque aeternales levatae sunt, quia soli aeterno Regi praedicti sensus aperiuntur ».

27 Sicard de Crémone, *Mitralis de officiis*, éd. G. Sarbak et L. Weinrich, Turnhout 2008, 15 : « Vel per fenestras, quae clausae turbinem excludunt, patulae includunt, intellige quinque sensus corporis, qui circumcisi sunt ianua vite, laxivi sunt ostia mortis ».

28 Gui d'Arezzo, *Micrologus*, trad. M.-N. Colette et J.-C. Jolivet, Paris 1996, 60–61.

29 Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum*, éd. A. Davril et T. Thibodeau, Turnhout 1995, 29 : « Rursus altare est mortificatio nostra seu cor nostrum in quo carnales motus favore spiritus sancti consumuntur ».

cinq sens. Saint Bernard affirme l'expérience individuelle de Dieu chez chacun de nous car, dit-il, nous aimons les choses spirituelles à travers « le charnel ». Dans ce sens, il met en avant l'apport essentiel de l'incarnation qui, d'une certaine manière, autorise l'homme à aimer les choses charnelles en vue de la connaissance de Dieu et de développer son amour pour lui. Pour saint Bernard donc, la discussion sur les cinq sens est une affaire d'amour car ce sont bien les sens corporels qui nous aident à aimer Dieu et ses créations³⁰. La conception de saint Bernard sur les cinq sens, plutôt favorable à leur intégration dans la catégorie des éléments permettant à l'homme de connaître et d'aimer Dieu, est tempérée par des attaques virulentes contre l'effet sensoriel provoqué par la beauté de l'art. Tel est le sens de la critique de l'abbé de Clairvaux envers les sens dans le cadre plus général de sa célèbre *Apologie*.

Un célèbre dessin contenu dans un manuscrit réalisé à l'abbaye allemande d'Heilbronn au XII^e siècle résume à lui seul une large partie des éléments explorés sur la relation entre le corps et l'esprit dans la théologie chrétienne du Moyen Âge à partir de l'exploration des cinq sens. Comme on va le voir, il suggère également une réflexion approfondie sur la dimension sensorielle dans le parcours de l'homme sur terre et dans la perspective de celui qu'il aura à accomplir dans l'au-delà, guidé par le modèle du Christ et les vertus chrétiennes (Fig. 1)³¹. Le manuscrit est conservé à la bibliothèque universitaire d'Erlangen (Allemagne) (ms. 8) et a sans doute été réalisé à l'abbaye d'Heilbronn au XII^e siècle, en Franconie. Il est composé de 157 feuillets de parchemin et contient différents textes de l'Ancien Testament parmi lesquels l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques ou bien encore, une version glosée du livre des lamentations attribué à Jérémie. La célébrité de ce manuscrit tient principalement en la présence de cinq dessins en pleine page représentant des thèmes iconographiques en relation avec la figure du roi Salomon, comme ceux des folios 3v et 68v montrant respectivement Salomon, une première fois, entouré de huit personnages qu'il est en train d'enseigner et, une seconde fois, ouvrant le livre de l'Ecclésiaste, Salomon en tant

30 Sur toutes ces questions, G. Rudy, *Mystical language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York-Londres 2002, 45–65. R. Fassetta, « Le corps dans l'anthropologie monastique de saint Bernard », *Cîteaux. Commentarii cistercienses* 63 (2012), 91–107.

31 Les études sur ce dessin ne sont pas légion. Parmi elles, mentionnons E. Lutze, *Die Bildehandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, Erlangen 1936, 3–4 ; C. Nordenfalk, « Les cinq sens dans l'art du Moyen Âge », *Revue de l'art* 34 (1976), 17–28, en partic. 18–19 ; C. Heck, *L'échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Paris 1999, 87–89 ; J. Jung, « The Tactile and the Visionary : Notes on the Place of Sculpture in the Medieval Religious Imagination », dans C. Hourihane (éd.), *Looking Beyond. Visions, Dreams and Insights in Medieval Art and History*, Princeton 2010, 203–240, 208–209 et A. Trivellone, *L'hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l'Occident médiéval, de l'époque carolingienne à l'inquisition*, Turnhout 2009, 298–309.



Fig. 1: Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 8, fol. 130v (© Erlangen, Universitätsbibliothek).

que roi entouré par huit personnages. Le dessin du folio 129v montre un thème en relation avec le livre des lamentations puisqu'on y voit le prophète Jérémie ayant la vision de la destruction et de l'incendie de Jérusalem. Au folio 130r, l'iconographie du dessin représente le thème de l'Eglise luttant contre les agressions verbales et physiques du monde. Faisant suite à la vision de Jérémie de la destruction de Jérusalem, le dessin du folio 130r représente le Christ dans une mandorle, entouré par saint Pierre et saint Paul, supporté, au registre inférieur de la composition, par la personnification de l'Eglise attaquée par ses ennemis – dont un hérétique – à coups de lance et d'épée ainsi que de paroles agressives transcrites dans les phylactères. Sur le folio 130v, on voit un dernier dessin en pleine page où le rôle des cinq sens dans le parcours de l'homme sur terre et dans l'au-delà est essentiel. À certains égards, l'iconographie du dessin du folio 130v poursuit la réflexion sur le thème de la persécution de l'Eglise, ou, de façon plus générale, du combat entre le bien et le mal, qui est au centre de l'image du folio 130v. On y a représenté le thème du chemin de vie des bons et des méchants ou des deux voies de la vie humaine. En bas à droite de la composition, le buste de la personnification de la nature fait sortir de sa bouche un homme nu qui entame l'escalade d'une échelle dont les cinq premiers barreaux sont assimilés aux cinq sens par des inscriptions. Dans la partie médiane de l'image, l'échelle se sépare en deux voies offertes à l'homme pour continuer son chemin sur terre et dans l'au-delà. À la croisée des chemins, l'homme peut choisir entre le bien et le mal. Le personnage qui a choisi la voie du mal est chevauché par un diabolin qui le pousse vers le bas de l'image à l'aide d'une fourche sur laquelle est inscrite, en latin, la maxime « comportement dépravé ». Il n'échappera à l'observateur attentif que le personnage qui a fait le choix du « comportement dépravé » est vêtu comme un prince et qu'il continue « l'escalade » de son échelle en s'appuyant sur des barreaux identifiés à l'imprudence, l'intempérance, l'inconstance et l'injustice. Dans la partie inférieure de l'image, le « mauvais homme » est attendu en enfer par des diabolins et le diable lui-même qui tient dans la main gauche des sortes de phylactères faisant allusion aux « sept démons » qui sont le pendant négatif des sept dons de l'Esprit-Saint représentés, aussi sous la forme de phylactères, dans les mains du Christ trônant en majesté dans le registre supérieur de la composition. Les inscriptions logées dans le cadre de l'image soulignent le sens positif du côté droit et le sens négatif du côté gauche. Revenons au parcours de « l'homme bon » qui a fait le choix de la foi en Dieu et au Christ. Pour cet homme, simplement vêtu, le chemin se poursuit à la croisée de l'échelle prenant naissance dans la bouche de la Nature, en direction du Christ, trônant au centre d'une architecture symbolique – on pense alors à la Jérusalem céleste défendue par le Seigneur, en opposition à la ville attaquée du folio 130r – et entouré de deux personnages, peut-être la Vierge Marie et saint Pierre. Pour lui permettre l'accès à la cité céleste,

l'homme qui a emprunté la voie chrétienne est aidée par les barreaux de l'échelle assimilées aux vertus cardinales : la prudence, la tempérance, la force et la justice. Au sommet de l'échelle, un ange l'attend pour l'aider à accomplir son voyage et à accéder à la vision du Christ trônant en majesté au centre de la ville céleste. Le Christ lui-même intervient pour faciliter le voyage du « bon chrétien » puisqu'il lui transmet les sept dons de l'Esprit-Saint matérialisés par les phylactères qu'il tient dans sa main droite. On dirait même que le Christ tire vers lui l'homme en train d'escalader « son » échelle céleste pour l'aider physiquement et pas seulement spirituellement à le faire parvenir jusqu'au paradis. L'iconographie du folio 130v du manuscrit d'Heilbronn est, à plusieurs égards, un cas unique dans les images chrétiennes du Moyen Âge. Elle s'inspire vraisemblablement de plusieurs thèmes iconographiques dont ceux de l'échelle céleste de Jacob et d'Hercule à la croisée des chemins, d'origine antique. À ces thèmes iconographiques revisités pour la circonstance, l'image associe le thème plus général du combat des vices et des vertus évoqué à travers les cinq sens. On peut également voir dans la représentation du thème des deux voies possibles pour l'homme l'inspiration du passage de l'évangile de saint Matthieu : « Entrez par la porte étroite. Car large est la porte et spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il en est beaucoup qui entrent par là ; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il en est peu qui les trouvent » (Matth VII, 13–14). Comme l'a fait remarquer Christian Heck, le sens global de l'iconographie du dessin est proche de la description du monde faite par Hildegarde de Bingen au XII^e siècle où l'accent est porté sur le choix de la bonne voie pour l'homme à partir des deux chemins qui s'offrent à lui : « Que l'homme résiste à la volupté de la chair, de peur qu'il ne se laisse entraîner par les délices de ce monde...car il est pèlerin et son père l'attend...C'est pourquoi, ô homme, si tu tournes ton regard vers les deux voies, c'est-à-dire vers le bien et le mal, alors tu t'instruis...Ecoutez donc, ô hommes, et ne perdez pas de vue l'entrée de la Jérusalem céleste ... Maintenant donc regarde ces deux sentiers, l'un vers l'Orient, l'autre vers l'aquilon...si tu as recours à Satan...alors tu tomberas dans la perdition »³². Dans le choix auquel l'homme est confronté sur son parcours de la vie humaine, les cinq sens peuvent jouer un rôle de guides bienveillants ou bien, au contraire, perdre l'homme et le mener droit en enfer. Saint Bernard a comparé les cinq sens à un échelon permettant de s'élever jusqu'à l'invisible « Grand est celui qui, usant des sens comme d'un échelon, arrive à s'élever, par la philosophie, jusqu'à l'invisible »³³. La proximité entre cette idée et l'iconographie du dessin du manuscrit

32 Hildegarde de Bingen, *Scivias*, I, 4 et II, 3, cité par Heck, *L'échelle céleste*, 88–89.

33 Saint Bernard, *De consideratione*, V, 3, cité par Heck, *L'échelle céleste*, 87.

allemand permet d'envisager l'influence de la pensée de saint Bernard sur la conception de l'image. De façon générale, on observe de fortes correspondances entre les grandes tendances de la théologie chrétienne des cinq sens et l'iconographie du dessin. En premier lieu, les cinq sens font partie intégrante de l'homme et peuvent être utilisés par lui dans un sens positif ou négatif. L'image du manuscrit allemand reflète l'idée courante chez les théologiens chrétiens selon laquelle les cinq sens peuvent, selon ce que l'homme décide d'en faire, servir le bien ou le mal. Selon les cas, les cinq sens contribuent au chemin menant vers Dieu par la connaissance des choses invisibles à travers le monde sensible ou bien, perdent l'homme sur le chemin du vice. Pour faire ce choix, l'homme est face à lui-même. Comme le suggère saint Augustin et d'autres auteurs chrétiens avec lui, la décision de l'homme d'emprunter la voie positive qui le mènera vers Dieu repose sur son intention et sa volonté qui, comme on l'a vu précédemment, peuvent agir positivement sur les sens corporels. D'une certaine manière, le dessin du manuscrit allemand montre en second lieu cela : l'homme, composé de ses cinq sens corporels, a la choix de faire son ascension vers le Seigneur grâce à sa volonté et à son intention et d'activer ainsi les cinq sens de façon positive pour connaître Dieu. À partir de là, il est aidé par le Christ lui-même et les dons de l'Esprit-Saint. Il n'est pas sans intérêt de constater que, le concepteur de l'image a établi un parallèle entre les cinq premiers échelons de « l'échelle-chemin », assimilés aux cinq sens, et les quatre derniers, identifiés aux quatre vertus cardinales. Autrement dit, la voie qui mène l'homme vers Dieu et qu'il a la choix d'emprunter, s'il le décide, grâce à l'intention et à la volonté, est jalonnée d'échelons positifs qui l'aideront dans son parcours : les cinq sens et les vertus cardinales. Mais les cinq sens formant les échelons du début du chemin peuvent aussi être négatifs et être complétés par les échelons négatifs de la voie qui mène vers l'enfer. L'ordre hiérarchique dans lequel les échelons des cinq sens apparaissent semble refléter une partie de la pensée chrétienne à ce sujet. En effet, la vue et l'ouïe ouvrent la voie pour guider l'homme vers le bon chemin. Ensuite, le relais est pris par l'odorat et le goût. Enfin, le dernier échelon est celui du toucher dont on a vu qu'il était, pour plusieurs auteurs, le moyen privilégié pour l'homme de connaître Dieu et de réaliser son ascension vers lui. Dans l'iconographie de notre image, on est frappé par le détail montrant le personnage empruntant la voie chrétienne avec le détail de son pied droit touchant le dernier échelon des cinq sens – le toucher – comme s'il était en train de s'élancer vers la voie de Dieu en prenant appui sur le sens tactile. Au contraire de cela, l'homme qui a opté pour l'autre voie – celle qui le mènera en enfer – n'a plus de contact physique avec le dernier échelon des cinq sens, le toucher. Enfin, l'iconographie du dessin allemand fait du thème de l'ascension à la fois corporelle et spirituelle de l'homme grâce aux cinq sens le sujet central de l'image, ajoutant à cela l'idée que les cinq sens, utilisés à bon escient

par l'homme grâce à sa volonté et à son intention, participent pleinement à l'expérience du divin et à la connaissance de Dieu, au même titre que les vertus cardinales. Pour lui permettre d'accéder à la vision du Christ trônant en majesté au sein de la cité céleste, l'homme gravit les échelons d'une échelle, mettant en quelque sorte l'accent sur les degrés qu'il doit franchir pour arriver au terme de son chemin et obtenir la récompense qui lui est dûe. Le thème de l'ascension spirituelle de l'homme, par degrés, est pour une grande part fondée sur l'épisode de l'échelle de Jacob, dans le livre de la Genèse, dont on a vu qu'il avait pu inspirer l'iconographie du dessin du manuscrit allemand. Pour certains commentateurs de la liturgie au Moyen Âge, dont Guillaume Durand au XIII^e siècle, la signification théologique des degrés – dans le texte du *Rational* de Guillaume Durand, il s'agit des marches qui mènent à l'autel – renvoie non seulement au thème de l'échelle de Jacob mais aussi à celui des vertus – les marches – permettant de monter à l'autel : « Le prophète nous montre continuellement, dans les quinze psaumes, les degrés que l'homme saint a élevés dans son cœur. Jacob vit cette échelle dont le haut touchait les cieux. Par ces degrés, sont entendus, d'une manière convenable et claire, les degrés des vertus par lesquels on monte à l'autel, c'est-à-dire au Christ, selon cette parole du psalmiste : « Et ils marcheront et s'élèveront de vertu en vertu ». Et Job : « J'annoncerai le Seigneur dans quelque rang que Dieu me place, et à quelque degré qu'il me fasse asseoir »³⁴. L'idée centrale développée par Guillaume Durand dans son commentaire exégétique au sujet des marches qui mènent à l'autel, c'est-à-dire le Christ, présente de fortes similitudes avec celle qui semble avoir largement inspirée le dessin réalisé à l'abbaye d'Heilbronn au XII^e siècle. C'est par degrés que l'homme fait son ascension spirituelle vers le Christ en s'inspirant de l'échelle de Jacob et guidé par la voix des prophètes et du psalmiste. Dans le commentaire de Guillaume Durand, les degrés sont assimilés aux vertus comme le montre le dessin puisque les quatre derniers échelons de l'échelle menant l'homme vers Dieu sont les vertus cardinales. Certes, le commentateur de la liturgie du XIII^e siècle n'associe pas les

34 Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, 33–34 : « Ceterum gradus quibus altare ascenditur spiritualiter demonstrant apostolos et martyres Christi quos, quia pro eius amore sanguinem suum fuderunt, sponsa in canticis amoris vocat ascensum purpureum. Exprimunt quoque quindecim virtutes qui significantur per quindecim gradus quibus ascendebatur in templum Salomonis, et a propheta in quindecim psalmis continue demonstrantur quos beatus vir ascensiones in corde suo disposuit. Hanc scalam vidit Iacob, sumitas eius celos tangebatur. Per hos ergo gradus competenter virtutum gradus intelliguntur quibus ad altare, id est Christum, ascenditur, iuxta illud psalmi : « Et ambulabunt de virtute in virtutem ». Et Iob : « Per singulos gradus meos pronuntiabo illum ». Des idées similaires sont exprimées par Sicard de Cremona, *Mitralis de officiis*, 12.

cinq sens aux degrés sur lesquels il disserte. Malgré cela, on est en droit de supposer que, dans l'image du manuscrit allemand, les cinq sens sont aussi considérés comme des vertus, au même titre que les autres échelons – les quatre vertus cardinales - de l'échelle « positive » empruntée par l'homme à condition qu'il manifeste le désir d'accéder à la vision de Dieu par une bonne intention et grâce à sa volonté.

Stephen G. Nichols

Language, Soul, & Body (Parts)

“My body was lessened so my soul could be increased.”

Abelard to Héloïse

The Bible is hardly the place most of us would turn to for advice on maintaining a sound body. Nor would we expect it to fulminate against the evils of emasculation. But that’s exactly what we *do* find in many passages. Biblical texts list a wide range of corporeal deformations that exclude humans from sacred rites, or animals from being offered for sacrifice. Leviticus 22:4, for example, prohibits lepers or men having a flux of seed from sacred worship.¹ Similarly, Leviticus 22,19–20—though the same strictures occur in at least six other books—specifies that sacrificial animals “...shall be male without blemish of the beeves, or of the sheep, or of the goats. If it have a blemish you shall not offer it: neither shall it be acceptable.”²

But of all bodily blemishes, castration appears particularly obnoxious. And the obloquy falls equally on animals and humans. Leviticus 22,24 expressly proscribes both the act and the victim: “You shall not offer to the Lord any beast that hath the testicles bruised, or crushed, or cut or taken away: neither shall you do such things in your land.”³ Deuteronomy 23,1 is as categorical in respect to humans, but extends the “geography” of the proscribed act to include the penis. The Douai version reads: “An eunuch whose testicles are broken or cut away, or yard cut off, shall not enter into the church of the Lord.” The King James version offers: “He that is wounded in the stones, or hath his privy member cut off, shall not enter into the congregation of the Lord.” The Vulgate text is more direct than

1 Lv. 22,4: “homo de semine Aaron qui fuerit leprosus aut patiens fluxum seminis non vescetur de his quae sanctificata sunt mihi donec sanetur qui tetigerit immundum super mortuo et ex qui egreditur semen quasi coitus.” *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Volume 1, Stuttgart 1969, 165. Cf. also, Leviticus 21,1; Numbers 5,2 and 19,11.

2 Lv. 22,19: “ut offeratur per vos masculus immaculatus erit ex bubus et ex ovibus et ex capris 20 si maculam habuerit non offeretis neque ert acceptabile.” *Ibid.*, 166. Cf. also, Exodus 12,5; Deuteronomy 15,21; Sirach 35,14; Malachi 1,14.

3 Lv. 22,24: “omne animal quod vel contritus vel tunsis vel sectis ablatisque testiculis est non offeretis Domino et in terra vestra hoc omnino ne faciatis.” *Latin Vulgate Bible with Douai Translation*: <http://www.latinvulgate.com/lv/verse.aspx?t=0&b=3>.

Stephen G. Nichols, Johns Hopkins University

either of the translations: *non intrabit eunuchus adritus vel amputatis testiculis et absciso veretro ecclesium Domini*.⁴

These passages illustrate the linguistic reticence that comes into play when naming genital parts. The King James verse shies away from direct naming altogether, using the colloquial euphemism “stones” for the Latin “testiculus,” and the somewhat arch “privy member” for the Latin “veretrum.” The Douai allows “testicles,” but opts for the (male) fantasy metaphor, “yard”—signifying “a staff,” “a measure of 36 inches,” “a long piece of timber”—for “veretrum.” This is clearly a case of the metaphor being more graphic than the proper name itself, not unsurprisingly, since social or moral prohibitions encourage euphemisms that often replace abstract terms with provocative word-images.

Seeing that the Latin text uses “veretrum,” rather than the—to us at least—more familiar terms “penis,” or “phallus,” we might suspect linguistic deflection at work with the Vulgate’s “veretrum.” In fact, etymologies of “penis” and “phallus” show that they, too, originated as metaphors: “penis” as the Latin word for “tail,” and “phallus” as the term for “a carving or image of an erect penis (symbolizing the generative power in nature) used in the cult of Dionysus.”⁵ The primary meaning of the Latin substantive, “Veretrum,” on the other hand, *does* signify the genital organs; although the wide range of affective states associated with its cognate, the verb *vereor*, attest to the cultural ambivalence attached to the thing itself. *Vereor*, according to Lewis and Short, signifies “(a) to fear; (b) to shrink from, hesitate, or feel shame; (c) to reverence, respect, stand in awe of;” while the gerund, “*verendus*, has two meanings: inspiring awe, and, in the plural, genital organs.”⁶

Isidore of Seville (c. 560–636 C.E.) contextualizes the turbulent semantics of the term when he writes:

103. For the genitals the word *veretrum* is also used, either because it is applied to ‘males only’ (*vir tantum*), or because from them sperm (*virus*) is secreted. Properly speaking, *virus* is used to refer to the liquid that flows from the male organs of generation. 104. The word for ‘testicles’ (*testiculus*) is a diminutive form of *testis* (“testicle”), of which there are always

⁴ Dt. 23,1, *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Volume 1, 266.

⁵ “phallus (n.) 1610s, “an image of the penis,” from Latin phallus, from Greek phallos “penis,” also “carving or image of an erect penis (symbolizing the generative power in nature) used in the cult of Dionysus,” from PIE *bhel-no-, from root *bhel- (2) “to blow, inflate, swell” (cognates: Old Norse boli “bull,” Old English bulluc “little bull,” and possibly Greek phalle “whale”). Used of the penis itself (often in symbolic context) from 1924, originally in jargon of psychoanalysis.” Online Etymology Dictionary, <http://www.etymonline.com/index.php?term=phallus>.

⁶ C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, “vereor, -itus.” <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dvereor>.

at least two. They supply sperm via a reed-shaped conduit, and both the kidneys and loins receive sperm from the spinal cord for the sake of procreation. The scrotum (*fiscus*; lit. “purse”) is the skin that contains the testicles.⁷

In this passage, and one just above it, Isidore sketches a semantic topography of this problematic region of the human body. We may smile at the quixotic etymologies he attributes to the names: e.g. “the private parts (*ilia*) are referred to with a Greek word, because there we cover ourselves up, and in Greek *ilios* (i.e. εἰλύνειν) means ‘cover up’;” or, again, “genitals...are also known as ‘organs of modesty’ (*pudenda*) on account of a feeling of shame (cf. *pudor* “shame”), or else from ‘pubic hair’ (*pubis*), by which they are also hidden with a covering.”⁸ The etymologies strike us on close reading not as quaint, but rather as poetic in their ability to inflect the anatomical terms in this zone with an affective valence absent from those devoted to other parts of the body. The shoulder blade (*scapula*), for example is bland to the point of redundancy: “The *interscapilium* is so called because it is situated between the shoulder blades, whence its name.”⁹

Even so limited a set of examples reveals a paradoxical pattern. Antiquity and the early Middle Ages paid close attention to the sexually-gendered body for which they devised a rich array of names and explanations. In fact, they endowed the erogenous zones with a broader range of names than other parts of the body. There’s nothing paradoxical in that pattern, of course. The paradox lies, rather, in a cultural norm that arose in tandem with, and as a result of the obsessive naming devoted to this region. A simple maxim expresses that norm: namely, that the parts of shame should have no name (or at least their names should not be uttered).

Of course that’s not the way it worked out. The oft-repeated prohibition not only did not fail to diminish the topic’s appeal, there was no way it could have done so. The parts of shame, it turns out, are intimately linked in the classical and medieval dynamics of mind, soul, and body. Isidore of Seville shows why this is so with his analysis of the philosophical currents underlying the conflicting impulse to name and then to prohibit naming “the parts of shame.” On his view, the cultural conflict mirrors an opposition that plays out in each human being as mind (*mens*), reason (*ratio*), and soul (*anima*) seek to rule the will (*animus*).

⁷ *The Etymologies of Isidore of Seville*, S. A. Barney et al. (ed. and transl.), Cambridge 2006, Book XI, XI.i, §103–§104, 237: “De homine et partibus eius” (“Human beings and their parts”), XI.i, §103–§104, 237.

⁸ *Ibid.*, XI.i §100–102, 237.

⁹ *Ibid.*, XI.i §93, 237.

“Some people,” he avers, “say that the will (*animus*) and the soul (*anima*) are the same, even though soul is characteristic of life, while will is characteristic of intention.”¹⁰

By way of an aside to clarify this terminology, I should note that in identifying *mens* (mind) with the soul, Isidore joins the ranks of medieval philosophers like Averroes who address the question of “the mind’s being identified with the individual soul”—which Robert Pasnau has called “the mind-soul problem.”¹¹ But Isidore seems to construe *animus* idiosyncratically when he defines it principally as will and desire, while making *mens* (mind) unconditionally part of soul. More commonly, *animus* signifies “mind,” hence the meaning of the *animus-anima* (mind-soul) problem as a medieval precursor to the Cartesian mind-body dualism.

Understanding that Isidore construes “will” and “desire” as *animus*, we understand better his sense of drama in staging the conflict of desire and soul in that most unstable of arenas, the human body. Isidore shrewdly points to the body and its visible component, flesh, as principal factors in the conflicting dynamics of *animus* and *anima*. First, the very name of the body, *corpus*, derives from its contingent state: “The body (*corpus*) is so called because it ‘perishes when it disintegrates’ (*corruptum perire*).”¹² The second factor, flesh, which we as moderns tend to associate with corporeal vulnerability and impermanence, possesses a very different nature in Isidore’s account. It represents, paradoxically, both the perishable part of the body, but also the creative force of regeneration and perpetuation of the perishable.

15. Flesh (*caro*) derives its name from creating (*creare*). The male seed is called *crementum* because the bodies of animals and humans are conceived from it. This is also why parents are called creators (*creator*). 16. Flesh is a composite of four elements. Earth is in flesh, air in breath, moisture in blood, fire in the vital heat. Each element in us has its own physical part, something of which must be repaid when the composite dissolves.¹³

Parenthetically, this definition of “flesh” explains why the medieval subject can never be an individual in the modern, post-Cartesian, sense of the term. Medieval humans are not isolated individuals, but are, rather, composed of elements

¹⁰ *Ibid.*, XI.i §11, 231.

¹¹ R. Pasnau, “The Mind-Soul Problem”, in P. Bakker and J. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition, and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s De anima*, Vermont 2007. See also P. King, “Body and Soul”, in J. Marenborn (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford 2012, 505–524.

¹² *Etymologies of Isidore of Seville*, XI.i §14, 232.

¹³ *Ibid.*, XI.i §§15–16, 232.

from the natural world and accordingly their being participates in that realm rather than some individual *dasein* or *être-pour-soi*. We need look no further than linguistic reference to confirm the impersonal aspect of medieval personhood. Daniel Heller-Roazen makes this point when he says: “In his *Glossae super Porphyrium*, Abelard defines the ‘I’ ...as belonging to a class of terms that ‘determine no nature or properties’ (*nullum naturam vel proprietatem determinant*). For instance, when I say ‘I’ or ‘this,’ Abelard writes, ‘singular beings are signified, and yet the individual beings are not spoken of with any greater characteristics’.”¹⁴ Averroes conceived the impersonal subject in even starker terms by proposing that “thinking is a function not of the individual soul but, rather, of a single separate intellect that is common to all human beings, with which individual minds are in touch when they appear to think.”¹⁵

The impersonal or universal quality of medieval personhood explains why Isidore and others can speak of the agon between *animus* and *anima* as applicable to all humans. It also authorizes a structure for the soul according to which the full range of rational faculties and senses are conceived as circulating freely between itself and the body. Mind (*mens*) is “the superior part in the soul, as if the mind were its head or its eye. It is for this same reason also that the human being, due to his mind, is said to be the image of God” (XI.i §12). In addition to mind, memory, reason, and the senses, “are all adjoined to the soul in such a way that it is one entity” (XI.i §12). As Isidore goes on to name and describe the senses, we see a recursive loop continually cycling between *anima* and *animus*, desire and the soul, alternately repressing or aiding the will. Interestingly, Isidore conceives the workings of the senses as a process of *visualization*, which is undoubtedly why he privileges sight above the others.

XI.i.18. The body has five senses: vision hearing, smell, taste, and touch. Among these, two become active or inactive, while another two are always receptive. 19. They are called senses (*sensus*) because with their help the soul activates the entire body in a most subtle way with the power of sensation (*sentire*). Hence one speaks of things that are present (*praesentia*), because they are ‘before the senses’ (*prae sensibus*), just as we call things that are present to our eyes ‘before our eyes’ (*prae oculis*)¹⁶.

Isidore subscribed to the understanding of vision prevailing in his day, a theory very different from our own. We trace our conception of visual mechanics back to the Muslim scientist and philosopher, Ibn al-Haythem or Alhazen (c. 965–c.1040).

¹⁴ D. Heller-Roazen, *Fortune's Faces: The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency*, Baltimore 2003, 31–32.

¹⁵ King, “Body and Soul”, number 11, 521, note 2.

¹⁶ *Etymologies of Isidore of Seville*, XI.i.18–19.

In the eleventh century, Alhazen demonstrated scientifically that human vision results from light rays striking the retina from without. To prove his theory, Alhazen built a *camera obscura*, in the Syrian desert allowing him to prove conclusively that light rays penetrate an enclosed, darkened space—akin to the retina of the eye—from without.¹⁷ Before Alhazen, a few ancient philosophers had proposed an intromission theory similar to his, but lacked scientific proof. Writing four hundred years before Alhazen, Isidore was aware of the intromission theory, but adhered to traditional accounts of vision (*visus*)—which he calls “vitreous humor”—whereby soul, mind, and body collaborated to produce visual rays projected from the eyes. In the following description of vision, note how Isidore links it to memory, as well as asserting its dominance over the other senses.

XI.i.20. There are those who maintain that vision is created from external light in the air, or it is from a luminous inner spirit that proceeds from the brain through thin passages and, after it has penetrated the outer membranes, goes out into the air where it produces vision upon mixing with a similar substance. 21. And it is called vision (*visus*) because it is more vivid (*viviator*) than the rest of the senses, and also more important and faster, and endowed with a greater liveliness (*vigere*), like memory among the rest of the faculties of the mind. Moreover, it is closer to the brain, from which everything emanates; this makes it so that we say “See!” (*vide!*) even for those stimuli that pertain to the other senses, as when, for instance we say “See how this sounds,” or “See how this tastes,” and so on.¹⁸

We should pause here to note that Isidore’s views on the dominance of vision, coupled with the fluid but unfocused interaction between desire, mind, and soul hints at free-floating psycho-sexual energy. In hindsight, we know that by the twelfth century this energy will focus intensely on affective forces associated with love. Of course, we’ve been trained to think about medieval love poetry in ways that deflect discourse from the physical to the spiritual, as in *fin’amors*. Critics have long since seen through that pretense by recognizing the erotic and corporeal co-efficient of the genre. Indeed, we need look no further than the very first troubadour, William IX, Count of Poitou and Duke of Aquitaine, to see how intensely love poetry focuses on the material body.

Quant aguem begut a manjat,
Eu mi despoillei a lor grat
Detras m’apoteron lo gat
mal e felon

¹⁷ On Ibn al-Haythm, see A. I. Sabra (transl.), *The Optics of Ibn al-Haytham*. Books I–II–III: *On Direct Vision*. *English Translation and Commentary*. 2 volumes, Studies of the Warburg Institute, volume 40, London 1989.

¹⁸ *Etymologies of Isidore of Seville*, XI.i.20–21.

La una'l tira del costat
 Tro al tallon.¹⁹
 (We'd had our fill of drink and food,
 So I undressed, as they thought good.
 They brought that vile cat where I stood—
 My back was turned;
 And then they raked him down my side
 From stem to stern.)

Guilhem IX's eroticism betrays the blatant flaunting of sexuality and genital description (in a subsequent stanza) that becomes a leitmotif of medieval literature from Abelard to Jean de Meun and Villon (not forgetting the *fabliaux*). It is precisely this kind of "sexuality" that Saint Ambrose (d. 4 April 397 C.E.) decries in his *De officiis* (388 C.E.), which is modeled on Cicero's work of the same name. Whereas Cicero composed the *De officiis* to instruct his son on appropriate moral, social, and civic conduct, Ambrose addresses his work to his fellow monks as a guide to Christian ethics. Much of Book One discusses the virtues of silence, which Ambrose advocates for his flock as an effective means for overcoming impulsive behavior. This fact alone suggests the complex role he assigns to the body, seen both as "the voice of the soul," and as an instrument by which nature instructs humans. "Modesty ought to be maintained in all our physical movements," writes Ambrose, "as well as in the way we carry ourselves and in the way we walk....*The movement of the body thus acts as a kind of voice for the soul.*"²⁰

Ambrose seems aware that corporeal motions of all kinds trigger a *motus animi* productive of psychic disturbance, since he warns against expressing equivocal thoughts. "In our office, then, not a word should slip out dishonourably, or in a way which offends modesty. Indeed, not only ought we to refrain from saying anything unseemly ourselves; we should never even lend an ear to talk like that. ...For if one person shows that he likes to hear such things, he incites another to come out with them."²¹ This is exactly the pull of equivocal language that poets like Guilhem d'Aquitaine and the *fabliaux* authors counted upon to attract an audience. Which is, undoubtedly, why Ambrose condemns listening to or witnessing equivocal or lascivious propositions as being contrary to the model of propriety Nature has imprinted on our bodies.

¹⁹ Guilhem IX, "Farei un vers, pos mi somelh," vv. 61–66, W. D. Snodgrass (transl.), in R. Kehew (ed.), *Lark in the Morning: The Verses of the Troubadours*, Chicago 2005, 28–33. The quoted stanza is found on page 33.

²⁰ Ambrose, *De officiis* (*On Duties*), I. J. Davidson (ed. with an Introduction, Translation, and Commentary), Oxford 2002, I.xviii.71, 159 (my emphasis).

²¹ *Ibid.*, I.xviii.76, 163.

To know about what is shameful is a great disgrace, too. ...How can it give us any pleasure to find in ourselves the very behavior which it gives us no pleasure to encounter in other people? *Does not nature herself teach us?* She arranged all the parts of our body perfectly, ensuring both that our needs were provided for and that we were given the most attractive appearance possible. *She did it, though, in a particular way, namely by leaving open and on display only the parts which it would be seemly for others to see.* ...But, when nature came to the parts which were designed only to serve our needs, she either tucked them out of the way, so to speak, by concealing them in the body itself, or else she taught us persuasively to cover them up, so they would not present an unsightly spectacle.²²

Ambrose here proposes a mimetic model for understanding the body. His is not specular mimesis, however, but based on observing others in a social setting. We have to remember that, in an age where mirrors were small and imperfectly reflective, the lessons learned about the body would of necessity come from looking at other people. This means that Ambrose's ethics, like Cicero's lessons for his son, addresses a collective psyche to prepare it for life in a community. The emphasis is on sensitizing the reader to the effect that one's speech or behavior can have on others. From this viewpoint, *De officiis* also makes an excellent critical and theoretical document instructing writers on the potential impact language, rhetoric, and imagery may have on readers or listeners. Conversely, it can also serve as an ethical template for critiquing existing poetic works...as Christine de Pizan did in her denunciation of the *Roman de la Rose*.

Just to show how indelibly imprinted are images of the genital areas on the imagination, however, we find Ambrose himself evoking graphic metaphors that actually evoke what his language is meant to conceal. He does so in the very paragraph where he defines "modesty."

Nature herself then is a teacher of modesty, is she not? Following her example, human moderation (the word 'moderation,' *modestia*, took its name, I believe, from *modus*, which suggests the due measure of the knowledge of what is seemly) has chosen to hide and conceal the parts which it has found already hidden in the way our body is constructed. Think of the door that the just man Noah was told he had to construct in the side of the ark: it can be taken as a figure of the church, but it can also be taken as a figure of our body, for it is through the same kind of 'door' that the residue of the food we ingest is discharged. Now it was the One who fashioned nature herself who took such pains to preserve our modesty, and it was He who took such care to safeguard what is seemly and honourable in the design of our body. He placed behind our back all the different passages and tracts which come from our stomach, and put them there out of our sight; *he did it to spare our eyes the embarrassment of having to look on when our bowels are being purged.* The apostle makes this point so well when he says: "Those members of our body which seem weaker are all the more necessary; and to

²² *Ibid.*, I.xviii.77, 163.

those members of our body which we regard as less honourable we show greater honour; and those of our members which are less honourable in fact possess greater honour.²³

Now, when Saint Paul speaks of *membra corporis infirmiora* and *ignobilia membra corporis* in 1 Corinthians 12:2–23—the passage quoted by Ambrose—it’s in the context of making an analogy between the parts of the body and the whole as likened to the many kinds of believers and the one corporate body of the church: 1 Cor. 12:20: “nunc autem multa quidem membra unum autem corpus” (“But now there are many members indeed, yet one body”). Ambrose, on the other hand, quite literally means that the parts of shame are integral to the body in the same way as are arms, toes, or ears. But he attempts this rationale in the same paragraph where he’s just told the reader that these parts should neither be seen nor named. So the context of original and quotation could hardly be more different, nor could their implications.

In I Corinthians 12:12, Paul evokes the body allegorically: “For as the body is one and hath many members; and all the members of the body, whereas they are many, yet are but one body: So also is Christ.”²⁴ Ambrose, on the contrary, invokes Paul’s verses in a context where the material body is very much at issue, particularly the *ignobilia membra*. Far from doing honor to these members, Ambrose states, they must be hidden from the eyes as well as from the ears, since neither their names nor their use must be mentioned: “...we [must] not only hide from our eyes the parts that have been given us to be kept hidden, but also think it unseemly even to mention the names of those members or to speak of their functions.”²⁵

Ambrose is neither the first nor the last writer to experience the boomerang effect of talking about what must not be discussed. It’s not so much a case of the return of the repressed as the inability of writers to repress what the imagination constantly returns to. If few passages are as raw as Abelard’s anguished expostulation—“I was purged, not deprived of those organs—so vile that they are called the parts of shame that have no proper name...”²⁶—few authors had such a compelling reason to dwell in the region of the unnamable. All of which brings us back full circle to Deuteronomy 23.1 as Ambrose construes it: “It is a distressing thing to amputate any part of the body...”²⁷

²³ *Ibid.*, I.xviii.78, 163 and 165 (emphasis added). Quotation from St. Paul is 1 Cor. 12: 22–24.

²⁴ 1 Cor. 12:12. sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt ita et Christus. <http://www.latinvulgate.com/lv/verse.aspx?t=1&b=7&c=12>.

²⁵ Ambrose, *De officiis*, I.xviii.78, 165.

²⁶ Peter Abelard, *Historia calamitatum: The Story of my Misfortunes*, H. A. Bellows (transl.), Michigan, 96.

²⁷ Ambrose, *De officiis*, II.xxvii.135, 343.

Gaia Gubbini

Corps et esprit

Les *olhs espiritaus* de Bernard de Ventadour et la maladie de Tristan

Je chercherai dans cet article à mettre en relation des textes littéraires en langue d'oc et langue d'oïl avec des textes et des thèmes 'autres', c'est-à-dire avec des textes et des thèmes de nature philosophique et médicale. Je tiens à préciser que je ne parlerai pas de 'sources', puisque dans la plupart des cas on ne peut avoir les 'preuves' que tel poète ou tel écrivain a lu (ou non) tel ou tel autre traité. Toutefois, j'essaierai de reconstruire – même si cela sera toujours de façon hypothétique – l'*imaginaire* de l'écrivain qui se cache derrière l'image et la métaphore poétique. Un imaginaire probablement nourri non seulement de références littéraires, mais aussi d'éléments ayant d'autres provenances – en général de la culture de l'époque, puisque les frontières des savoirs étaient alors bien plus perméables qu'elles ne le sont aujourd'hui¹.

Comment le lien corps et esprit s'articule-t-il dans certains des chefs-d'œuvre littéraires de la France médiévale et de l'Angleterre anglo-normande ? L'élément dominant qu'on peut détecter est la présence d'une forte composante 'psycho-somatique'² qui caractérise certains textes parmi les plus beaux des littératures en langue d'oc et d'oïl – dont nous examinerons deux exemples, en deux volets. Dans le premier exemple, nous verrons comment le motif du regard est associé au thème du *spiritus* et comment le pouvoir charmeur du regard est un élément partagé par la poésie lyrique des troubadours, mais aussi par la médecine et la philosophie médiévales³. Dans le deuxième volet, nous examinerons

1 Dans cette direction, cf. G. Gubbini, « Immaginazione e malinconia, occhi 'pieni di spiriti' e cuori sanguinanti : alcune tracce nella lirica italiana delle origini », dans F. Suitner (éd.), *La poesia in Italia prima di Dante*, Ravenne 2017, 29–39.

2 À ce propos, cf. J. Küpper, « The Secret Life of Classical and Arabic Medical Texts in Petrarch's *Canzoniere* », dans I. Candido (éd.), *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-Modern World*, Berlin-Boston 2018, 91–128.

3 Cf. A. Boureau, « Miracles, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270–1320) », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, actes du XXV^e Congrès de la S.H.M.E.S., Orléans, juin 1994, Paris 1995 ; B. Delaurenti, « La fascination et l'action à distance : questions médiévales (1230–1370) », *Médiévales* 50 (2006), 137–154 ; Ead., « Le pouvoir fascinant de l'imagination. Retour sur Lynn Torndike et l'anonyme du Vatican (Ms. Vat. Lat. 1121) », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales*, 83/2 (2016), 385–421 ; Ead., *La Contagion des émotions*. Compassio,

Gaia Gubbini, Ludwig-Maximilians-Universität München

la connexion psychosomatique entre le corps souffrant de l'amoureux et l'état mélancolique dans des textes en vers du XII^e siècle à propos de Tristan et Yseut, pour aboutir ainsi à une analyse du rôle joué dans ces textes par les maladies du héros – réelles ou simulées –, comme la lèpre et la folie⁴.

1 *Olhs espiritaus*

Le premier texte que nous allons analyser est une chanson de Bernard de Ventadour, un grand classique de la poésie des troubadours et le représentant le plus

une énigme médiévale, Paris 2016 ; K. Vermeir, « Imagination between Physick and Philosophy », *Intellectual History Review*, 18/1 (2008), 119–137 ; G. Gubbini, « Filtri d'oïl in Bernardo di Ventadorn », *Critica del testo* XII/1 (2009), 133–152 ; R. Poma, *Magie et guérison : la rationalité de la médecine magique, XVI^e–XVII^e siècle*, Paris 2009 ; A. Robert, *Fascinatio*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong et I. Zavattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto 2011, 279–290 ; Id., « Dino del Garbo et les pouvoirs de l'imagination sur le corps », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 81 (2014), 139–195 ; Y. Haskell (éd.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in Early Modern Period*, Turnhout 2011.

4 Sur ces thèmes, cf. P. Rémy, « La lèpre, thème littéraire au Moyen Âge », *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philosophie* 52 (1946), 195–242 ; A. Adams, « The Metaphor of folie in Thomas' Tristan », *Forum for Modern Language Studies*, 17 (1981), 88–90 ; J. Dufournet, « Présence et fonction de la lèpre dans le *Tristan* de Béroul », dans Q. E. M. Mok, I. Spiele, P. E. R. Verhuyck (éds.), *Mélanges de linguistique, de littérature et de philologie médiévales, offerts à J. R. Smeets*, Leiden 1982, 87–103 ; P. Walter, « Tristan et la mélancolie (contribution à une lecture médicale des textes français sur Tristan) », dans *Actes du 14^e Congrès International Arthurien*, Rennes 1985, vol. II, 646–657 ; Id., « Éros mélancolique et amour tristanien », dans D. James-Raoul, O. Soutet (éds.), *Par les mots et les textes. Mélanges des langues de littérature et d'histoire des sciences médiévales offerts à Claude Thomasset*, Paris 2005, 859–70 ; R. L. Curtis, « Tristan forsené : the episode of the hero's madness in the *Prose Tristan* », dans A. Adams, A. H. Diverres, K. Stern, K. Varty (éds.), *The Changing Face of Arthurian Prose Romances in Memory of Cedric Pickford*, Cambridge 1986, 10–22 ; G. Pichon, « Essai sur la lèpre du Haut Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, 3–4 (1984), 331–356 ; J.-M. Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge, XII^e–XIII^e siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Paris 1992 ; M.-J. Heijkant, « Tristan pilosus : la folie de l'héros dans le *Tristano Panciatichiano* », dans A. Crépin et W. Spiewok (éds.), *Tristan-Tristrant. Mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, Greifswald 1996, 231–242 ; F.-O. Touati, *Maladie et société au Moyen Âge : la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris-Bruxelles 1998 ; A. Pozza, « Bagni di sangue e medicina. Guarire dalla lebbra nella letteratura medievale », *L'immagine riflessa*, 11 (2008), 131–147 ; P. Levron, « La mélancolie et ses poisons. Du venin objectif au poison atrabilaire », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 17 (2009), 173–188 ; G. Giacomazzi, « Une lecture généalogique du *Roman de Tristan* de Thomas d'Angleterre. Les « sous-textes » médical, logique et théologique », dans L. Evdokimova, V. Smirnova (éds.), *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris 2014, 247–259.

important, à mes yeux, de cette génération ‘classique’ de poètes qu’on a appelée la « génération de 1170 »⁵. Lisons les vers 43–49 de la chanson *Chantars no pot gaire valer* :

Re mais no.n am ni sai temer ;
ni ja res no.m seri’afans,
sol midons vengues a plazer ;
c’aicel jorn me sembla Nadaus
c’ab sos belhs *olhs espiritaus*
m’esgarda ; mas so fai tan len
c’us sols dias me dura cen⁶ !

On pourrait traduire le syntagme *olhs espiritaus* simplement avec « yeux spirituels », ce qui serait tout aussi intéressant : on peut par exemple mentionner le commentaire de Bernard de Clairvaux sur les « yeux de colombe » mentionnés dans le *Cantique de Cantique* IV, 1 : « Ecce tu pulchra es, amica mea, ecce tu pulchra ; *oculi tui colombarum* ». Bernard de Clairvaux dans ses *Sermons sur*

5 Au. Roncaglia, *La generazione trobadorica del 1170*, Rome 1968. Sur Bernard de Ventadour cf. Au. Roncaglia, « Carestia », *Cultura Neolatina* 18 (1958), 121–137 ; Id., *Il trovatore Bernart de Ventadorn, Materiali e appunti per il Corso di Filologia Romanza tenuto dal prof. Aurelio Roncaglia nell'anno accademico 1984–1985*, Rome 1985 ; Id., « *Secundum naturam vivere* e il movimento trovatoresco », dans D. Della Terza (éd.), *Da una riva all'altra. Studi in onore di Antonio D'Andrea*, Fiesole 1995, 29–39 ; S. G. Nichols (et alii, eds.), *The Songs of Bernart de Ventadorn*, Chapel Hill, 1962 ; P. Bec, « La douleur et son univers poétique chez Bernart de Ventadour », *Cahiers de Civilisation Médiévale* 11 (1968), 545–571 ; M. Picchio Simonelli, « Il ‘grande canto cortese’ dai provenzali ai siciliani », *Cultura Neolatina* 42 (1982), 201–238 ; M. Kaehne, *Studien zur Dichtung Bernarts von Ventadorn : ein Beitrag zur Untersuchung der Entstehung und zur Interpretation der höfischen Lyrik des Mittelalters*, Munich 1983 ; L. Rossi, « Chrétien de Troyes e i trovatori : Tristan, Linhaura, Carestia » *Vox Romanica* 47 (1987), 26–62 ; M. Mancini, *Metafora feudale. Per una storia dei trovatori*, Bologna 1993 ; Id., *La gaia scienza dei trovatori*, Rome 2000 ; M. Perugi, *Saggi di linguistica trobadorica. Saggi su « Girart de Roussillon », Marcabruno, Bernart de Ventadorn, Raimbaut d'Aurenga, Arnaut Daniel e sull'uso letterario di oc e oïl nel trecento italiano*, Tübingen 1995 ; S. G. Nichols, « Early troubadours: Guilhem IX to Bernart de Ventadorn », dans S. Gaunt, S. Kay, (eds.), *The Troubadours. An Introduction*, Cambridge 1999, 66–82 ; G. Gubbini, « Il tatto e il desiderio in una querelle trobadorica : Bernardo di Ventadorn e Marcabruno », *Critica del testo* 8/1 (2005), 281–313 ; Ead. « Filtri d'oïl in Bernardo di Ventadorn » ; Ead., *Tactus, osculum, factum. Il senso del tatto e il desiderio nella lirica trobadorica*, Rome, 2009, en part. 209–234 ; Ead., « *Radix amoris* : Agostino, Dante e Petrarca (con Bernardo di Ventadorn) », *Critica del testo* XIV/2 (2011), 465–481 ; Ead., « Soupir, esprit: Bernard de Ventadour, *Can lo boschatges es floritz* », *Romanistisches Jahrbuch* 65/66 (2014/2015), 86–102.

6 Bernard de Ventadour, *Chantars no pot gaire valer*, dans *Bernart von Ventadorn: seine Lieder mit Einleitung und Glossar*, éd. C. Appel, Halle 1915, v. 43–49. Pour une traduction en français moderne cf. *Bernard de Ventadour, Chansons d'amour*, éd. par M. Lazar, Paris 1966. C'est moi qui souligne en italique à l'intérieur des citations.

le *Cantique* expliquait : « Aut certe, quia in specie avis huius Spiritus Sanctus apparuit, *spiritualis magis quam simplex in ea intuitus columbae nomine commendatur* »⁷. On pourrait donc interpréter ainsi: les yeux spirituels de la femme sont comme les yeux de la colombe – la colombe est figure du Saint-Esprit – *ergo* « oculi columbarum » sont des yeux spirituels, pleins de spiritualité.

Mais dans le texte de Bernard de Ventadour l'esprit et le corps – tout comme le *sensus litteralis* et le *sensus spiritualis* – ne sont pas en opposition ; au contraire, ils trouvent dans la dame leur synthèse parfaite :

Mout ai be mes m bon esper,
cant cela.m mostra bel semblans
qu'eu plus dezir e volh vezer,
francha, doussa, fin'e leiaus,
en cui lo reis seria saus.
Bel'e conhd', ab cors covinen,
m'a faih ric home de nien⁸.

Une attention à la dimension concrète du corps – de la femme, mais aussi du corps souffrant du 'je lyrique' que l'auteur nous montre aussi ailleurs, dans son corps poétique⁹.

Le grand philologue Carl Appel proposait, il y a un siècle déjà, de traduire ce vers avec *yeux pleins d'esprit(s)*¹⁰. On peut aujourd'hui essayer de détecter des parallélismes textuels possibles, même parmi les connaissances scientifiques et

7 Bernard de Clairvaux, *Sermon 45*, dans P. Verdeyen, R. Fassetta (intr., trad. et notes), *Bernard de Clairvaux, Sermons sur le Cantique*. Tome 3 (Sermons 33–50). Texte latin des *S. Bernardi Opera* par J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot, Paris 2000, 254–275 (traduction française du passage : cf. *ibid.*, 263 : « Ou bien, puisque l'Esprit-Saint est apparu sous la forme de cet oiseau, ce qui est loué ici dans l'épouse, sous le nom de colombe, c'est son regard spirituel plutôt que son regard ordinaire »).

8 Bernard de Ventadour, *Chantars no pot gaire valer*, éd. Appel, v. 36–42. « J'ai très bien placé mon espérance, lorsque celle que je désire le plus et aspire à voir me montre un visage accueillant ; dame libérale, douce, noble et loyale, en qui le roi lui-même trouverait son salut ; belle et gracieuse, au corps bien fait, elle m'a fait un homme heureux du misérable que j'étais » (Lazar, *Bernard de Ventadour*, 67). Par rapport à la nature générale du regard – en soi, d'un point de vue physiologique, porteur d'esprits, etc., et donc en soi, sur le niveau psycho-émotionnel, potentiellement 'dangereux' – le regard de la femme de Bernart de Ventadorn a notamment un potentiel de fascination supérieur. En fait il s'agit d'un être humain qui concentre en soi, comme le dit le texte, toute une série des qualités excellentes – psycho-physiques – : belle, franche, douce, noble et loyale « dont le roi serait satisfait » (« en cui lo reis seria saus »). C'est la raison pour laquelle son regard est, par excellence, porteur de fascination.

9 Cf., à ce propos, Gubbini, *Soupir, esprit*.

10 Appel, *Bernart von Ventadorn*, 89.

philosophiques de l'époque. Par exemple, selon la célèbre théorie 'platonique' de la vision, il y aurait une substance aérienne et subtile qui partirait du cerveau et passerait à travers les yeux de celui qui observe, se joindrait à l'air extérieur, et après avoir rencontré un obstacle, reviendrait en arrière dans la cellule 'fantastique' de l'homme¹¹. C'est dans le *Dragmaticon philosophiae* de Guillaume de Conches¹² qu'on trouve une défense passionnée de la théorie platonique de la vue :

Est in cerebro *quaedam aerea et subtilis substantia*, qua nihil quod sit corporeum subtilius esse potest; unde propter nimiam subtilitatem sui et splendorem a Platone ignis vocatur [...]. Predicta igitur subtilis et clara substantia per hunc neruum ad oculos uenit atque per illorum medietatem, quae pupilla dicitur, exiens, si splendorem in exteriori aere reperit, illi se coniungit atque cum eo usque ad obstaculum peruenit in speciem coni. Quod cum tangit, naturali labilitate per totam superficiem se diffundit, formamque illius et colorem in se recipit : proprium enim est aeris formas rerum et colores in se recipere¹³.

Dans la description de la vue donnée dans le *Dragmaticon*, comme l'a relevé Danielle Jacquart¹⁴, le mot *spiritus* disparaît et est remplacé par la définition plus générique '*quaedam aerea et subtilis substantia*', alors que le texte de la *Philosophia* dudit Guillaume de Conches parlait de *spiritus*, s'inspirant à

11 Sur les théories de la vision et la poésie italienne médiévale, cf. N. Tonelli, « 'De Guidone de Cavalcantibus physico' (con una noterella su Giacomo da Lentini ottico) », dans I. Becherucci, S. Giusti, N. Tonelli (éds.), *Per Domenico de Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, Florence 2000, 459–508.

12 Cf. T. Ricklin, « Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry. Le récit d'une controverse », *Micrologus* 5 (1997), 19–41.

13 Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, VI, 19, 4–5, dans *Guillelmus de Conchis Dragmaticon philosophiae*, éd. I. Ronca, Turnhout 1997, 244–245. Cf. traduction française dans M. Lemoine et C. Picard-Parra (éds.), *L'École de Chartres. Bernard de Chartres – Guillaume de Conches – Thierry de Chartres – Clément de Chartres, Théologie et cosmologie au XII^e siècle*, Paris 2004, 99 : « Il y a dans le cerveau une substance aérienne et subtile, telle qu'aucun élément corporel ne peut être plus subtil. Son extrême subtilité et son éclat la font nommer feu par Platon. [...] La substance subtile et claire dont nous avons parlé arrive aux yeux par ce nerf et, sortant par leur milieu qu'on appelle pupille, se joint à l'éclat de la lumière – lorsqu'elle en trouve – dans l'air extérieur et avec lui poursuit sa course jusqu'à ce qu'elle rencontre un obstacle, s'évasant en forme de cône. Au contact de l'obstacle, du fait de sa fluidité, elle se répand sur toute sa surface et en épouse la forme et les couleurs : le propre de l'air, en effet, est d'épouser la forme et les couleurs des choses ».

14 Cf. D. Jacquart, « Les emprunts de Guillaume de Conches aux théories médicales », dans B. Obrist, I. Caiazzo (éds.), *Guillaume de Conches : philosophie et science au XII^e siècle*, Florence 2011, 79–110, en part. 101–102.

Constantin l'Africain – qui parlait lui explicitement de *spiritus visibilis*, l'esprit de la vision¹⁵.

Si le mot *spiritus* disparaît du *Dragmaticon* de Guillaume de Conches, c'est par contre dans le texte de Guillaume de Saint Thierry, *De natura corporis et animae*, que l'on peut trouver la répétition continue du terme *spiritus* au sein de passages entiers, toujours repris de Constantin l'Africain :

Spiritus enim visibilis in concauitate neruorum clarificatus egrediens et usque ad claritatem crystallaeidous perueniens, et inde foras exiens, miscetur ad diei aerem. [...] Aer enim et spiritus facile visarum rerum se commiscet coloribus. Spiritus autem crystallaeidous exiens, mutationemque sibi deferens, cito eam mutat. [...] Aer enim diei lucentissimus tantum spiritui dat supplementum quantum nervum cerebrum. [...] Similiter aer exterior visibilis colorum fert mutationes, et spiritus esandem menti infert mutationem. Omnis enim sensus sentientem transmutat quoddammodo in id quod sentitur, alioquin non est sensus. Quod tunc in oculo efficitur, cum interiori spiritui splendor exterior coniungitur. Quod fit sine aliquae morae interpositione¹⁶.

On est alors au cœur d'une querelle importante du XII^e siècle, la querelle doctrinale entre Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry, qui propose plusieurs étapes : le traité *Philosophia* de Guillaume de Conches entraîne la lettre polémique dans laquelle Guillaume de Saint-Thierry critique les erreurs de Guillaume de Conches. Et ce dernier, dans le prologue du *Dragmaticon*, demande à être pardonné de ses erreurs de jeunesse, et revoit un peu à la baisse le ton de son traité¹⁷. Qui plus est, selon certains savants, la première partie du traité de Guillaume de Saint-Thierry du *De natura corporis et animae* – qui aurait été écrit

15 Cf. *Wilhelm von Conches Philosophia*, éd. G. Maurach, H. Telle, Pretoria 1980, 108–109 : « Cum igitur animalis spiritus per nervos a cerebro prodeuntes ad oculos usque pervenerit, exiens, si aliquem exteriorem splendorem vel solis vel alterius repperit, usque ad obstaculum dirigitur, quod offendens per ipsum se diffundit ».

16 Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, I, 40, dans *Guillelmus de Sancto Theodorico. De natura corporis et animae*, éd. M. Lemoine, Paris 2012, 113. Cf. traduction française, *ibid.*, 112 : « En effet, l'esprit de la vision, clarifié aux creux des nerfs, sort, parvient jusqu'à la clarté du cristallin, arrive à l'extérieur, où il se mêle à l'air du jour. [...] En effet, l'air et l'esprit se mêlent facilement aux couleurs des choses vues. Par sa sortie et le changement qu'il subit, l'esprit change rapidement le cristallin. [...] En effet l'air du jour, qui est très lumineux, fournit autant d'aide à l'esprit que le cerveau au nerf. [...] De même, l'air extérieur visible produit les changements des couleurs, et l'esprit introduit le même changement dans la pensée. Car toute sensation transforme, d'une certaine façon, celui qui la ressent en ce qui la lui fait éprouver, sinon il n'y a pas de sensation. Ce changement s'effectue dans l'œil quand l'éclat extérieur se conjugue à l'esprit intérieur, ce qui se produit instantanément ».

17 Cf. Lemoine, Picard-Parra, *L'École de Chartres*, 182 ; S. Gröne, « Le premier écrit scientifique cistercien : le *De natura corporis* de Guillaume de Saint-Thierry (†1148) », *Rives méditerranéennes* 31 (2008), 115–130.

après la deuxième partie sur l'âme, – serait une 'réaction' de Guillaume de Saint-Thierry à Guillaume de Conches, comme s'il avait voulu lui répondre sur le même terrain, c'est-à-dire sur le terrain de l'examen du corps, un thème inusuel pour Guillaume de Saint-Thierry¹⁸.

Il s'agit d'une constellation de textes problématiques autour d'une querelle actuelle du XII^e siècle dont Bernard de Ventadour pourrait bien avoir eu connaissance¹⁹ : on peut par exemple rappeler que le *Dragmaticon* de Guillaume de Conches est présenté comme un dialogue entre l'auteur et Geoffroy le Bel Plantagenêt. Guillaume de Conches fut en effet le précepteur du fils de Geoffroy, le futur Henry II, roi d'Angleterre²⁰. Rappelons en outre que Bernard de Ventadour a passé une partie de sa vie à la cour d'Henry II et que, selon Carl Appel, éditeur de Bernard de Ventadour, le texte avec lequel nous avons commencé notre enquête et qui contient l'expression *olhs espiritaus* fait partie de la « période anglaise » du troubadour, c'est-à-dire des textes écrits à la cour d'Henry II²¹.

Si la relation de Guillaume de Saint-Thierry avec les troubadours a déjà été soulignée à plusieurs reprises, notamment en ce qui concerne la production mystique de l'abbé cistercien²², les relations possibles entre les textes des troubadours (et en particulier celui qui nous concerne à présent: Bernard de Ventadour) d'une part, et, d'autre part, l'école de Chartres et le traité *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry, semblent par contre nous réserver encore quelques surprises.

Le traité de Guillaume de Saint-Thierry *De natura et dignitate amoris* insiste par exemple, comme il a été signalé, sur le rapport entre connaissance et ressemblance : le principe est clairement énoncé dans le traité avec la phrase « simili naturaliter ad simile recurrente » (« le semblable revenant naturellement à son semblable »)²³. Le thème de l'*unitas spiritus* constitue même un des principes-clés de toute la production mystique de Guillaume de Saint-Thierry, qui se fonde sur la centralité du rôle du Saint-Esprit – en effet, on parle, pour

18 Gröne, « Le premier écrit scientifique cistercien », 129–130.

19 Je reprends ici quelques réflexions déjà développées dans Gubbini, *Soupir, esprit* à propos d'un autre texte de Bernard de Ventadour.

20 *Ibid.*

21 Appel, *Bernart von Ventadorn*, XXXVI.

22 Les travaux de Aurelio Roncaglia, déjà mentionnés à la note 5 de cet article, restent toujours exemplaires. Cf. aussi, tout récemment, V. Tamburri, « L'origine del canto: Guglielmo di Saint-Thierry e Bernart de Ventadorn », *Critica del testo*, 16–1 (2013), 173–188.

23 P. Verdeyen (texte latin), Y.-A. Baudalet (traduction, introduction et notes), R. Thomas (sur la base d'une traduction annotée de), *Guillaume de Saint Thierry, Nature et dignité de l'amour*, I, 3, Paris 2015, 98–99.

l'abbé de Saint-Thierry, d'un véritable 'pneumatocentrisme'²⁴. Nous pouvons aussi noter comment cette *unitas spiritus* conçue comme une unité de volonté peut également être perçue dans le texte même de Bernard de Ventadour, aux vers 29–32 :

En agradar et en voler
es l'amors de dos fis amans.
Nula res no i pot pro tener,
si.lh voluntatz non es egaus²⁵.

La chose qui nous semble toutefois la plus intéressante est lorsque, du plan mystique plus 'classique' percevable dans la plus grande partie des traités de Guillaume de Saint-Thierry, nous revenons à ce traité singulier dans sa production, le *De natura corporis et animae*. Dans le passage que nous avons déjà lu, « car toute sensation transforme, d'une certaine façon, celui qui la ressent en ce qui la lui fait éprouver, sinon il n'y a pas de sensation. Ce changement s'effectue dans l'œil quand l'éclat extérieur se conjugue à l'esprit intérieur, ce qui se produit instantanément »²⁶, on voit comment Guillaume insiste sur ce thème de la ressemblance pour parler aussi de la perception sensorielle. Comme cela a déjà été signalé dans le commentaire sur le texte de Michel Lemoine, il y a derrière ce passage de Guillaume de Saint-Thierry une référence explicite à Constantin l'Africain²⁷.

Si nous lisons le traité de l'autre Guillaume, le *Dragmaticon*, on retrouve la même idée de ressemblance appliquée au champ sensoriel de la vue, mais mise en relation avec un thème troublant et inquiétant, celui de la fascination :

Si aliquem lippientem oculos aspicimus, eandem infirmitatem contrahimus aspiciendo illius oculos. Praedicta enim substantia per illos se diffundit atque rubiginem illorum in se assumit, cum qua ad oculos aspicientis reuertitur. Sed interius ad animam penetrans rubiginem illam in oculis deponit, qui, si sint ad talem infirmitatem dispositi, statim corrumpuntur. Sed, si nichil a nobis ad illos procederet, quomodo ex uisu haec infirmitas

²⁴ Cf. G. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Rome 2001, 261–271.

²⁵ Bernard de Ventadour, *Chantars no pot gaire valer*, v. 29–32 dans Appel, *Bernart von Ventadorn*. Cf. traduction française : « L'amour de deux nobles amants est dans le plaisir et le désir réciproques. Rien de bon ne peut sortir, si les volontés ne sont identiques » (Lazar, *Bernard de Ventadour*, 65–67).

²⁶ Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, I, 40, dans Lemoine, *Guillelmus de Sancto Theodorico. De natura corporis et animae*, 112.

²⁷ *Ibid.*

proueniret ? Fascinum etiam eiusdem rei est argumentum, quod sic prouenit : omnis res suo simili nutritur, contrario laeditur²⁸.

Une sorte de regard qui touche et qui fascine : cette théorie ancienne et médiévale qui paradoxalement trouve sa formulation littéraire la plus claire dans une belle page de Maurice Blanchot sur la solitude essentielle à l'œuvre :

Mais qu'arrive-t-il quand ce qu'on voit, quoique à distance, *semble vous toucher par un contact saisissant, quand la manière de voir est une sorte de touche, quand voir est un contact à distance* ? Quand ce qui est vu s'impose au regard, comme si le regard était saisi, touché, mis en contact avec l'apparence ? *Ce qui nous est donné par un contact à distance est l'image, et la fascination est la passion de l'image*²⁹.

Comme l'a montré la littérature secondaire sur ce thème³⁰, le concept de *fascination* et du pouvoir de l'imagination a une longue histoire, qui se développe entre le XII^e et le XIX^e siècle et qui trouve, en particulier dans la scolastique médiévale, « un moment fécond »³¹. Pour revenir au XII^e siècle, il nous semble important de mettre aussi en rapport le passage que nous avons lu de Guillaume de Conches sur le pouvoir de la fascination à ce réseau conceptuel de 'fascination-maladie'. Comme il l'a été relevé³², une telle croyance est attestée aussi sur le plan médical, dans le monde arabe, pendant la peste appelée « peste d'Emmaüs » en 639–640. On croyait que le regard fixe d'une personne pouvait être responsable de cette peste, surtout s'il s'agissait du regard d'une femme : de plus, au XIV^e siècle, dans le *Tractatus de epidemia* de Montpellier, l'analyse d'un type particulier de peste qui tuait en peu de jours, la « peste pneumonique », disparue après le

28 Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae*, VI, 19, 14–15, dans Ronca, *Guillelmus de Conchis Dragmaticon philosophiae*, 249–250. Cf. traduction française dans Lemoine, Picard-Parra, *L'École de Chartres*, 102–103 : « La vue d'un homme aux yeux chassieux nous communique la maladie. C'est que la substance susdite épouse l'œil chassieux et en prend l'ulcération avec laquelle elle revient vers les yeux du voyant ; elle y dépose cette ulcération en pénétrant à l'intérieur pour aller vers l'âme ; si les yeux sont disposés à cette maladie, ils sont corrompus sur le champ. Le Duc. – Mais si rien ne partait de nous vers eux, comment cette maladie proviendrait elle de la vision ? Le Philosophe. – Ce malheur est une preuve de la même chose qui se produit ainsi. Toute chose se nourrit de son semblable et est blessée par son contraire ».

29 M. Blanchot, *La solitude essentielle*, dans Id., *L'espace littéraire*, Paris 1955, 28–29.

30 Cf. note 3 de cet article.

31 Delaurenti, « Le pouvoir fascinant de l'imagination. Retour sur Lynn Torndike et l'anonyme du Vatican (Ms. Vat. Lat. 1121) », 386.

32 M.-H. Congourdeau, M. Melhaoui, « La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman », *Revue des études byzantines*, 59 (2001), 95–124.

Moyen Âge, identifiait la source de la maladie dans « le souffle (*spiritus*) » qui « sort des yeux de malades et se transmet aux yeux de ceux qui les entourent »³³.

Le thème du regard de la femme comme source de charme – dans sa double influence contradictoire euphorique/dysphorique, comme dans le cas des yeux pleins d'esprits, d'où nous sommes partis – devient dans la poésie lyrique médiévale un vrai topos, qui se nourrit aussi d'images tirées des bestiaires : un exemple parfait en est l'image de la femme basilic, animal mythologique au regard de flamme empoisonné, de Isidore de Séville à Hildegarde de Bingen³⁴.

Mais, à la fin de ce premier volet, il nous importe de relever, une fois de plus, comment ce thème du regard qui fascine et empoisonne, bien avant de devenir un topos, trouve l'une de ses représentations littéraires les plus précoces et troublantes, encore une fois, dans le corpus poétique de Bernard de Ventadour, dans le texte *A! tantas bonas chansos*, v. 17–24 :

Mas era sui tan joyos
que no-m sove del maltraih.
d'ira e d'esmai m'a traih
ab sos bels olhs amoros,
de que-m poizon' e-m fachura,
cilh que m'a joya renduda,
c'anc pois qu'eu l'agui veguda,
non agui sen ni mezura³⁵.

2 La maladie de Tristan

Dans ce deuxième volet, j'analyserai quelques caractéristiques de la représentation du corps souffrant³⁶ – et, en particulier, du corps souffrant de Tristan – et ses

33 J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris 1975, 22.

34 F. W. Gibbs, *Poison, Medicine, and Disease in Late Medieval and Early Modern Europe*, Londres 2018.

35 Bernard de Ventadour, *A! tantas bonas chansos*, v. 17–24, dans Appel, *Bernart von Ventadorn*. Sur ce texte du poète limousin, cf. Gubbini, « Filtri d'oil in Bernardo di Ventadorn ». Cf. traduction française du passage cité : « Mais maintenant je suis si heureux qu'il ne me souvient plus du mauvais traitement. Celle qui m'a rendu la joie, m'a sorti de la tristesse et du tourment avec ses beaux yeux amoureux qui m'enchantent et m'ensorcellent. Car, après que je l'eus vue, je n'eus plus jamais bon sens ni équilibre » (Lazar, *Bernard de Ventadour*, 121.)

36 Cf. références bibliographiques à la note 4 de cet article.

connexions psychosomatiques avec l'état émotif de l'angoisse dans les textes en ancien français dédiés à l'histoire de Tristan et Yseut. Je baserai mon analyse sur les romans en vers écrits par Thomas d'Angleterre³⁷ et par Béroul³⁸ au XII^e siècle et sur les *Folies Tristan*, composées « dans le dernier tiers du XII^e siècle »³⁹ – deux textes, les deux *Folies*, entre eux très semblables et pour lesquels on a supposé une monogenèse⁴⁰. Dans le roman de Thomas, par exemple, nous lisons ce beau passage où Tristan réfléchit sur sa propre misère :

37 Sur la version « commune » et la version « courtoise » de la légende de Tristan et Yseut, cf. J. Frappier, « Structure et sens du *Tristan* : version commune, version courtoise », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 6 (1963), 255–280, 441–454. Pour une mise au point sur l'histoire de Tristan et Yseut dans les littératures médiévales européennes cf. Ch. Marchello-Nizia, « Introduction », dans Ch. Marchello-Nizia, R. Boyer, D. Buschinger, A. Crépin, M. Demaules, R. Pérennec, D. Poirion, J. Risset, I. Short, W. Spiewok, H. Voisine-Jechova (éds.), *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Paris 1995, XI–XLIII. Sur le mythe de Tristan dans la littérature romane médiévale cf. A. Punzi, *Tristano. Storia di un mito*, Rome 2005. Sur Thomas d'Angleterre cf. Au. Roncaglia, « La statua d'Isotta », *Cultura neolatina*, 31 (1971), 41–67 ; T. Hunt, « The Significance of Thomas's *Tristan* », *Reading Mediaeval Studies*, 7 (1981), 41–61 ; A. Punzi, « Materiali per la datazione del *Tristan* di Thomas », *Cultura neolatina*, 48 (1988), 9–71 ; Ch. Marchello-Nizia, « Thomas. *Tristan et Yseut*. Notice », dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 1218–1237 ; en particulier sur le fragment de Carlisle, cf. I. Short, « Thomas. *Tristan et Yseut*. Le fragment inédit de Carlisle. Notice », *ibidem*, 1208–1211 ; S. Vatteroni, « 'Naturelement li estuit faire'. *Poeir, voleir, natura e amore nel Tristano* di Thomas », dans P. G. Beltrami, M. G. Capusso, F. Cigni, S. Vatteroni (éds.), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, Pise 2006, 1567–1580 ; F. Gambino, « Su alcuni nodi testuali del *Tristan* di Thomas », *Romania*, 133/3–4 (2015), 429–445.

38 Sur Béroul cf. A. Varvaro, *Il "Roman de Tristran" di Béroul*, Turin 1963 ; V. Bertolucci Pizzorusso, *La corte e le sue immagini nel Tristan di Béroul*, dans *Ead., Morfologie del testo medievale*, Bologne 1989, 19–33 ; G. Paradisi, « Tempi e luoghi della tradizione tristaniana: Béroul », *Cultura neolatina* 49 (1989), 75–146 ; D. Poirion, « Béroul. *Tristan et Yseut*. Notice », dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 1127–1150 ; R. Brusegan (éd.), *Le Roman de Tristan. Le maschere di Béroul*, Atti del Seminario di Verona, 14–15 maggio 2001, *Medioevo romanzo*, 25/2 (2001) ; D. Maddox, « L'auto-réécriture béroulienne et ses fonctions », dans Brusegan, *Le Roman de Tristan*, 181–190 ; C. Croizy-Naquet, A. Paupert (éds.), *Regards croisés sur le Tristan de Béroul*. Actes de la journée d'études du 12 décembre 2011, *Textuel*, 66 (2012) ; F. Cigni, « Il rendez-vous épié di Béroul : un possibile modello teatrale », dans G. Borriero, R. Capelli, C. Concina, M. Salgaro, T. Zanon (éds.), *Amb. Dialoghi e scritti per Anna Maria Babbi*, Vérone 2016, 75–88.

39 M. Demaules, « La Folie de Tristan. Versions d'Oxford et de Berne. Notice », dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 1310–1323.

40 Sur les *Folies Tristan* cf. K. Kasprzyk, « Fonction et technique du souvenir dans la *Folie Tristan* (Berne 154) », dans *Études de langue et de littérature du Moyen Âge offerts à F. Lecoy*, Paris 1973, 261–270 ; D. Robertson, « Toward an aesthetic of the conteur: the *Folie Tristan* », *Tristania*, 2 (1976), 4–11 ; R. Curtis, « The humble and the cruel Tristan: a new look at the two poems of the

Plaint sa mesaise et sa grant peine,
 E sa vie que tant le meine.
 Mult es febles de travailler,
 De tant juner et de veiller,
 De grant travail e des *haans*,
 Sur lé degrez *languist Tristans*,
 La mort desire et hat sa vie,
 Ja ne leverad mais senz aïe⁴¹.

Il est dans le palais de son oncle, le roi Marc, et attend impatiemment de pouvoir rencontrer, ne serait-ce qu'un moment, sa bien-aimée, Yseut la Blonde, épouse de son oncle le roi. Brangien, suivante et confidente de Yseut :

Trove le malade e mult feble,
 Pale de vis, de cors endeble,
 Megre de char, de colur teint⁴².

Le seul remède à ce malheur sont les brèves retrouvailles des amants au cours desquelles, nous dit clairement le texte, Tristan prend du plaisir avec Yseut – *deduit* étant un terme-clé en ancien français pour le plaisir amoureux :

Acordent sei par grant amur,
 E puis confortent lur dolor.
 Tristan a Ysolt se deduit⁴³.

Folie Tristan », *Tristania*, 2 (1976), 3–11 ; J.T. Schaefer, « Tristan's folly: feigned or real? », *Tristania*, 3 (1977), 4–16 ; L. Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris 1977 ; F. Zambon, « Tantris o il narratore-sciamano », *Medioevo romanzo*, 12 (1987), 307–328 ; Demaules, « La Folie de Tristan. Versions d'Oxford et de Berne. Notice » ; C. Segre, « Preistoria delle *Folies Tristan* », dans Brusegan, *Le Roman de Tristan*, 165–180 ; G. Brunetti, « Le anamnesi di Tristan: nota sulla *Folie Tristan* di Bern », *Francofonia*, 45 (2003), 109–130 ; G. Paradisi, « Les *Folies*, les premiers romans tristaniens et l'Angleterre. Remarques sur la transmission des textes », dans O. Floquet, G. Giannini (éds.), *Anglo-français : philologie et linguistique*, Paris 2015, 119–134.

⁴¹ Thomas, *Tristan et Yseut*, v. 2025–2032, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 178. Cf. traduction française, *ibid.* : « Tristan se lamente sur son infortune et sur son malheur, et sur sa vie qui lui impose tant de peines. Les épreuves, les jeûnes, les veilles l'ont beaucoup affaibli, les grands tourments et les souffrances l'ont épuisé. Tristan languit sous l'escalier, il désire la mort : il en a assez de sa vie. Sans aide, il ne se sent plus la force de se relever ».

⁴² Thomas, *Tristan et Yseut*, v. 2129–2131, *ibid.*, 181. Cf. traduction française, *ibid.* : « Elle le trouve mal en point et très affaibli, pâle, sans forces et amaigri, et le teint blême ».

⁴³ Thomas, *Tristan et Yseut*, v. 2147–2149, *ibid.* Cf. traduction française, *ibid.* : « Ils vont se réconcilier avec une profonde émotion, et se consoler de leur chagrin ; et Tristan prend son plaisir avec Yseut ».

Dans le premier passage, nous avons lu comment le nom de *Tristan* rime avec *haan* (ahan). Il s'agit d'une marque lexicale et rimique qui parcourt les textes à la base de notre analyse à plusieurs reprises, et surtout les *Folies Tristan* : ce binôme de mots à la rime place donc l'histoire sous l'emprise de la peine⁴⁴. Dans le récit, peu avant le passage où Tristan réfléchit sur sa propre misère, Thomas place l'épisode du déguisement de Tristan en faux lépreux : notre héros trouve cette solution afin de pouvoir se glisser inaperçu dans le palais du roi, et apaiser, comme nous l'avons vu, son malheur avec la reine. Voyons la description du déguisement, qui implique aussi des mutations physiques :

Mult fud Tristan surpris d'amur.
 Ore s'aturne de povre atur,
 De povre atur, de vil abit,
 Que nuls ne nule ne quit
 Ne aparceïve que Tristan seït.
 Par une herbe tut les deçeit,
Sun vis em fait tut eslever,
Cum se malade fust, emfler.
 Pur sei seïrement covrir,
 Ses peze s'é mains fait vertir.
 Tut se apareille cum fuz lazre⁴⁵.

Dans l'autre grand roman du XII^e siècle sur Tristan et Yseut, celui de Bérout, le thème de la lèpre revient comme un fil rouge. Comme dans Thomas, Tristan se présente, dans le roman de Bérout, à la cour du roi Marc déguisé en lépreux, mais ici ce déguisement donne lieu à une conversation paradoxale entre le roi et Tristan. Interrogé par le roi sur l'origine de sa maladie, il affirme qu'il l'a attrapée à travers les plaisirs amoureux qu'il a eus avec son amie :

« Dom es tu, ladres ? fait li rois.
 –De Carloon, fils d'un Galois.
 –Qanz anz es esté fors de gent ?
 –Sire, trois anz i a, ne ment.

⁴⁴ Cf. G. Gubbini, *Passione in assenza. Lessico della lirica e temi del romanzo nella Francia medievale*, Manziiana (Rome) 2012, 52.

⁴⁵ Thomas, *Tristan et Yseut*, v. 1927–1937, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 176. Cf. traduction française, *ibid.* : « Tristan est profondément épris. Le voici qui se revêt de pauvres atours, d'habits misérables, en sorte que ni homme ni femme ne puisse imaginer ni s'apercevoir qu'il s'agit de Tristan. Grâce à une herbe, il parvient à tromper tout le monde : son visage devient tout enflé et tuméfié, comme s'il était lépreux. Pour mieux se dissimuler, il contorsionne ses pieds et ses mains. Il se donne exactement l'allure d'un lépreux ».

Tant com je fuis en saine vie,
 Mot avoie courtoise amie.
 Por lié ai ces boces lees ;
 [...]
 Li rois li dit : « Ne celez mie
 Comment ce te donna t'amie.
 – Dans rois, *ses sires ert meseaus*,
O lié faisoie mes joiaus,
Cist maus me prist de la comune.
 Mais plus bele ne fut que une.
 – Qui est ele ? – La bele Yseut :
 Einsi se vest con cele seut. »⁴⁶

Comme on peut le constater, c'est la dimension de la contagion de la maladie par voie sexuelle⁴⁷ qui est ici soulignée. La liaison entre la lèpre et la luxure est aussi très évidente dans un autre passage du texte de Béroul. L'adultère entre Tristan et Yseut a été découvert : le roi Marc, furieux, condamne Yseut à être brûlée et il est en train d'amener sa femme au bûcher, quand soudainement apparaît un cortège de lépreux. Le chef des lépreux, Yvain, apostrophe le roi, et lui suggère de ne pas punir l'adultère de la belle Yseut uniquement avec un châtiment aussi léger que

46 Béroul, *Tristan et Yseut*, v. 3757–3776, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, De-maules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 102. Cf. traduction française *ibid.* : « D'où es-tu, lépreux ? demande le roi. – De Caerleon, je suis fils d'un Gallois. – Depuis combien de temps vis-tu en marge ? – Sire, cela fait trois ans, que je ne mente. Tant que j'étais en bonne santé, j'avais une amie bien courtoise. C'est à cause d'elle que j'ai attrapé ces gros boutons » [...]. Le roi lui demande : « Dis-moi toute la vérité. Comment ton amie t'a-t-elle fait ce cadeau ? – Sire roi, son mari est lépreux, et comme nous partageons les plaisirs amoureux, le mal m'est venu de nos rapports charnels. Mais de plus belle qu'elle, je n'en connais qu'une. – Et qui est-ce ? – La belle Yseut : elle s'habille d'ailleurs comme le faisait mon amie ». Quelques vers après cette scène, on peut trouver la description d'autres effets physiques qui étaient liés à la maladie de la lèpre (simulée, dans le cas de Tristan) : « J'ai endormi jointes et ners, / Les mains gourdes pour le mal d'Acres, / Les piez enflez por le poacres » (Béroul, *Tristan et Yseut*, v. 3848–3850). Dans un article, G. Ronchi, « Per una malattia in meno : 'le mal d'Acre' (Béroul, 3849) », *Medioevo romanzo*, 14/2 (1989), 171–180, propose de lire la leçon « mal dag(re)s », présente dans le ms. Paris, Bibl. nat. fr. 2171, en « mal d'agres » – c'est à dire « cyragre », une sorte de goutte qui attaque les mains. Or, cette lecture nous semble parfaitement cohérente avec le travestissement en lépreux de Tristan : comme on l'a déjà vu dans le passage de Thomas dédié à Tristan déguisé en lépreux, non seulement il se tuméfie le visage, mais il se contorsionne aussi les pieds et les mains – éléments qui étaient perçus comme liés à la maladie de la lèpre.

47 M. L. Meneghetti, « Béroul e il 'male' di re Marco », dans Brusegan, *Le Roman de Tristan*, 240–256 a interprété le 'mal' du roi – dont on fait allusion dans le dialogue – comme renvoyant à un mal de l'âme, à une faute, qui aurait rendu Marc indigne de régner.

la mort, mais avec une punition bien plus grande : vivre parmi les lépreux. Cela engendrera sa perte de l'honneur, de sa beauté, d'une vie de luxe et, en revanche, sera synonyme d'une vie en marge et physiquement rebutante : les lépreux feront d'Yseut leur femme en commun – avec le retour du mot à la rime *comune* pour indiquer le partage sexuel, comme dans le passage que nous venons de lire entre Tristan et le roi⁴⁸. Les lépreux, qui, comme nous l'apprend le texte, ont une telle ardeur physique et sexuelle⁴⁹ que nulle femme ne peut la supporter :

Veez, j'ai ci conpaignons cent :
Yseut nos done, s'ert *commune*.
Païor fin dame n'ot mais une.
Sire, *en nos a si grant ardor*
Soz ciel n'a dame qui un jor
Peüst souffrir nostre convers⁵⁰.

Cette liaison avec la dimension sexuelle de la lèpre revient aussi dans le roman de Béroul, très exactement dans le passage du jugement d'Yseut à la Blanche Lande. Yseut, que les barons de la cour du roi Marc accusent d'adultère, doit se disculper et doit comparaître devant la cour du roi Marc et devant celle du roi Arthur. Elle organise alors tout pour faire un faux serment et prie Tristan de se déguiser en lépreux et de se présenter à la Blanche Lande. Yseut se sert du faux lépreux pour traverser le marécage à califourchon. Après cette scène du passage, Yseut la Blonde fait ce serment ambigu⁵¹:

Or escoutez que je ci jure,
De quoi le roi ci aseüre :
Si m'aït Dex et Saint Ylaire,
Ces reliques, cest saintuaire,
Totes celes qui ci ne sont
Et tuit icil de par le mont,
Q'entre mes cuises n'entra home,
Fors le ladre qui fist sorsome,
Qui me porta outres les guez,
Et li rois Marc mes esposez.

⁴⁸ Sur le mot à la rime *comune* cf. Béroul, *Tristano e Isotta*, éd. G. Paradisi, Alexandrie 2013, 38.

⁴⁹ Le discours médical médiéval attribuait aux lépreux un désir sexuel immodéré : cf. D. Jacquart, C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris 1985, 242–257.

⁵⁰ Béroul, *Tristan et Yseut*, v. 1192–1197, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 35. Cf. traduction française, *ibid.* : « Tu vois, j'ai ici une centaine de compagnons. Livre-nous Yseut, nous nous la partagerons. Jamais dame n'aura connu de pire fin. Sire, il y a en nous une si grande ardeur qu'aucune dame au monde ne pourrait supporter de partager notre vie un seul jour ».

⁵¹ Cf. H. H. Christmann, « Sur un passage du *Tristan* de Béroul », *Romania* 80 (1959), 85–87.

Ces deus ost de mon soirement,
 Ge n'en ost plus de tote gent.
 De deus ne me pus escondire :
 Du ladre, du roi Marc, mon sire.
*Li ladres fu entre mes janbes*⁵².

Le discours moral et religieux sur la lèpre reliait la maladie physique à un vice sur le plan moral⁵³. De même, la médecine médiévale faisait des lépreux des gens aux désirs amoureux excessifs. Dans le roman de Béroul, comme cela a déjà été souligné⁵⁴, on insiste sur la furie sexuelle de Tristan, qui, sous l'emprise du philtre, ne peut s'abstenir de rejoindre Yseut dans son lit, dans la chambre du roi. Dans un épisode célèbre, le nain, qui espionne les amants pour le compte du roi, éparpille de la farine entre le lit de Tristan et celui de la reine. Mais Tristan s'aperçoit du piège ourdi par le nain ; dans la nuit il décide de rejoindre, quoi qu'il en soit, Yseut dans son lit et, pour ne pas laisser d'empreintes sur la farine, saute de son lit à celui d'Yseut. Ce faisant, sa blessure à la jambe faite pendant une chasse au sanglier se rouvre et Tristan laisse des traces de sang sur la farine, et même dans le lit de la reine :

Sa plaie escrive, forment saine ;
 Le sanc qui'en ist les dras ensaigne.

52 Béroul, *Tristan et Yseut*, v. 4199–4213, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, De-maules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 114. Cf. traduction française, *ibid.* : « Écoutez bien le serment que je fais pour donner au roi ici présent l'assurance qu'il réclame : je jure par Dieu et par Saint Hilaire, sur ces reliques, sur ce reliquaire, sur toutes les reliques qui ne sont pas ici et sur les reliquaires qui sont ailleurs de par le monde, qu'entre mes cuisses n'est entré aucun homme, sauf le lépreux qui m'a prise en charge pour me faire traverser le gué, et le roi Marc mon époux. J'exclus ces deux hommes de mon serment, mais personne d'autre au monde. De ces deux hommes je ne peux m'excuser, le lépreux et le roi Marc, mon époux. Car le lépreux a bien été entre mes jambes ».

53 S. N. Brody, *The disease of the soul. Leprosy in Medieval literature*, Ithaca (N.Y.) 1974 ; M. R. Blakeslee, *Love's Masks. Identity, Intertextuality and Meaning in the Old French Tristan Poems*, Woodbridge 1989.

54 Cf. Poirion, « Béroul. Tristan et Yseut. Notice ». Sur le désir inépuisable et réciproque des deux amants, cf. E. Baumgartner, *Tristan et Yseut. De la légende aux récits en vers*, Paris 1987, 68: « Rien de tel chez Béroul où ce que les amants et le narrateur nomment amour et ce que concrétise le vin herbé n'est en fait que le désir toujours renouvelé, toujours insatisfait de la jouissance du corps de l'autre. Désir au reste également partagé, parfaitement réciproque. [...] Ce désir enfin est si profondément ancré dans la chair des amants qu'il abolit toute souffrance physique : Tristan, bondissant dans le lit d'Yseut, ne sent pas sa blessure se rouvrir et le sang couler ». Sur la démesure de Tristan cf. M. Szkilnik, « Avant-propos » dans L. Harf-Lancner, L. Mathey-Maille, B. Milland-Bove, M. Szkilnik (éds.), *Des Tristan en vers au Tristan en prose. Hommage à Emmanuèle Baumgartner*, Paris 2009, 7–15.

*La plaie saigne, ne la sent,
Qar trop a son delit entent⁵⁵.*

Cet épisode, qui entraînera dans la suite du récit la découverte de l'adultère par le roi Marc et les aventures suivantes, est partiellement différent dans la *Folie d'Oxford*⁵⁶. En effet, dans la *Folie d'Oxford*, ce n'est pas une blessure à la jambe qui est la cause du sang dans le lit, et qui entraîne la découverte de l'adultère, mais la veine ensanglantée d'un bras de Tristan due à une saignée qu'il s'était fait faire avec Yseut, veine qui se rouvre pendant le saut :

*Senez fumes a une faiz.
Cum amans ki sunt destraiz
Purpensisent de mainte veidise,
De engin, de art, de cuintise,
Cum il purunt entre assembler,
Parler, envaizer e jüer :
Si feïmes nus. Senez fumus,
En vostre chambre u sumus.
Mais li fol naims de pute orine
Entre noz liz pudrat farine,
Kar par tant quidat saver
Les amur de nus, si ço fust veir.
Mais je de ço m'en averti,
A vostre lit joinz peeze sailli.
Al sailer le braz me crevat
E vostre lit ensenglentat ;
Arere saili ensement
E le men lit refis sanglant⁵⁷.*

55 Bérout, *Tristan et Yseut*, v. 731–735, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 22. Cf. traduction française, *ibid.* : « Mais sa blessure qui s'est rouverte saigne abondamment. Le sang qui s'en écoule laisse sa marque sur les draps. La plaie saigne sans qu'il s'en rende compte car il est tout à son plaisir ».

56 Comme le souligne dans son commentaire sur le texte M. Demaules dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 1339.

57 *La Folie de Tristan, version d'Oxford*, v. 733–750, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 236. Cf. traduction française, *ibid.* : « Un jour, on nous fait une saignée. Nous agissions comme les amants sans cesse tourmentés qui trouvent toute sortes de mensonges, de ruses, d'artifices et d'astuces pour se retrouver, se parler, s'amuser et s'aimer. Nous fûmes saignés dans votre chambre, là où nous sommes. Ce traître de nain, ce fils de putain éparpilla de la farine entre nos lits, car il pensait ainsi avoir la preuve de notre amour. Mais je m'aperçus de son manège.

Le texte de la *Folie d'Oxford* partage cette variante à l'épisode du récit de Tristan avec la *Saga* norroise et la version de Gottfried de Strasbourg de l'histoire de Tristan et Yseut⁵⁸. Dans la pratique de la médecine médiévale, la saignée était pratiquée pour purifier le sang, mais aussi pour soigner la maladie de la lèpre⁵⁹. Toutefois, le déguisement qui dans les romans de Béroul et de Thomas faisait de Tristan un lépreux, dans le monde des *Folies Tristan* se transforme en un travestissement en fol⁶⁰. Tristan déguisé est ainsi atteint de folie et de mélancolie, comme le texte de l'autre *Folie*, celle de Berne, nous le dit explicitement aux vers 282–285 :

« Dan *fol*, ma dame vos demande.
Mout avez hui esté en grande
De rencontrer lui vostre vie.
Plain estes de *mélancolie* »⁶¹.

Il y avait dans la conscience médicale médiévale une forte liaison entre la lèpre et la mélancolie, comme cela a déjà été relevé par la littérature secondaire⁶², qui a souligné comment un type de lèpre, l'*elefantiasis*, est expliquée par un excès de mélancolie, engendrée à son tour par un excès de *pneuma* (comme cela avait d'ailleurs déjà été théorisé par Aristote) : « La propagation par l'acte sexuel, les excès et les humeurs, motivent dégoût et peurs. Il est au centre des préoccupations du Moyen Age [...]. On trouve toute une taxinomie humorale et chromatique

Je sautai à pieds joints dans votre lit. Lorsque je sautai, la veine du bras se rouvrit et votre lit fut ensanglanté. D'un bond, je regagnai mon lit et le tachai aussi de sang ».

58 Cf. ici aussi le commentaire de M. Demaules, *ibid.*, 1339.

59 D. Jacquart, *Le milieu médical en France du XII^e au XV^e siècle*, Paris 1981.

60 Ce glissement de la lèpre à la folie des travestissements de Tristan sera un thème gagnant parmi les métamorphoses du héros, dans la longue durée de la littérature européenne – on peut, par exemple, mentionner le cas du Roland furieux (*Orlando furioso*).

61 *La Folie de Tristan, version de Berne*, v. 282–285, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 252. Cf. traduction française, *ibid.* : « Maître fou, ma dame vous demande ! Vous vous êtes donné bien du mal aujourd'hui pour lui raconter votre vie ! La mélancolie vous trouble l'esprit ! ». Cf. en particulier la belle contribution de Walter, « Tristan et la mélancolie (contribution à une lecture médicale des textes français sur Tristan) ». Nous avons dans ce passage de la Folie de Berne une des plus anciennes présences du terme *mélancolie* dans la littérature française, comme l'a déjà souligné H. Heger, *Die Melancholie bei den französischen Lyrikern des Spätmittelalters*, Bonn 1967, et comme il est rappelé dans la belle contribution de Walter, « Tristan et la mélancolie (contribution à une lecture médicale des textes français sur Tristan) », 647.

62 Cf. en particulier *ibid.*, 653 : « La tradition médiévale attribue au tempérament mélancolique une attirance exceptionnelle vers l'amour, mais aussi une aptitude particulière à la création artistique du fait de l'hypertrophie imaginative entretenue par les fumées de la mélancolie ».

de la lèpre selon des critères caractériels et moraux. Elle est expliquée par un excès de mélancolie (bile noire) ou atrabile. Cette “mauvaise humeur” engendre un excès de pneuma (souffle, esprit), d’instabilité, et de colère : ils “sont amers, insensés, avarés, excessifs dans leurs désirs amoureux” (Pichon 1992) »⁶³. Un tel rapport entre les esprits ‘empoisonnés’, la corruption des humeurs, un excès de mélancolie et la lèpre est clairement affirmé dans un passage tiré de la traduction d’un texte latin, la *Practica Brevis* de Platearius, vulgarisé en anglo-normand⁶⁴ à peu près à la même période et dans le même milieu culturel qui caractérisent l’expérience littéraire des textes sur Tristan et Yseut que nous avons analysés jusqu’à présent⁶⁵. On peut y trouver, notamment pour la lèpre appelée *elefancie* en anglo-normand (*elephantiasis*, en latin), des éléments présents aussi dans la description de Tristan lépreux – y compris la voix enrouée que Tristan simule dans son déguisement :

*Lepre si est corruption des membres fait d’umor aidables a porrir. Et si vient [...] d’air corrompu et de converser oveques meseaus et de gesir a feme après mesel. Et a la fie si vient de generacion come quant aucuns est engendrez de sperme corrupue et come il est noirriz de lait corrompu ou come l’en est conceu en tens menstruel. De totes icés choses, come les esperiz sont envenimez ou comme les humors sont corrupuz, si ensit maintenant la corruption des membres [et] après lepre. Et notez qu’il i a .iiii. espieces de lepre : elefancie, de melancolie naturelle ; leonine, de colre ; allopice, de sanc ; tyriasis, de fleume. En elefancie devienient les iauz [reonz] et les paupers fronziez et le narines estroiz et la voiz esroé et le cors plain de buberons roges et dures et les superficés d’aucune des parties sont insensibles, les ongles grosses et desyuees*⁶⁶.

⁶³ Cf. A. Bargès, « Contagion et hérédité, peurs et insertion : la lèpre comme métamalaie », *Corps*, Numéro sur la Contagion (2007), 1–8 (en part. 3–4) qui cite la thèse de doctorat de G. Pichon, *La mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre. Étude de représentations médiévales*, Doctorat en Littérature, Paris Sorbonne, 1992. Cf. de la même autrice, Pichon, « Essai sur la lèpre du Haut Moyen Âge », et, sur le plan historique, cf. Touati, *Maladie et société au Moyen Âge*.

⁶⁴ Giacomazzi, « Une lecture généalogique du *Roman de Tristan* de Thomas d’Angleterre », a déjà souligné l’importance de ce texte vulgarisé en anglo-normand pour le *Tristan* de Thomas.

⁶⁵ Pour Thomas d’Angleterre on a aussi « émis l’hypothèse que Thomas aurait écrit son roman pour Aliénor d’Aquitaine, alors épouse du roi Henri II d’Angleterre » (Marchello-Nizia, « Thomas. *Tristan et Yseut*. Notice », dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 1224, qui rappelle ici le point de vue de R. S. Loomis, St. Hofer, R. Lejeune, M.D. Legge et B.H. Wind). Sur la « circulation continentale » du roman de Béroul, mais aussi sur ses « nombreuses relations avec le monde insulaire » cf. Paradisi, « Les *Folies*, les premiers romans tristaniens et l’Angleterre », 132–133. Pour les *Folies Tristan* d’Oxford et de Berne cf. Demaules, « La Folie de Tristan. Versions d’Oxford et de Berne. Notice ».

⁶⁶ Cf. *Anglo-Norman Medicine : Roger Frugard’s Chirurgia, The Practica brevis of Platearius*, éd. T. Hunt, Cambridge 1994, 248.

Il existe un autre élément commun entre le déguisement en lépreux et le déguisement en fol : il s'agit toujours de marginaux de la société. En outre, les deux amants partagent à peu près dans tous les textes que nous venons d'analyser au moins une caractéristique-clé commune aux lépreux et aux mélancoliques – c'est-à-dire le désir sexuel immodéré, qui les pousse à se rencontrer clandestinement et, par là même, à être découverts par la cour. Je voudrais aussi souligner comment le passage insensible de la lèpre à la folie en engendre probablement un autre, celui qui explique le désir immodéré à travers le thème de la maladie d'amour⁶⁷, qui apparaît de manière allusive dans la *Folie de Berne*, v. 306–307, où Brangien s'aperçoit, en raison de la beauté de Tristan, déguisé, qu'il est malade d'une maladie bien plus agréable que celle de la folie : il souffre « meillor mal que n'est rage » :

En son cuer panse qu'il est sage
Et a meillor mal que n'est rage⁶⁸.

Le caractère archaïque du récit de Bérout – pour lequel on a parlé à juste titre de « conception barbare de l'amour »⁶⁹, avec ses références au philtre, issues du folklore celtique, et avec ses images violentes de la lèpre – a donc laissé sa place, dans le monde des *Folies Tristan*, à la cristallisation littéraire et courtoise du récit.

En conclusion, le parcours que nous avons suivi nous a menés du Sud de la France à l'Angleterre normande, avec, cependant, un milieu culturel et politique

67 Sur le *topos* de la maladie d'amour, très important pour les littératures européennes du Moyen Âge, cf. au moins H. Crohns, « Zur Geschichte der Liebe als 'Krankheit' », *Archiv für Kulturgeschichte*, 3 (1905), 66–86 ; J. L. Lowes, « The Lover's Malady of Hereos », *Modern Philology*, 11 (1913–1914), 491–546 ; M. Ciavolella, « La tradizione dell'*aeplitudo amoris* nel *Decameron* », *Giornale storico della letteratura italiana*, 147 (1970), 496–517 ; Id., *La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo*, Rome 1976 ; D. Jacquart, « La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Âge », dans D. Buschinger, A. Crépin (éds.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Göppingen 1984, 93–101 ; M. F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia 1990 ; N. Tonelli, *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Florence 2015 ; Gubbini, *Passione in assenza* ; Ead., « Soupir, esprit » ; Ead., « Patologia amorosa. Due fenomeni nella lirica d'oïl », dans A. Decaria, L. Leonardi (éds.), « *Ragionar d'amore* ». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, Florence 2015, 83–97 ; Ead., « Immaginazione e malinconia, occhi 'pieni di spiriti' e cuori sanguinanti : alcune tracce nella lirica italiana delle origini » ; Küpper, « The Secret Life of Classical and Arabic Medical Texts in Petrarch's *Canzoniere* ».

68 *La Folie de Tristan, version de Berne*, v. 306–307, dans Marchello-Nizia, Boyer, Buschinger, Crépin, Demaules, Pérennec, Poirion, Risset, Short, Spiewok, Voisine-Jechova, *Tristan et Yseut*, 253. Cf. traduction française, *ibid.* : « Elle se dit qu'il a toute sa raison et que ce n'est pas de folie furieuse qu'il souffre, mais d'un mal plus agréable ».

69 Varvaro, *Il "Roman de Tristan" di Bérout*, 63.

récurrent : la cour d'Henry II et d'Aliénor d'Aquitaine⁷⁰. Par contre, le chemin d'aller-retour est plus incertain, entre textes littéraires et traités philosophiques et médicaux, car il s'agit d'un chemin difficile à détecter, dont nous ne pouvons saisir que de faibles traces. Ce sont pourtant ces dernières qui peuvent nous permettre d'encadrer les textes littéraires du Moyen Âge dans leur époque et dans leur imaginaire – un imaginaire qui peut également contenir des éléments de la culture philosophique et médicale de l'époque, même indépendamment d'une connaissance et des citations textuelles directes des traités en question. Essayer de saisir et de mieux comprendre cet imaginaire grâce à une analyse des possibles traces de la culture de l'époque peut nous permettre d'offrir des lectures plus riches et étoffées de textes littéraires.

⁷⁰ Sur le monde Plantagenêt cf. l'incontournable M. Aurell, *L'Empire des Plantagenêt*, Paris 2004.

Joachim Küpper

The Medical, the Philosophical, and the Theological Discourses on the Senses

Congruences and Divergences

My deliberations on how human sense perception was conceived in the medical, the philosophical, and the theological discourses of the Middle Ages will be divided into two parts. In order to illustrate the thesis that there may have been dissimilar anthropologies at play in different medieval discourses, I will present two examples, one pertaining to sense perception processes in general, the other to a subdivision of perception that was particularly problematic for Christian theology: sensory perception as a source of sensual pleasure. – The first part is by no means intended as an original contribution. It will merely serve to highlight certain components of a well-known discussion. Its function within the logic of my paper will be to substantiate the claim that the second example I will present, which may be original to some extent, is not an exception but may rather be seen as symptomatic of a more general discursive feature of the period under scrutiny.

The medieval theory of sense perception involves three descriptive levels: firstly, the external senses; secondly, the internal senses and the faculties by which they are governed; thirdly, the brain. Physicians, philosophers and theologians seem not to have differed in opinion with respect to two of these three levels. As far as the first level, the exterior senses, are concerned, this is not surprising. They differentiated the following items: *visus* (sight), *auditus* (hearing), *olfactus* (smell), *tactus* (touch), and *gustus* (taste). We still adhere to this classification today. The other level with respect to which the medical, theological, and philosophical anthropologies largely agreed was the assumption that the data collected by the external senses were processed in the brain, and that this organ was divided into three ventricles (*ventriculi*), each with a specific function in processing these data.

Physicians based this model on their findings resulting from dissections. Herophilus of Alexandria (3rd century BCE) seems to have been the first to have practiced such dissections.¹ While Herophilus distinguishes four ventricles, the

¹ His writings have not been transmitted directly; they are known to us only through Galen (2nd century CE). See D. H. M. Woollam, “Concepts of the Brain and its Functions in Classical

first two were described as forming a pair in the front part of the brain already from the very beginnings of the written medical tradition.² Accordingly, the three ventricles constituted the standard model for conceptualizing the brain in the treatises of Late Antiquity, of the Arab physicians, as well as of the occidental medical doctors of the Middle Ages.³ This model did not become obsolete until the practice of dissection was effectively renewed by Vesalius—that is, in the 16th century.

The Christian philosophers and theologians accepted this model. St. Augustine himself endorsed it.⁴ Still, the reason for Augustine's adoption of the concept was not its empirical irrefutability, or, as one should rather say, the reliability he would have attributed to Galen's report on the dissections performed by Herophilus. According to the church father's explanations in *De trinitate*, the truth of the model of three ventricles is guaranteed by the analogy of the human mind with the one who had created it *ad imaginem et similitudinem suam*, the Trinitarian God.⁵

What physicians on the one hand, and philosophers and theologians on the other, could not agree on were the post-sensory faculties of the mind. The problem this level deals with is the conversion of quantitative into qualitative data. It would be questionable, for instance, to claim that it is the ear as a bodily organ which makes the distinction between noise and sounds. In order to solve

Antiquity", in F. M. L. Poynter (ed.), *The Brain and its Functions. An Anglo-American Symposium*, London, July 15th–17th, 1957, Oxford 1958, 5–18, 12ff.

2 See E. R. Harvey, *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1975, 10; see also Woollam, "Concepts of the Brain and its Functions in Classical Antiquity", 12.

3 As to the wide acceptance of this model see the rich material documented in U. Ernst, "Memoria und Ars memorativa in der Tradition der Enzyklopädie. Von Plinius zur *Encyclopédie française*", in J. J. Berns and W. Neuber (eds.), *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*, Wien 2000, 109–168, esp. 119–126; see also the detailed characterization, from the perspective of the (disciplinary) history of medicine, in W. Sudhoff, "Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters", in *Archiv für Geschichte der Medizin* 7/3 (1931), 149–205. The ternary model may be found in Razas, Avicenna, Averroes, Albert the Great and Thomas Aquinas, to mention only the most prominent names (as to the innumerable *minores* who accepted and propagated it, see Sudhoff, "Die Lehre von den Hirnventrikeln" and Ernst, "Memoria und Ars memorativa").

4 In *De spiritu et anima* he states: "Tres namque sunt ventriculi cerebri. Unus anterior, a quo omnis sensus; alter posterior, a quo omnis motus; tertius inter utrumque medius, id est, rationalis." (Chapter XXII, PL 40, 795; it should be mentioned that the authenticity of the text is not uncontested).

5 See *De trinitate* X, xi, 18 (CCL 50, 330f.)

this problem, the pre-modern physicians postulated the existence of inward senses, which organize sensory data so as to produce an adequate image of the surrounding world in our minds.⁶

At the time, internal perception was subdivided in a manner largely analogous to the external organs of perception. But these specific *sensus interiores* should not be discussed at this point; it is rather the more abstract faculties (in Latin: *virtutes*) governing the *sensus interiores* that are of interest here.

In order to contextualize my discussion, I will briefly refer to Avicenna's model of the internal senses as expounded in his famous *Canon medicinae* (ca. 1000 CE). Because of its provenance, this model was not officially recognized in the Christian Middle Ages; with slight modifications in terminology, however, it may be considered common ground with respect to what views the different parties held concerning this aspect of perception. According to Avicenna, the first faculty of the mind is the *sensus communis*: "Common sense is the center at which all the senses converge; it distinguishes between the qualities of the different senses [that is, between sound and taste, for instance]; [and] it adds the element of consciousness to sensation". The *virtus imaginativa*, the second faculty, exists in two different variants: first, it represents "the impressions of the sensible objects received by common sense after the objects have disappeared"; secondly, it is capable of constructing new, virtual images from the elements of real ones, a golden mountain being the standard example (it is thus often called *phantasia* or *virtus phantastica*). The third faculty, the *virtus estimativa* (sometimes also termed *virtus cogitativa*), "perceives the insensible forms connected with sensible objects and knows what is to be pursued and what is to be avoided".⁷ The standard example is that, as soon as a lamb or a human being sees a wolf, the *virtus cogitativa* tells them to flee, giving the corresponding order to the legs.⁸ Finally, the *virtus memorativa*, memory, retains what has been perceived, as well as how it has been assessed.

This theory of internal perception applies to all beings endowed with sense perception, that is, to both humans and animals. Considering the implications of this statement, it is easy to anticipate what the controversy was about: if sense perception is organized in the same way for all animals—including the *animal*

⁶ See H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", in *Harvard Theological Review* 28/2 (1935), 69–133; see also N. H. Steneck, "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses", in *Isis* 65/2 (1974), 193–211.

⁷ All quotes in the passage above: Wolfson, "The Internal Senses", 96.

⁸ "[...] estimativa: et ipsa quidem est uirtus, qua animal iudicat, quod lupo est inimicus" (Avicenna, *Canon medicinae*, lib. 1, fen. I, doct. VI, cap. 5).

rationale—does that mean that there is no basic difference between human perception and perception as experienced by beasts?

I shall now provide a short sketch of the two conflicting positions. The one held by the theoreticians of medicine is, roughly, the model I already referred to, namely Avicenna's description of the inner senses, or, rather, those parts of it summarized above, which was originally a theory developed by physicians. Medieval medical theory even tends to reduce the faculties mentioned by Avicenna to no more than three.⁹ The reason for this is the thoroughgoing somaticism of the physicians' approach. Since the internal senses have their seat in the brain, and since this organ is divided into three parts, it seems logical to assume that there are three faculties—namely, the capacity of synthesizing data so as to produce images (*imaginativa*); the faculty of evaluating these images (*estimativa*); and the faculty of remembering images after they have disappeared (*memorativa*).

Of course, the theoreticians of an anthropology based on medical findings did not claim that humans were identical to beasts; but they conceived of the difference as a gradual, not as a substantial or fundamental one. Erasistratus¹⁰ had postulated that a human being has more animal spirit (*pneuma psychicon*, the highly sophisticated form of matter transporting sensory data from one ventricle to the other); and Galen had held that “the human brain is of better-tempered substance than that of the beasts”.¹¹ So, medical anthropology would not have denied that there is in fact something we are used to calling “reason” in human beings. Yet, within this framework, there was a tendency to reduce reason “to the temperate complexion of the animal spirit, operating within healthy cerebral ventricles”. Ruth Harvey argues that, as a consequence of this view of the constitution of human beings, the physicians were led “to treat reason as subject to medication, be it by moderate consumption of wine, or by anointing with oil of violets”.¹² I would like to suggest that there is a far more important consequence, namely that a feature traditionally ascribed to human beings and to human beings only—that is, rational choice and hence moral responsibility—becomes a questionable concept.

⁹ See, e.g., Averroes's medical writings (*Colliget*); in his philosophical writings, however (*De anima*; *De memoria et reminiscencia*), he distances himself from this ternary model (Wolfson, “The Internal Senses”, 109–113). I would like to draw readers' attention to the fact that this specific constellation is echoed by the case I am presenting in a bit more detail in the above first section of this paper.

¹⁰ Ca. 300–250 BCE (one generation younger than Herophilus).

¹¹ Harvey, *The Inward Wits*, 36.

¹² All quotes in the passage above: Harvey, *The Inward Wits*, 28.

Taking this latter point into consideration, it is evident that the medical anthropology as outlined above was not acceptable to philosophers, and even less so to theologians.¹³ It was in Aristotle that they found a basis for a somatic yet not exclusively materialist theory of perception. In *De anima*, the Stagirite discusses the difference between the images of actual lines as perceived by the eyes of a human being and the notion of a Euclidean line, which cannot be grasped by sense perception, since it does not exist as a given, material particular. This leads him to differentiate between two kinds of thinking: “that kind [...] which concerns itself with concrete particulars[,] and that which deals with general and abstract notions”—or, as the two kinds were labeled later, the passive and the active intellect, *intellectus possibilis* and *intellectus agens*.¹⁴ Human reason is conceived of as an *intellectus possibilis* that, in order to become effective with regard to the cognizance of the *intelligibilia*, needs a stimulus from outside called *intellectus agens*.¹⁵

Aristotle’s remarks in *De anima* are more vague than what I have tried to summarize here for convenience’s sake. It was Avicenna who was the first thinker to develop an elaborate theory of the human mind based on Aristotle’s suggestions. After expounding on the faculties of the soul according to the medical model, Avicenna claims that human beings have at their disposal an additional faculty he calls *virtus humana rationalis*. He foregrounds the theoretical difference by stating very explicitly: “medici [...] hanc virtutem non consideraverunt.”// “The medical doctors have not taken this faculty into consideration”.¹⁶ The reason for

13 The latter had another reason for considering the medical anthropology outlined above to be unacceptable. The dogma of the Eucharist is based on the assumption that the human mind, at least that of the baptized, is capable of grasping a “real” reality which stands in overt contradiction to the actual sense perceptions. What the believer sees, smells and tastes is bread, but his mind tells him that he is absorbing Christ’s body (bodily and materially and not only conceptually).—A theory of perception acceptable to the philosophers and to the theologians, thus, would have to be able to cope with the problems of rational choice (theologically speaking: of free will) and of the human mind’s capability to cognize a reality beyond perception.

14 For details see J. S. Wilkie, “Body and Soul in Aristotelian Tradition”, in Poynter (ed.), *The Brain and its Functions*, 19–28, 20. See also: L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge, Volume I: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden/New York/Köln 1994, 36–49.

15 See Albertus Magnus, *De anima*, III, tr. 2, cap. 19: “duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales, et secundum est illuminare possibilem intellectum.”

16 Avicenna, *Canon medicinae*, I, fen. I, doct. VI, cap. 5. As to a similar critique of the position of Razès’ *Liber continens* (10th century CE) by his translator Gerard of Cremona see Harvey, *The Inward Wits*, 13. As to Avicenna and his theory of *virtus humana rationalis* see Harvey, *The Inward Wits*, 39–53.

his introduction of this specifically human faculty is that (as Avicenna himself puts it) what characterizes humans is their ability to conceive of general concepts entirely abstracted from matter.¹⁷

Since the *intelligibilia* are not dependent on sense perception, it might have been possible to reconcile the medical and the philosophical theories. But Avicenna precludes all possibility of a compromise when he subdivides the *virtus humana rationalis* into two variants. He first mentions the *virtus rationalis contemplativa*, which is activated by a power exterior to the human soul (that is, by the *intellectus agens*), and which “looks upwards to the universals”; secondly, he introduces what he terms the *virtus rationalis activa*, which “looks downwards to the body, and considers what is right and wrong [...] in the particular incidents of human life. [...] [The] *virtus [rationalis] activa* [...] conducts the [...] [person concerned] in good morals”.¹⁸

In the final analysis, Avicenna performs the following: he “re-defines” the three faculties of medical theory so as “to exclude [...] [abstract] reason”.¹⁹ The rational component of the medical model—that is, the capacity of estimation or cogitation—is reduced to a mere instinct. He then claims that there is an additional, specifically human faculty. The advantage of this reconceptualization is twofold: firstly, Avicenna’s model provides a theoretically satisfactory answer to the problem of how to explain our knowledge of abstract concepts that have no equivalent in the material world perceivable by the senses; secondly, the “active” variant of *virtus humana rationalis* introduces a basis for the concept of rational choice, as opposed to a mere evaluation of sensation based on instinct.

Since Avicenna derives his concept of *virtus humana rationalis* from what Aristotle says concerning *nous* (intellect)—namely that it is immaterial and has no organ—²⁰ the structural identity of the human and the animal brain did not constitute a problem for his conceptualization; but it is easy to imagine that it was difficult to convince the defenders of the medical model using this line of argument. As Avicenna does not limit his idea of a specifically human faculty to the realm of pure abstraction, but rather extends it to the domain of assessing the particulars—that is, of sense perceptions—the medical doctors would have asked “how [...] an immaterial intellect [can] interact with sensible representational devices, whose material character is indubitable because they are embedded

17 “Quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis, haec est scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia” (Avicenna, *De anima*, V, cap. 1).

18 All quotes in the passage above: Harvey, *The Inward Wits*, 47.

19 Harvey, *The Inward Wits*, 52.

20 Aristotle, *De anima* III, 4 (429a 22ff.).

in [...] physiological structures [...].”²¹ And concerning these structures, the physicians could not find any differences between humans and beasts.

If asked to reduce the controversy to its very essence, I might do best by raising the following question: is the human faculty of appreciation a slightly more differentiated variant of the estimative faculty humans share with beasts; or is it an entirely different faculty, which animals do not possess at all, and which makes human deeds categorically different from those performed by animals? If so, this categorical difference would pertain to the set of problems concerning necessity and freedom of choice; what, in the final analysis, is at stake in this controversy, is nothing less than the question of whether a human being is to be held responsible for what he or she does; or whether his or her acts are mere reactions contingent on bodily conditions.²² Deviant behavior, within the latter model, would be explained as a consequence of a partial malfunctioning of the bodily organs, hence be curable by medicine or psychotherapy, without entailing something we call “guilt”.

The question remained unresolved during the Middle Ages. The changes introduced by Christian theology may be deemed minor. For reasons not pertinent here, Thomas Aquinas contested the notion of a transindividual *intellectus agens* as found in Avicenna’s theory. But with respect to the question of whether the processing of sensory data by humans differs from that of animals by invol-

²¹ Spruit, *Species intelligibilis*, 90.

²² As to human free will and the instinctive acting of animals in Thomas Aquinas see G. Morgan, “Natural and Rational Love in Medieval Literature”, in *The Yearbook of English Studies* 7 (1977), 43–52. In *Summa Theologiae* Ia IIae, qu. 1, ar. 1 corp. and I IIae, qu. 10 ar. 2 corp., Thomas argues that the spontaneous impulses triggered in any soul by a specific object of desire are supplemented in humans by an exclusive rational faculty, which has as its goal the highest beatitude (*perfectum bonum, quod est beatitudo* [I IIae, qu. 13, ar. 6 corp.]). In contrast to animals, whose sensory soul makes the limbs of the viewer take action spontaneously in order to appropriate the object of desire, in the case of the human being the will is free to follow the imperatives of the sensory soul or not to follow them (in case, e.g., the rational soul realizes that, to stay with Morgan’s example, the desired object, a beautiful woman, is committed or married); see also Ia IIae, qu. 10, ar. 1 corp. and Ia IIae, qu. 17, ar. 7.—As is well-known from the discussions revolving around the concept of *amor hereos*, a behavior the theologians would have assessed as a wilful and hence sinful indulgence in *luxuria*, was conceptualized by the physicians of the age as a malady. The common basis of these two perspectives is that the behavior in question, that is, an unbridled preoccupation with one’s sensual desires, is to be considered problematic, in the sense that it is deviant from what both discourses, medical and theological, regard as “good” behaviour; so, the divergence is not in axiology. The main point is whether or not there is responsibility, whether or not reason is in principle strong enough to control bodily impulses (as to a detailed discussion of the point, focussing on Petrarch’s lyrical poetry, see my *Petrarca. Das Schweigen der Veritas und die Worte des Dichters*, Berlin 2002, 115–161).

ving a non-bodily component, Albert the Great, Thomas Aquinas, and all other theologians of that age accepted the theory first established by Avicenna.²³

As a result, we are confronted with the remarkable situation of two divergent yet co-existing anthropologies within the medieval discourse; and, what is even more astonishing: the issue concerns an essential feature both of traditional philosophical anthropology as well as of Christian anthropology. Was there—already in the Middle Ages—a plurality, a coexistence of different modes of thinking that (logically) exclude each other?²⁴ Was there, that is, a feature we normally take to be characteristic of modernity?

23 “Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. [...] et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.” (Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 10, ar. 6, ad 7). As to the “vires interiores sensitivae partis”, Thomas differentiates *sensus communis*, *imaginativa*, *aestimativa* und *memorativa*, that is, he is in congruence with the standard model (*Summa theologiae*, Ia, qu. 78, ar. 4). See also the following quotes: “Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.” (*Summa theologiae*, Ia, qu. 76, ar. 3, ad. 4). “[...] quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius objecta prima et principalia in sensibilibus fundantur.” (*Summa theologiae*, Ia, qu. 84, ar. 8, ad. 1).—Aquinas calls this specifically human faculty, which is the basis of free will, ‘ratio particularis’ and defines it as an application (“applicando”) of the ‘ratio universalis’: “Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem” (*Summa theologiae*, Ia, qu. 81, ar. 3). See also *Summa theologiae*, Ia, qu. 83, ar. 1: “Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio [...]. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri.”

24 The scenario I have just described cannot be conceived in terms of a struggle for discursive supremacy. Throughout the Middle Ages there were quarrels or even violent conflicts about how to define truth. In the realm of theology, these quarrels usually followed the lines dividing Augustinism and Thomism, or later on between realism and nominalism. In the realm of power, such struggles for supremacy translated into the controversy between the Popes on the one hand and the Emperors and Kings on the other, as to whether the former was not only the spiritual, but also the political leader from whom all worldly power derived, or whether the Emperors and Kings received their power directly from God. In all of these conflicts the parties involved did not only consider their positions to be mutually exclusive, but were wholly convinced that only one position, i.e. their own, was right. What is fundamentally different in the anthropological

I will not attempt to answer this specific question in the present paper; my aim is simply to demonstrate the problem as such. I will now present a second, more specific example of what I would like to call a form of medieval anthropological pluralism.

The text I will refer to was written in the thirteenth century by a man whom Heinrich Schipperges, one of the leading twentieth century specialists of the history of medicine, calls the most important medical theoretician of the Middle Ages.²⁵ Like Albert the Great, like Aquinas, the author I quote from was fully aware of the theoretical controversy between medical and philosophical anthropology. He frequently foregrounds the dissent in his writings by referring to the “*controversiae inter medicum et philosophum*”.²⁶

I will limit my discussion of this author’s position to one passage drawn from a text entitled *Quaestiones de animalibus*, a commentary on Aristotle’s *Historia animalium* (known by the title *De animalibus*, after Michael Scotus’s translation into Latin); and, more specifically, to a chapter concerning the sexuality of the *animal rationale*, the human being. The author first posits that, for humans, intercourse has a twofold function: “*generatio*” and “*delectatio*”, procreation and pleasure.²⁷ Next, he provides a detailed description of coitus, and he emphasizes that foreplay—which he treats in all its possible aspects—increases *delectatio*. The pleasure accompanying sexual activities is a result of the friction—as he bluntly

scenario I have tried to describe is that we are confronted with two mutually exclusive models of the functioning of the human brain that, nevertheless, coexist. It should also be noted that the point in question has nothing to do with the so-called concept of the ‘double truth’ in Late Medieval theology. This thesis posits that there is a dimension of truth to which reason can never gain access. But the (theological) thesis of the double truth did not suggest that reason is free to construe a model of the world of its own making. It posits, rather, that an argument based on reason would never be capable of falsifying the revealed truth. The thesis of the double truth is one of the instruments by means of which medieval theology attempted to defend its pretensions to discursive supremacy within a context in which Aristotelian logic had become a sort of guideline for all thinking.

25 H. Schipperges, “Zur Psychologie und Psychiatrie des Petrus Hispanus”, in *Confinia Psychiatrica* 4 (1961), 137–157, esp. 138. Petrus was at the same time (like many professors of medicine of that age) a philosopher, or, as he puts it himself, a “*medicinalis facultatis decor*” and a “*philosophice sublimitatis gubernator*” (quoted by Heinrich Schipperges in his “Grundzüge einer scholastischen Anthropologie bei Petrus Hispanus”, in *Portugiesische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, Reihe I, 7 (1967), 1–51, 2).

26 Schipperges, “Grundzüge einer scholastischen Anthropologie”, 15. This conscience of the theoretical differences is not exceptional at all; concerning similar passages in Avicenna see Wolfson, “The Internal Senses”, 97 and Harvey, *The Inward Wits*, 23.

27 All quotes from the text (unprinted to date) are from Schipperges, “Grundzüge einer scholastischen Anthropologie”, 23.

puts it (*confricatio*)—of the sexual organs of the partners during intercourse. And then he makes a most remarkable point, which I would like to quote: “Et quare strictura vulve plus valet ad delectationem quam largitas vulve, vulva enim larga plus valet ad generationem, sed minus ad delectationem”// “And whereas a narrow (tight) vulva is more conducive to pleasure than a large one, a large one is better suited to procreation but provides less pleasure”. On the manuscript’s following folio, he formulates the analogous idea, using these words: “Et quare quando virga est magna et vulva est stricta, maior est [...] delectatio quam si vulva esset laxius [...] et propter hec vulva lata utilior est ad generationem, minus utilis ad delectationem; de vulva stricta est contrarius, sed semper requiritur magnitudo virge.”// “And therefore, when the penis is big and the vulva is tight, the pleasure is greater than in case the vulva is somewhat large; and according to what has been said in this respect, a wide vulva is more useful for procreation, but less useful for pleasure; as to a tight vulva, it is the other way around, but what is required in any case is a big penis”.

To put it in abstract terms: in this passage the human body—or, more precisely, one of its organs—is described with respect to two different functional aspects, *delectatio* and *generatio*. The two functions are conceived as completely independent of one another. A characteristic which may be highly useful (*utilis*) for the fulfillment of one of the functions is less useful for the fulfillment of the other, and vice versa. We do not find any hints at a possible hierarchization of the two functions in the text (in the sense that one of them would be the primary one, for instance); that is, there is no suggestion as to what the optimum for the organ concerned might be. There is no optimum. There are different optima, each contingent on the functional aspect one might wish to privilege.

What seems so provocative about this passage is the following: considered from the viewpoint of Christian anthropology, one of the two functional principles here discussed—that is, generation—is the more legitimate, or rather, the only legitimate function. The other function, pleasure, is the target of reprobation, even of polemical discourse,²⁸ which begins with Paul’s *Letter to the Romans*. As Augustine explains in a famous passage of *De civitate Dei*, the motivation for this attitude is that, in a human being indulging in the pleasures of sex, the body is

28 Petrus Hispanus’s non-reprobing view of this function becomes fully clear when he argues, following Avicenna and contradicting Aristotle, that the pleasure deriving from sex is greater than that which derives from eating sophisticated food and drinking good wine (“Sed coitus est nobilissima operatio, ergo in coitu est ultima delectatio, quam concedo propter causas prius dictas”. [Schipperges, “Grundzüge einer scholastischen Anthropologie”, 21.]).

completely withdrawn from the rule of the will and of reason.²⁹ Sexual pleasure is the most conspicuous symptom of the fallen state of humankind. The “good life”, according to traditional Christian morals, therefore consists in the permanent endeavor to control—or even to annihilate—one’s longing for bodily pleasures.

I have not yet mentioned which author I have been quoting. His name is Petrus Hispanus. He was born in Lisbon between 1210 and 1215, studied philosophy and medicine in Paris, and later became *doctor in physica*—that is, professor of medicine—at the university of Siena. From 1260 on, he lived at the papal curia, was created a cardinal, and in 1276 was elected Pope, under the name of John XXI. or Johannes Lusitanus. John’s theological views were Augustinian.³⁰ It was he who—in 1277—asked the bishop of Paris, Étienne Tempier, to investigate the

29 Sexual desire originated as a consequence of the Fall (“Qua gratia remota, ut poena reciproca inoboedientia plecteretur, extitit in motu corporis quaedam inpudens nouitas [...]” *De civitate Dei* XIV, 17 [CCL 48, 440.]). The specific position of *libido* with regard to the other affects or emotions is theorized by the Church father in XIV, 19: “Quod autem irae opera aliarumque affectionum in quibusque dictis atque factis non sic abscondit uerecundia, ut opera libidinis, quae fiunt genitalibus membris, quid causae est, nisi quia in ceteris membra corporis non ipsae affectiones, sed, cum eis consenserit, uoluntas mouet, quae in usu eorum omnino dominatur? Nam quisquis uerbum emittit iratus uel etiam quemquam percutit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus iubente quodam modo uoluntate mouerentur; quae membra, etiam cum ira nulla est, mouentur eadem uoluntate. At uero genitales corporis partes ita libido suo iuri quodam modo mancipauit, ut moueri non ualeant, si ipsa defuerit et nisi ipsa uel ultro uel excitata surrexerit.” (XIV, 19 [CCL 48, 442.]). In the well-known and somewhat pornographic passage in XIV, 16 the bishop of Hippo also gives expression to the idea that *libido* is the most intense of all sensual pleasures. But this is meant in a negative sense. Sensual pleasure submits the entire body to its laws, to the extent that at the moment of orgasm, the specifically human faculties of reason and free will are annihilated. (“Haec [libido] autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, uerum etiam intrinsecus uindicat totumque commouet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea uoluptas sequatur, qua maior in corporis uoluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius peruenitur extremum, paene omnis acies et quasi uigilia cogitationis obruatur”. XIV, 16 [CCL 48, 438f.]) The private parts follow their own logic and are no longer under the command of the will (“[...] ipsa membra, quae suo quodam [...] iure, non omni modo ad arbitrium nostrum mouet aut non mouet [...]” XIV, 17 [CCL 48, 439.]), the *libido* revolts (successfully) against the mind which wants to keep her under control (“[...] cum tota plerumque menti cohibenti aduersetur [...]” (XIV, 16 [CCL 48, 439.]).—Thomas Aquinas (as the entirety of Christian theology, with the exception of continental Protestantism of the last three or four decades) upholds this position while choosing a more sober rhetorization (“Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per uehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia” [*Summa theologiae* IIa IIae, qu. 180, ar. 2]; “delectationes uenerae maxime deprimunt mentem ad sensibilia” [*Summa theologiae* IIa IIae, qu. 180, ar. 2, ad.3]).

30 For all details concerning Petrus’s biography see Schipperges, “Grundzüge einer scholastischen Anthropologie”, passim, esp. 26.

orthodoxy of the philosophy taught at the Sorbonne. The result of this investigation was Tempier's famous condemnation of 219 propositions that constituted a sort of compendium of medieval materialism and rationalism. There will be no need to elaborate on the tremendous importance of this document for the history of thought.³¹

Sexuality is not the only issue treated in Pope John's writings regarding which we might find scientific positions he himself condemned when speaking as a theologian, but it is perhaps the most conspicuous one.³² Should we regard this contemporary of Aquinas as a schizophrenic or a cynic? Certainly not. Similar contradictions can be detected in other authors, and with reference to other problems, during this age.³³

At the beginning of the present paper, I clarified that I would not attempt to resolve the problems raised by my examples. I will simply leave it at saying that, in the "official" discourse of the Middle Ages—that is, what was taught at the universities, what was written by professors, and even what was written by a scholar who later became head of the Church—one may find the sort of structures that Niklas Luhmann refers to as demonstrating (a) "functional differentiation", a term he defines as follows: "Every part of the discursive system is specialised [so] as to fulfil a peculiar function. [...] There is no relationship of functional

31 The seminal publication on this document is H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, London/Cambridge MA 1991, esp. 160 and 346f. —I should like to mention in context that N. 136 of the condemned propositions reads as follows "[anathema sit] quod homo agens ex passione coacte agit." (R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris 1977, 261). So, what was at stake in the controversy (amongst other materialist assumptions) was the postulate, held by the physicians, that the longing for sexual pleasures is something "natural" that, as such, cannot be disciplined by the free will.—It is not possible to resolve the problem by assuming that Tempier would have acted in a more radical way than desired by the Pope. As a theologian, John XXI shared Tempier's positions (regarding this point see Edward Grant's commentary of a partial modern print of the decree from 1277 [E. Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge MA 1974, 45–50]).

32 Speaking as a professor of medicine, Petrus explains in accordance with the prevalent medical discourses of the time the more or less significant inclination to the *passiones* by referring to the specific constellation of the *humores* in a given human person, the latter being contingent upon the moment of birth (see Schipperges, "Zur Psychologie und Psychiatrie", 143f.). It is, once again, interesting to observe that N. 162 of Tempier's anathematizations targets precisely this astrological determinism.

33 A parallel phenomenon is the complex of contraception and abortion. While such practices were fiercely condemned in theological and moral philosophical texts of the time, they are described in detail in "official" medical tracts, where the (only) criterion of their assessment is their utility in view of exactly the purpose mentioned, the limitation of fertility (see M. H. Green, "Constantinus Africanus and the Conflict between Religion and Science", in G. R. Dunstan (ed.), *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European traditions*, Exeter 1990, 47–69).

equivalence between the different parts of the discursive system. A given part can neither substitute for another part nor supplement it”.³⁴ What Luhmann describes in his rather abstract terminology is what we are used to calling plurality or pluralism, that is, the acceptance of the fact that there are different views of the world which conceptually exclude one another, yet which are legitimate nevertheless, because they fulfil specific functions considered necessary. Luhmann claims that functional differentiation is a characteristic of modern times, of the era which begins with the discovery of the Americas.³⁵ In pre-modern times, he argues, the discursive system was stratified hierarchically, with the theological discourse on top, delimiting not only what the other discourses (the discourses of philosophy or science, for instance)³⁶ were permitted to treat, but also the way they were allowed to deal with their problems.

Trying to put the conclusions resulting from the above descriptions in a nutshell, one might be tempted to state that there is no apparent structural difference between medieval and modern discourse. The notion that the Middle Ages are radically different from modernity seems to require revision—perhaps it is even the concepts of the Middle Ages and of modernity themselves that need to be revised. As is well-known, there are more than a few medievalists who attempt to attract attention to their publications by advancing such radical ideas. I would be hesitant to go that far. Instead, I would submit for consideration the hypothesis that in the period usually called the Middle Ages, we may discern an acceptance of theoretical plurality in cases of hardly refutable pragmatic bearing. Even theologians and Church dignitaries require the assistance of physicians, from time to time. The Holy Trinity alone is not sufficient to cope with all of the problems human beings have to face; and, as to sexuality, it is a fact that it is not only conducive to procreation, but also to pleasure, whether the latter dimension is problematic or not. There is another point to be taken into account: the myth, or narrative, about this world as created by God— as a world in which he later

34 N. Luhmann, “Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie”, in H. U. Gumbrecht and U. Link-Heer (eds.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 11–33, 23 (my translation); see also N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, volume 2, Frankfurt a. M. 1981, 177–182.

35 For a detailed argumentation concerning this claim see also my “The Traditional Cosmos and the New World”, in *Modern Language Notes* 118/2 (2003), 363–392.

36 I should like to stress that I am not dealing with different strata of discursive knowledge when I make the above claim. Common knowledge (*doxa*) and scientific or scholarly knowledge (*episteme*) are, of course, in many cases divergent, but most typically in the sense that popular discourses reproduce obsolete features of epistemic knowledge. The question at issue above is another one, as it concerns the “serious” strand of discursive knowledge only.

became incarnate, that is, lived in person—has prevented the Christian West from falling prey to an excessive spiritualization in principle implied by the assumption of a higher, non-material “real” reality.³⁷ But this acceptance of matter as one dimension (amongst others) of the world is something different from what Luhmann has in mind when he attempts to theorize modernity as the age of a pervasive functional differentiation. In modern times, not commencing prior to the 18th century³⁸, functional differentiation is not merely accepted, but is a consciously theorized feature of the dominant world model. As such—that is, as part of a given “reality as is”, and not as a symptom of a damaged and fallen world—it produces further, and constantly increasing functional differentiation. What was tolerated in the Middle Ages as a consequence of this world being irremediably imperfect, later became a theoretical device aimed at remedying this imperfect state by way of systematic human activity.

37 Do I have to remind readers to what extent this (qualified) dignifying of matter has changed, beginning in Late Antiquity, the intellectual scenario in the (Latin) West? Still invaluable to the point: E. Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 2013.

38 Preliminary stages are, of course, to be found in earlier times. The most important example of this may be Machiavelli’s theorizing of the “laws” of power and state as completely independent from moral philosophy and theology. In a Machiavellian vein, the entire corpus of moralistic literature makes claims to a worldly ethics that discards the traditional philosophical and theological ethics. But, as I have argued with respect to Gracián, all of these texts, Machiavelli’s included, avoid making an explicit claim to discursive autonomy; this even applies to Descartes’s positing of reason as capable of orienting humans without the “help” of authority and tradition. The claim is tenable only under the condition of a benevolent God; were the master of the universe a “genius malignus”, all of Descartes’s theorizing would collapse, as he himself concedes. So, finally, it seems to me that it is only in late Enlightenment philosophy, especially in Kant, that we find the theoretical postulate of different autonomous discourses (as to Gracián see my “Jesuitismo y manierismo en el Oráculo manual de Gracián”, in S. Neumeister (ed.), *Los conceptos de Gracián*, Berlin 2010, 15–49).

Franco Suitner

La poésie mystique

Iacopone da Todi et les contradictions de l'âme

Dans le célèbre essai de Leo Spitzer sur l'*amor de lonh* de Jaufré Rudel, l'amour courtois triomphe comme un sentiment éternel qui naît d'une « *mélancolie de l'imperfection*, qui sent que *quelque chose* manque toujours au bonheur absolu »¹. L'objet de l'amour du mystique – Dieu – est par certains côtés proche de celui de l'amour courtois. Il est lointain, empêché, inatteignable sinon au prix d'un trajet et d'un effort de purification extrêmement difficiles. Cette situation sera radicalisée dans les formes d'ascèse les plus influencées par les théologies 'apophatiques'. Je me réfère ici à l'énorme influence de Denys l'Aréopagite, une influence que l'on retrouve aussi chez Dante², pour nous limiter au domaine italien, ne serait-ce peut-être que par une voie indirecte, et certainement beaucoup chez Iacopone da Todi.

Mais il existe des différences fondamentales entre l'expérience des poètes d'amour et l'expérience plus caractéristique des mystiques, différences qui concernent notamment la période dont nous nous occupons ici, et en particulier l'un des deux termes de notre propos aussi : la considération du corps. L'idée qu'aucun objet terrestre ne puisse d'une certaine manière approcher le divin, lui ressembler, était à la longue inacceptable pour les poètes. Le corps de la femme ne pouvait pas être refusé. Il est la base, la source première à l'origine du processus d'amélioration morale et spirituelle de l'homme. Le mystique, ou le poète mystique dans notre cas, n'a pas cette solution à sa disposition. Le corps, généralement, constitue toujours pour lui le pôle de la négativité, ce qui doit être annulé, dépassé, parfois même supprimé. L'âme est sa contrepartie, elle doit toujours s'en méfier (72, 75–80) :

* J'ai préféré laisser cet essai sous la forme qu'il avait dans la communication lue à Berlin le 14 novembre 2014 à l'occasion du Colloque international *Corps et esprit au Moyen Âge : littérature, philosophie, médecine*, en y introduisant seulement quelques changements. Je remercie beaucoup Gaia Gubbini, organisatrice de la conférence avec Joachim Küpper, pour l'invitation.

1 L. Spitzer, « L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours », dans Id., *Romanische Literaturstudien*, 1936–1956, Tübingen 1959, 378–379.

2 Cf. D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi l'Areopagita nel Paradiso di Dante*, Florence 2006 ; M. Ariani, *Lux inaccessibilis : metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Rome 2010.

Franco Suitner, Università di Roma Tre

Alma, lo corpo è quello
 che t' à iurata morte ;
 guàrdate da ello,
 ch'ello è losenghe molte
 et è malvaso e fello
 et ète tradetore.

Ou bien, si l'on veut, le corps pouvait être valorisé de manière différente. Dans la mystique christocentrique des franciscains, qui devient dominante à la période dont nous nous occupons ici, y compris dans les versions qui se répandent au sein d'autres ordres et mouvements, il y a au moins un corps, celui du Christ, qui concentre en soi toutes les afflictions et les négations possibles sur la terre, tout en étant par ailleurs porté en triomphe. L'itinéraire de François, *alter Christus* par excellence, est modelé sur celui du Christ.

Chez un poète comme Iacopone, *bizzoco*, puis franciscain, il y a tout cela et plus encore. Il y a la négation du corps, senti comme un empêchement, mais il y a aussi la conscience que son maintien est nécessaire pour garantir la pénitence : le corps ne doit pas être tué, parce que « adiut'a dDeo servire » (56, 35–37)³. Il doit être soumis à la pénitence, en laquelle réside le vrai salut : « Tutta l'arte medicina sì sse trova en penetenza, / che li sensi à regolati en ordenata astinenza » (56, 51–52). Iacopone n'a pas systématiquement des positions extrémistes là-dessus. Traditionnellement les spécialistes italiens, en littérature surtout, ont opposé, de manière presque idéologique, Iacopone et François. Cette opposition, comme je crois avoir moi-même contribué à le montrer, n'est qu'en partie valable⁴.

Quant à l'autre pôle de notre propos – l'âme –, tout est clair en apparence. Chez le Iacopone le plus typique l'âme, la part spirituelle de l'homme, doit être servie « senza carnal sozzore » (72, 14), sans compromissions avec le corps. Le poète décrit le rapport corps-âme dans les termes rudes de la relation serviteur-maître (44, 20 : « lo corpo per servo te fo dato en atto »). En effet, selon Iacopone, François l'a tenu en conditions de sujétion, sans lui permettre de relever la tête (71, 71–74):

«...e'aio el corpo per fantone ;
 tengolo en mea presone,
 sì ll'ho corretto e castigato ».

³ Les poésies de Iacopone sont tirées de l'édition *Laude*, éd. F. Mancini, Bari 1974.

⁴ F. Suitner, *Iacopone da Todi : poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Rome 1999, en particulier 41–45 ; sur l'opposition entre âme et corps cf., parmi les dernières études, M. Sanson, « Il corpo nelle *Laude* di Iacopone da Todi », *Cultura neolatina* LXXII (2012), 265–305, et LXXIII (2013), 401–442.

La beauté de l'âme est telle qu'elle ne peut être comparée à celle d'aucune créature (44, 50–52 : « cà creatura nulla è creata, / che sia adornata d'aver lo tuo amore; solo al Signore s'affà el parentato »). Ne nous laissons pas abuser par l'emploi apparent, pour décrire la noblesse de l'âme, d'un lexique et d'adjectifs si proches de ceux qu'emploient les poètes courtois pour qualifier leurs dames (ici, par exemple : « Tu èi creata en sì granne altezza, / en gran gentelezza è tua natura »; ou en 59, 69–70, avec une référence au cœur : « Vive sempre ennamorato / co la vita angelicata », etc.). La perspective du mystique est complètement différente, les vers que j'ai cités plus haut, avec leur conclusion drastique (« solo al Signore s'affà el parentato »), semblent écrits pour réfuter ceux qu'écrivait Guinizzelli à la même époque dans la célèbre canzone-manifeste du *Dolce Stil Novo*, dans sa conclusion où l'âme de l'amant justifie son amour terrestre par ces mots : « Tenne d'angel sembianza / che fosse del Tuo regno; / non me fu fallo, s'in lei posi amanza »⁵.

Du reste, si l'on veut être rigoureux, les attributs de l'âme chez Iacopone ne sont qu'en partie de type courtois. On pourrait plutôt dire qu'ils sont 'féminins' au sens le plus large du terme, un sens qui ne peut exclure la dimension du comique, sur le plan des choix linguistico-stylistiques. Dans la *lauda* 60, *Anema, che desideri andare ad paradiso*, par exemple, l'âme est interpellée pas moins de quatre fois avec l'exhortation « Vene cun nui, bellissima », une expression qui fait penser à des registres plus bas, plus adaptés aux débats d'origine populaire qu'aux hauteurs des troubadours. Autrement dit, pour le *Laudario* de Iacopone, on ne pourrait pas utiliser la qualification de 'courtois', que Franco Mancini applique à celui de Cortona⁶.

Qu'arrive-t-il à l'âme, à la partie spirituelle de l'homme, une fois qu'elle est parvenue à la phase finale du voyage qui intéresse le mystique, le voyage de l'union avec le divin ? L'âme est en soi éternelle. Il est donc dans l'ordre des choses qu'elle recherche le plaisir éternel, et celui-ci peut consister en une seule chose, être 'remplie' par Dieu (19, 53–60) :

Anema mea, tu si eterna,
eterno vòl delettamento ;
[...]
a dDeo fa tu salemento,
Isso sol te pò n'emplire.

5 G. Guinizzelli, *Al cor gentil*, v. 58–60 (*Poeti del Duecento*, éd. G. Contini, II, Milan-Naples 1960, 464).

6 F. Mancini, *Un laudario cortese*, dans Id., *Il tempo della gioia : un'interpretazione del Laudario di Cortona*, Rome 1996, 3–52.

Le ‘remplissage’ de l’âme advient, comme on le sait, à travers son anéantissement. Mais de quelle nature cette annulation est-elle ? Le parcours de l’âme vers Dieu présuppose, augustinienement, l’intervention de la Grâce. Iacopone l’affirme clairement à plusieurs reprises. Toutefois, cette intervention ne se produit pas au risque de compromettre le libre arbitre, qui reste fondamental (79, 93–96) :

Se l’amore è libero
(che non sia avaro albitrio),

gentil fa desiderio,
non condizionato.

La position de Iacopone à ce sujet est très équilibrée et en tout point conforme à la tradition la plus orthodoxe. L’âme, avec l’intervention de la grâce et de son libre choix, se dirige naturellement vers chaque chose *ordenata* (59, 53–54 : « dirizzat’ à l’alma storta / enn onne cosa ch’è ordenata »).

Mais qu’arrive-t-il à l’âme, y compris dans son rapport avec le corps, au moment où le mystique a atteint le point maximal de ses aspirations, l’union avec la divinité ? La réponse que nous donne le recueil des *Laude* n’est pas univoque, ou contient de toute façon certaines contradictions. À un certain moment de sa vie, Iacopone assiste aux succès et au début de la diffusion, dans le centre de l’Italie, de tendances qui avaient des idées très particulières sur la liberté de l’âme, tendances que l’Église jugera ensuite dangereuses. Je veux parler du mouvement du Libre Esprit ou, si l’on préfère, de l’Esprit de Liberté⁷. Pour des raisons d’espace, ce n’est ici ni le lieu ni le moment de résumer les caractéristiques fondamentales de ces tendances, que je dois considérer comme connues, ni les indices de la présence de ce mouvement dans la région de Iacopone et parmi les franciscains à la fin du XIII^e siècle et dans les premières années du siècle suivant.

Ce qui est certain, c’est que dans certaines de ses *laude* Iacopone fait clairement allusion à ce mouvement et qu’il existe même des *laude* écrites explicitement contre celui-ci. Il s’agit de textes qui ne peuvent pas être lus isolément. Les allusions qu’ils contiennent ne s’expliquent qu’en les confrontant, qu’en les expliquant les uns avec les autres. La non application de cette méthode est l’une des raisons principales pour lesquelles de nombreux chercheurs n’ont pas compris le

⁷ Pour l’Italie l’étude fondamentale est celle de R. Guarnieri, « Il movimento del Libero Spirito », *Archivio italiano per la storia della pietà* IV (1965), 351–708. Voir d’autres références bibliographiques dans Suitner, *Iacopone da Todi*, 268–270, et G.G. Merlo, *Non conformismo religioso e repressione antiereticale*, dans D. Quaglioni (éd.), *Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274–1378)*, Cinisello Balsamo 1994, 470 ss. Pour l’Europe, parmi les dernières études, R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

rapport de Iacopone avec ces mouvements, un rapport de grande hostilité à une certaine période, et d'acceptation de certaines idées à une autre. Il s'agit là de la deuxième cause de l'incompréhension. La première, beaucoup plus grave, est une forme de sectarisme idéologique à cause de laquelle des chercheurs liés à une certaine idée d'orthodoxie religieuse n'acceptent pas de voir le nom d'un poète religieux – ne serait-ce que pour quelques textes ou pour une certaine période de sa vie – associé à des mouvements que l'Église a fini par condamner comme "hérétiques" dans un deuxième temps, et seulement à posteriori. Gianfranco Contini, en 1960, parlait à ce propos de « susceptibilité contre-réformiste », ou même de « excès de prudence post-tridentine »⁸.

Dans certaines *laude*, par exemple la 66, *O libertà suietta ad onne creatura*, Iacopone célèbre la liberté de l'âme, qui ne peut comprendre le vice, en aucun cas et à aucun stade de son parcours vers Dieu (66, 3–8) :

Non po' aver libertate omo ch'è vizioso,
ch'ell'à perduto l'uso de la so gentelezza ;
lo vizio sì el lega 'n legame doloroso,
deventa fetidoso e perde la fortezza ;
desforma la bellezza ch'era simele adDeo
e fase omo sì reo, ch'en onferno à redetate.

Si on les lit isolément, ces expressions semblent avoir une valeur très générale, presque naïve, et ne semblent renvoyer à rien de précis. Mais il n'en est pas de même si nous confrontons cette *lauda* à la 46, *Amore contraffatto, spogliato de vertute*. L'expression que je viens de citer – « non po' aver libertate omo ch'è vizioso » – est la même que celle que nous trouvons au vers 26 : « Non dica en libertate om senza lege stare ». Puis, l'« amore contraffatto, de ipocrita natura », que Iacopone attaque dans la 66 comme la caractéristique principale de ce qui lui déplaît, est le même « amore contraffatto, spogliato de vertute » sur lequel se concentre dès le début son attaque de la *lauda* 46. Il s'agit d'un Amour « lascivo, senza la temperanza » (46, 3), d'un Amour « apropiato, bastardo, spurione » (66, 21). Si on lit isolément la 66, on pourrait penser que les expressions de Iacopone visent de manière générale le comportement déviant de certains fidèles. Mais si on lit la 46, il ne fait plus aucun doute que Iacopone s'en prend à un courant précis, avec certaines tendances qui devaient être bien connues dans le monde des religieux, si elles pouvaient être attaquées à cette époque par des allusions, parfaitement claires dans ce cas, sans risque d'incompréhension. Il ne fait aucun doute ici que la cible est bien l'Esprit de Liberté (46, 15–26) :

⁸ Contini, *Poeti del Duecento*, II, 63.

Amor che non n'è saio, de prudenza vestito,
non pò veder l'eccessi, però ch'è ensanito ;
rompe lege e statuti, onne ordenato rito
(dice ch'è salito a nulla lege servare).

O amor enfedele, errato de la via,
non repute peccato nulla cosa che sia,
va' sementando erruri de pessima risia,
tal falsa compagnia onn'om deia mucciare.

Amor senza speranza non vene a veretate,
non pò veder la luce chi fuge claretate;
como pò amar lo celo chi 'n terr'à so amistate ?
Non dica en libertate om senza lege stare !

Je reviendrai bientôt sur le dernier vers. Il est clair que Iacopone fait allusion à tout un mouvement, comme le montrent aussi les vers 9–10 – pour nous un peu mystérieux – qui évoquent d'étranges pratiques des partisans de ces tendances (« l'ipocrete mustranze, che fòr per le contrate, / mustravan santetate de canti e de saltare! »). Les partisans de ces tendances, comme il est dit aux vers que j'ai cités, considéraient que lorsqu'ils avaient atteint la perfection, ils pouvaient briser « lege et statuti, onne ordenato rito », puisqu'ils avaient désormais acquis l'impeccabilité (« dice ch'è salito a nulla lege servare »).

Nous pouvons donc avoir une première certitude: il ne fait aucun doute que la cible de la 46 est le Libre Esprit. Et il est hautement probable qu'il faille lui associer plusieurs autres *laude*. J'ai déjà parlé de la 66. On peut hésiter sur quelques autres textes, même si je pense personnellement qu'il est très probable qu'ils sont associés à celles-ci. Ainsi, dans la 51, *O vita de Iesù Cristo*, Iacopone compare avec tristesse la vie de péché du pénitent à celle du Christ, dans des termes qui paraissent longtemps très traditionnels : l'homme a été trop attiré par le monde et par ses biens, la loi du Seigneur n'a pas été respectée. Le discours est à la première personne, mais bien évidemment rien ne fait penser à une autobiographie, sans que l'on puisse exclure complètement qu'il y en ait quelques reflets. Iacopone se réfère au pécheur en général, mais certainement aussi à soi-même. Toutefois, dans la deuxième partie de la *lauda*, le poète prend pour cible les « falsi oppiniuni », les fausses croyances, et ici dans un sens qui n'a plus rien de général (51, 39–43) :

O falsi oppiniuni, come prosumovate,
l'opere magagnate de vendirle al Signore ?
En quella luce devina poner deformetate
fòra gran'nequitate digna de gran furore ;
partamne d'esto errore...

L'union avec Dieu implique un processus d'anéantissement, dans une perspective évidemment de type quiétiste (61–62 : « O glorioso stare en nihil quiétato, / lo 'ntelletto pusato e l'affetto dormire »). Remarquons que cette annulation exclut toute coexistence avec quelque chose de vil, elle exclut l'annulation des vertus, prévue au contraire dans les *laude* proches de ces théories, comme Iacopone trouve nécessaire de le préciser ici : « Umiliata mente non n'è per vil vilare; / ma, en virtuoso amare, vilar per nobelire » (v. 55–56). On peut paraphraser comme suit : 'La volonté annulée n'est pas telle pour s'humilier vilement; mais dans l'avilissement pour s'ennoblir dans l'Amour de la vertu'.⁹ Il est extrêmement probable que les fausses opinions auxquelles le poète fait allusions sont celles des partisans du Libre Esprit¹⁰.

Revenons maintenant à ce que nous avons présenté comme une certitude : dans la *lauda* 46 Iacopone attaque sûrement le Libre Esprit, en concluant son invective par l'exclamation « Non dica en libertate om senza lege stare ! ». Si nous examinons maintenant la *lauda* 36, *O amor de povertate*, l'une de celles que l'on peut soupçonner de contenir des traces d'idées liées au Libre Esprit, cela n'aurait aucun sens de la considérer isolément, et il faut au contraire la lier à un contexte. En particulier, si nous lisons les quatre célèbres versets :

Povertat'è null'avere
e nulla cosa poi volere

e onne cosa possedere
en spirito de libertate.

Cela n'a pas de sens de les lire isolément. Si on les lit isolément, je suis moi aussi d'accord sur le fait que l'on pourrait se limiter à se référer à des expressions célèbres et souvent citées de saint Paul (2Cor 3,17 : « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ») ou à l'identification de saint Bonaventure entre *spiritus caritatis* et *spiritus libertatis*. L'idée selon laquelle la voie de la contemplation et de l'ascèse coïncide avec celle de la véritable liberté avait une longue tradition dans le christianisme. Mais après avoir lu l'extrait de la *lauda* 46 mentionné plus haut, cette interprétation à caractère général et 'naïve' des mots *libertate* et *spirito de*

⁹ Iacopone da Todi, *Laude*, éd. L. M. Reale, Pérouse 2006, 51 : « La volontà annullata non è tale per umiliarsi vilmente; ma nell'avvilirsi per nobilitarsi nell'Amore della virtù ».

¹⁰ On laisse intentionnellement de côté ici le problème des rapports entre Iacopone et le célèbre *Miroir* de Marguerite Porete. Sur ce point voir les observations finales de P. Canettieri, *Amor de caritate*, dans F. Suitner (éd.), *Iacopone poeta*, Rome 2007, 111–112 ; voir aussi A. Montefusco, *Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Rome 2006, 227–235.

libertate n'est plus possible¹¹. Ou alors, reconnaissons au moins que ce n'est pas la plus probable.

La *lauda* 36, que je ne peux analyser ici en détail et dont j'ai déjà proposé ailleurs une lecture partielle, nous met immédiatement en présence de la contradiction que nous offre le recueil des *laudi* de Iacopone, qui contient certainement des textes qui attaquent violemment le Libre Esprit, mais aussi plusieurs autres (fondamentalement cinq *laude*) qui semblent au contraire influencés par certaines de ses thèses. J'ai déjà examiné ailleurs la nature et les limites de cette influence, dont il n'est pas dit qu'elle s'étende à l'ensemble des croyances, d'ailleurs difficiles à cerner avec précision, répertoriées aujourd'hui sous cette étiquette. De même que je l'ai fait pour une autre question délicate : comment le même auteur peut-il avoir défendu dans ses œuvres deux positions aussi différentes ? Le problème est si clair qu'une importante philologue italienne, Franca Ageno, proposait de le résoudre drastiquement en supposant que certaines *laude*, celles auxquelles j'ai fait allusion, étaient d'un autre auteur. S'il existait des preuves confirmant cette hypothèse, ce serait indéniablement une solution. Mais il n'y en a pas pour le moment. Par contre, de nombreux indices intertextuels montrent que ces *laude* ont beaucoup d'éléments en commun avec celles qui relèvent sûrement de l'auteur¹².

Pour ma part, j'ai proposé l'idée selon laquelle les *laude* appartiennent à deux périodes différentes de la vie du poète de Todi : les unes à une époque où il subit l'influence d'une partie au moins des idées du mouvement, qui se répandaient aussi parmi les franciscains en même temps que celles de la mystique auxquelles ils étaient plus liés traditionnellement, en particulier à un moment où l'on n'était pas nécessairement conscient de leur caractère hétérodoxe, que l'Église ne dénoncera que plus tard ; les autres, à une époque très probablement plus tardive où le poète prend parti avec décision contre ces idées, probablement au moment où celles-ci sont dénoncées par des représentants importants des milieux spiritualistes de sa région¹³. Les hésitations, les déplacements, les changements de position n'étaient pas rares : le cas de Iacopone ressemble à celui d'autres personnes autour de lui, dans le milieu même du spiritualisme francis-

11 Dans la célèbre *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* on parle de « unam sectam fratrum...qui ad libitum volebant vivere et omnia Spiritui attribuebant » (dans *Analecta franciscana*, III, ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1897, 263).

12 R. Bettarini, « Ancora su Iacopone e sul Laudario Urbinate », *Studi di filologia italiana* XXXII (1974), 407-412.

13 Suitner, *Iacopone da Todi*, 211-233.

cain ou assimilé à celui-ci¹⁴. Je me suis limité à avancer une hypothèse sur la chronologie de ces périodes, mais je m'en suis tenu là, car je pense que seules de nouvelles études nous permettront de mieux préciser la question.

Ceux qui se font des scrupules pour l'« orthodoxie » – toujours, quoi qu'il arrive et dans chaque texte et pour chaque période de la vie de Iacopone – ont en revanche caressé l'idée de résoudre le problème en niant que certaines *laude* contiennent des thèses et expriment des convictions renvoyant au mouvement en question. Il y a eu des négations absolues, essentiellement de la part de chercheurs confessionnaux. Ce phénomène nous rappelle de très près, à nous autres Italiens, les négateurs de l'influence janséniste sur Manzoni. Ces derniers ont désormais abandonné le combat, se rendant probablement compte qu'il est absurde de devoir défendre le grand écrivain de l'accusation d'avoir été très influencé, à une période de sa vie, par ce que Pascal appelait une « hérésie imperceptible ». Naturellement, d'autres hérésies aussi sont 'imperceptibles', surtout dans certaines de leurs versions, et certainement celle dont il est question ici. Mais nous ne sommes pas encore parvenus à ce degré de maturité dans les études sur Iacopone. On voit serpenter ça et là la tentation d'un 'réductionnisme' systématique, dont l'origine orientée est d'ailleurs transparente.

Cela n'a guère de sens de discuter ce genre de positions. Cependant, on peut trouver quelques traces de cette attitude même dans des travaux de valeur, auxquels il est utile de se confronter. Par exemple, l'auteur d'un commentaire récent sur les *Laude* reconnaît dans l'*Introduction* de son édition que certains passages de *lauda* reprennent effectivement des expressions typiques de la littérature spirituelle hétérodoxe, mais tout en se disant prêt à accepter la possibilité de l'explication chronologique que je suggère, il se prodigue ensuite, dans le travail concret sur les textes, pour minimiser les contacts et même pour les nier¹⁵. Selon ce spécialiste, le principal critère distinctif entre la mystique unitive hétérodoxe et une mystique orthodoxe consisterait dans le fait que la deuxième

14 G. Miccoli, *La storia religiosa*, dans *Storia d'Italia*, II, Turin 1974, 941, pense que la dénonciation de certains protagonistes du mouvement spirituel franciscain contre le Libre Esprit pourrait avoir comme objectif de « segnare quella separazione e quel distacco necessari al fine di cercar di evitare di restare travolti in un unico scandalo ed in un'unica condanna ». G. Potestà insiste sur l'hypothèse « [di uno] sviluppo parallelo di spirituali e spirito di Libertà » pendant une première période; « si può pensare a una prolungata vicinanza e affinità in un ambito comune, prima della rottura, delle denunce, dei processi talvolta istruiti dagli stessi Spirituali » (*Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milan 1980, 237 et 245).

15 M. Leonardi, *Introduzione* à Iacopone da Todì, *Laude*, éd. M. Leonardi, Florence 2010, XLV, n. 171. J'ai dans l'ensemble une opinion positive de ce travail, mais on ne peut absolument être d'accord avec l'auteur sur ce point important. Il faut cependant noter que les opinions de l'auteur semblent remarquablement différentes dans son essai « Tracce autobiografiche e riferimenti

maintient une distinction entre l'âme et le Créateur. L'union ne serait pas totale et complète¹⁶. Pour démontrer qu'il en va bien de même chez Iacopone, il s'appuie surtout sur deux passages : l'âme se transforme en Christ, mais pas complètement, « En Cristo trasformata, è quasi Cristo » (89, 99). Ou bien, dans le processus unitif l'homme est « annichilato en tutto, en l'esser conservare » (51, 58), c'est-à-dire 'annulé complètement, tout en conservant son essence'. L'union avec Dieu ne serait jamais une pleine nullification-divinisation, mais plutôt la parfaite adhésion de la volonté humaine à la volonté divine¹⁷. L'homme ne disparaît pas dans son créateur, il perd seulement sa forme, la forme spécifiquement autonome et "autosignificative" en dehors du Créateur¹⁸. Il s'agit en réalité, dans ce cas, de distinctions inconsistantes, du moins en ce qui concerne ce problème. On trouve en effet chez Iacopone des déclarations comme celles que j'ai citées plus haut, mais aussi d'autres qui présentent un sens totalement opposé. Si nous lisons la ligne qui suit 89, 99, nous constatons par exemple que le passage complet est le suivant :

En Cristo trasformata, è quasi Cristo,
cun Deo conionta tutta sta devina.

Le passage prend déjà un sens différent. Quant à l'autre passage de 51, 58, il faut d'abord observer qu'il est contenu dans une *lauda* qui a très probablement été écrite *contre* l'Esprit de Liberté, et que cela n'a donc pas de sens d'utiliser un de ses passages pour illustrer les contenus des *laude* qui sont au contraire *alignées* sur ces opinions, ou qui ont été influencées par certaines de ces idées. En effet, l'idée qui y est exprimée est démentie en 92, 218–222, c'est-à-dire à l'intérieur d'une des *laudes* 'souponnées' :

de tanta unione,
nulla divisione
 pò far dui d'uno core.

 Se tutto Li tt'èi dato,
de te non riservando,
 non te, ma Lui amando,

storici nelle laude di Iacopone da Todi », *Franciscana* IX (2007), 67–148 (en particulier 116, 142 et 146), qui est en réalité postérieur à la Thèse doctorale à l'origine du commentaire.

16 Leonardi, *Introduzione*, XLVII et XLIX.

17 *Ibid.*, 100.

18 *Ibid.*, 174.

Donc, « de te non reservando » ('ne réservant rien de toi'), le contraire de « en l'esser conservare ». Et c'est évident : là, Iacopone attaquait le Libre Esprit, alors qu'ici – si la *lauda* est bien de lui –, il accepte ses positions. Il répète cette idée aussitôt après : « Possedi posseduta / en tanta unione, / non c'è deisione, / che te da Lui retraga » (92, 389–392). Plus loin encore, il évoque d'ailleurs la question de l'impeccabilité du parfait : « Quel Ben che t'è donato, en Sé te commutando, / lassàra sSé, lassando / en culpa t'e'n cascare? » (92, 225–228). Dieu, qui t'a permis de te changer en lui, permettrait-il ensuite que tu retournes au péché ? Et aussi (92, 239–248) :

cosa nulla che sia
pò variar tuo stato,
perciò ch'ell'è locato
en luce de fermezza ;
passando per ladezza,
non perde suo candore.
Monda sempre permane
mente che Te possede ;
per colpa non se lede,
cà non ce po' salire.

Ces vers sont d'une clarté cristalline, même si dans des questions de ce genre il n'y a jamais de limite à la possibilité d'attribuer aux mots un sens différent, en en fournissant une lecture 'réductionniste'¹⁹. Nombreux sont qui plus est les passages où Iacopone parle de l'union sans se soucier le moins du monde de marquer une séparation entre la créature et le Créateur. J'en cite seulement quelques-uns, choisis parmi les plus significatifs :

Tutti li atti vecchi e novi
.....
uniti co la Veretate,
coronato sta l'Affetto,
quietato lo 'Ntelletto
ne l'Amore trasformato. (82, 68–75)

...vene
alma, per te salvare,
.....

19 Au contraire, à propos de l'idée de l'impeccabilité dans l'état d'union, G. Pozzi observe qu'elle « serpeggiava negli ambienti del libero spirito, e da cui non va esente Jacopone (*Laudi*, XCII, vv. 105 et suiv.) » (Angela da Foligno, *Il libro dell'esperienza*, éd. G. Pozzi, Milan 1992, 104). La différence entre les verbes *unire* et *trasformare*, que Iacopone emploie, comme on peut le voir, souvent conjointement, n'est pas décisive pour notre propos.

pàrte«te», ché vòl fare
te seco tutta unire! (86, 5–12)

Amor, *tutta so' tua*, (86, 377)

te retornando, 'l cor se va stendendo,
 ch'en te se pòzza tutto *trasformare*; (89, 119–120)

donqua, se trasformato en veretate
 en te son, Cristo, con sì dolce amare,
 a tte se po' imputare, non a mme, quel ch'eo faccio ; (89, 175–177)

Amore, Amore, famme en te transire !

.....

Amore, Amor, l'anema teco unita!

.....

tu me tt'arènni *en te me trasformando!* (89, 272–288)

fatta a comunione
 et è en possessione
De tutto quel che Deo. (92, 70–72)

Perdir *tutto te stesso*
 en Isso trasformato; (92, 199–200)

e per ciò che *èi onita*
tutta con Veretate, (92, 457–458)

Donc, pour synthétiser, « perdre *tutto* se stesso / en Isso trasformato ». Et encore: « possedi el Creatore » (v. 388). Mais aussi : « A tte se po' imputare, non a mme, quel ch'io faccio ». Nous sommes bien loin, admettons-le, de l'irréductible distinction du Créateur par rapport à la créature²⁰ !

Qu'en déduire ? Que ce n'est certainement pas un aspect décisif et significatif, d'autant plus quand les caractéristiques de l'union mystique, complète ou encore avec quelques imperfections, sont unies à des passages contenant d'autres éléments caractéristiques des théories du Libre Esprit, par exemple celles de l'impeccabilité du parfait. Iacopone n'est pas toujours constant dans la présentation

²⁰ Il n'est pas inutile, je crois, de lire tous ces passages de Iacopone en les comparant avec les pages de Ugo Panziera, un franciscain laïc de tendance 'spirituelle' presque contemporain, qui décrit les degrés de l'union mystique : « Nono grado si è, *essere tutta in Dio*, e sè nichil intendere. Quando l'uomo gusta d'essere *tutto in Dio spiritualmente trasformato*, allora la divina pietade il suo intelletto provvede per una eccellentissima spirituale manifestazione d'intendere colui nel quale si cognosce d'essere, per amore, *senza nulla distanza congiunto*, manifestandolisi Iddio se medesimo infinito per ogni modo che gli si manifesta » (*I dieci gradi dell'Umiltà*, dans A. Levasti (éd.), *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milan 1960, 297). Sur les positions de Panziera à l'égard du Libre Esprit cf. Guarnieri, « Il movimento del Libero Spirito », 425–427.

d'un thème, et il ne l'est pas non plus dans le cas présent. Les *Laude* contiennent des variations qui ne permettent toutefois pas de tirer des conclusions comme celles que j'évoquais plus haut. En outre, comme je l'ai déjà dit, il y a des *laude* qui expriment une position opposée de l'auteur à l'égard des thèses du Libre Esprit, de sorte que c'est une erreur de les utiliser comme si elles formaient un tout cohérent. Ainsi, on ne peut pas utiliser des passages incompatibles avec ces théories, mais contenus dans un corpus général de son œuvre, pour tenter d'étendre leur signification au petit groupe de *laude* qui sont au contraire 'souples' de subir cette influence.

Il arrive souvent d'associer au réductionnisme théologique le réductionnisme de type historique et 'politique' au sens large du terme²¹. Mais je n'en parlerai pas ici, car nous nous éloignerions du sujet. De même que certains n'apprécient pas l'idée que Iacopone puisse s'être éloigné – ne serait-ce que pendant une courte période de son expérience – de ce qui s'est avéré être a posteriori l'orthodoxie, on peut de même ne pas aimer voir un franciscain opposé à son Ordre. Par conséquent, on peut minimiser, sans guère de respect, il faut le dire, pour les longues années que le pauvre frère a passé dans une prison conventuelle. Il s'agit d'une question en partie liée au problème théologique, mais sur laquelle il faudra revenir dans une autre occasion. Pour conclure, chez un mystique comme Iacopone, les contradictions de l'âme sont spéculaires à celles du corps, et il ne pouvait qu'en être ainsi. La Résurrection du corps, une des grandes nouveautés du christianisme, était vécue de manière problématique par de nombreux mystiques. La discussion était encore ouverte sur ce qui devait arriver au corps encore en vie, et à sa liberté d'agir et de pécher, après que l'âme du pénitent était arrivée à s'unir à Dieu. Il était plus facile de s'accorder sur ce qui arrivait à l'âme du pécheur quand elle était encore retenue en bas, au milieu d'innombrables tentations (52, 11-14):

O Iesù Cristo, et o' m'ài lassata,
 enfra inimici cusì desolata ?
 om'assalita de molte peccata,
 de resistenza no n'ài valore.

²¹ Déjà, G. Contini observait, à propos des positions de Frédéric Ozanam : « bisogna guardarsi dalla suscettibilità controriformistica dell'Ozanam ai pericoli dottrinali del panteismo e del quietismo e a quelli disciplinari della rivolta alle supreme gerarchie » (*Poeti del Duecento*, 63). M. Leonardi, *Laude*, 385, interprète de façon erronée l'opinion de Contini : il pensait que la présence d'idées hétérodoxes n'était pas un argument suffisant pour nier l'authenticité de certaines *laude*, mais il ne contestait pas la présence de ces idées. Toutefois, on ne doit pas non plus considérer Leonardi parmi ceux qui rabaisent la dimension historique et politique du poète : cf., à ce propos, Leonardi, « Tracce autobiografiche e riferimenti storici nelle laude di Iacopone da Todi ».

Irene Caiazza

Animae sequuntur corpora

Le philosophe, les astres et la physiognomonie au XIII^e siècle

Depuis quelques décennies les études sur la figure et le rôle de l'intellectuel ou philosophe ou *magister* ou lettré et, par conséquent, sur la vie philosophique que l'on pouvait mener au Moyen Âge se sont considérablement multipliées ; il serait certes impossible d'en rendre compte de manière adéquate ici*. L'historiographie philosophique se montre consensuelle sur le fait que ce sont les maîtres de la Faculté des Arts (en particulier de Paris) au XIII^e siècle qui s'interrogent les premiers sur le philosophe, la vie philosophique et la félicité intellectuelle, l'assimilation progressive de l'*Ethique à Nicomaque* et de ses commentaires étant le moteur principal. Sans doute faudrait-il nuancer cette vision trop « universitaire » et peut-être était-il possible d'être et de se conduire en philosophe ailleurs qu'à la Faculté des Arts. Sénèque, Cicéron ou encore le Boèce de la *Consolation de Philosophie* offraient des modèles de vie philosophique : ces auteurs étaient lus en dehors de l'université et cela même avant la naissance de cette dernière. Cependant, il faut bien admettre que le philosophe (ou le lettré) au XII^e siècle est un individu, et que sa réputation ne tient qu'à lui seul en quelque sorte – que l'on songe à Abélard, Jean de Salisbury, Guillaume de Conches ou Adélard de Bath. En revanche, au XIII^e siècle le groupe prend sans conteste le dessus ; l'émergence d'une nouvelle élite, la corporation des *magistri artium*, pousse ces derniers à une réflexion sur eux-mêmes et sur ce qui les détermine en tant que tels : bref, comment sélectionner ou à quoi reconnaît-on les membres de cette nouvelle catégorie socioprofessionnelle qui naît avec l'université occidentale, permettant un brin de mobilité et ascension sociale ? Les questions de la vie philosophique, de la noblesse et de la félicité intellectuelle sont en effet intimement liées : qui est le philosophe ? Pourquoi est-il philosophe ? D'autre part, dans un contexte non-universitaire, le notaire Brunetto Latini pose lui aussi la question de la « félicité » et de l'« home felix » dans le *Livre dou Tresor* rédigé en picard dans les années

*Achevé pendant l'été 2015, ce texte est la mise au propre d'une conférence donnée à la Freie Universität de Berlin en novembre 2014. Je tiens à exprimer ma gratitude à Joseph Ziegler (Université d'Haïfa) qui a bien voulu relire une première version de cet article. Mes remerciements vont également à Luca Bianchi (Université de Milan) et à Christophe Grellard (École pratique des Hautes Études, Paris) pour leurs suggestions et commentaires.

Irene Caiazza, CNRS, PSL, Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584)

1260, qui tout de suite fait l'objet de plusieurs « vulgarizzamenti ». Très rapidement, certains sujets philosophiques paraissent donc sortir des salles de cours et avoir un écho plus large dans des milieux « laïques » ou, si l'on préfère, de non-spécialistes ; de toute évidence, les questions de la félicité et de la noblesse de l'homme ne concernent pas que les *magistri artium* mais tous les hommes, du moins ceux des classes supérieures. Un autre cas bien connu est celui de Jacques de Pistoia qui adresse sa *Quaestio de felicitate* au poète Guido Cavalcanti. Enfin, comme l'écrit Dante dans le *Convivio* « è manifesto che nobilitade umana non sia altro che seme di felicitade, messo da Dio ne l'anima ben posta, cioè lo cui corpo è d'ogni parte disposto perfettamente »¹. Quelques lignes plus haut Dante a en effet expliqué que l'âme peut être mal à l'aise dans un corps qui ne possède pas une complexion équilibrée². Si les connaissances médicales que ces remarques révèlent ont déjà été mises en avant par les spécialistes³, l'arrière-plan physiognomonique a en revanche été quelque peu négligé.

La physiognomonie, la science qui permet de connaître le caractère d'un homme (ou d'un animal) d'après son aspect physique, renaît en Occident au XII^e siècle mais c'est à partir du XIII^e siècle qu'on peut parler de véritable diffusion. Entre médecine, psychologie, astrologie et éthique, la physiognomonie tente d'expliquer l'inexplicable, à savoir le lien entre le corporel et l'incorporel, la relation d'interdépendance entre le corps et l'âme. Jole Agrimi a consacré diverses études fondamentales à la physiognomonie médiévale ; au sujet du commentaire de Guillaume d'Aragon (ou d'Espagne) sur la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne, dont il sera longuement question dans les pages qui suivent, elle écrivait que le but ultime de la physiognomonie rejoignait l'idéal de la philosophie en tant que recherche du vrai et de la béatitude terrestre et que le problème de la véritable noblesse de l'homme y était également posé⁴. Pourtant, ces pistes de recherche

¹ Dante Alighieri, *Opere*, vol. II : *Convivio* IV, xx, 9, éd. G. Fioravanti, Milan 2014, 714.

² *Ibid.* IV, xx, 8, 713–714 : « Puote adunque l'anima stare non bene nella persona per manco di complessione, o forse per manco di temporale : ed in questa cotale questo raggio divino mai non risplende ». Le « temporale » renvoie aux saisons et aux mouvements des astres ; cf. *ibid.* IV, ii, 5–7, 550 ; 7 : « E così la nostra mente, in quanto ella è fondata sopra la complessione del corpo, che [ha] a seguitare la circolazione del cielo, altrimenti è disposta uno tempo e altrimenti un altro ».

³ Je me contenterai de citer deux articles récents : A. Raffi, « Dante e l'embriologia aristotelica : il problema dell'origine dell'anima dal *Convivio* alla *Commedia* », *Campi immaginabili* 46–47 (2012), 5–38 ; P. Ureni, « Medicine and Radical Thought, a Possible Galenic Presence in the *Commedia* », dans M. L. Ardizzone (éd.), *Dante and Heterodoxy : The Temptations of 13th Century Radical Thought*, Cambridge 2014, 225–241.

⁴ J. Agrimi, « La fisiognomica e l'insegnamento universitario : la ricezione del testo pseudoaristotelico nella Facoltà delle Arti » dans Ead., *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica*

n'ont pas trouvé preneur, les travaux de Jole Agrimi étant utilisés surtout par les historiens de la « philosophie de pourceaux », pour reprendre la célèbre expression de Pierre Duhem. Il m'a paru alors intéressant de regarder de près les textes de physiognomonie en circulation au XIII^e siècle, pour la plupart encore inédits, afin d'y repérer un portrait physique et morale du philosophe, une physionomie du philosophe en quelque sorte. Alors que le portrait physique du philosophe est esquissé par le médecin et philosophe perse Razi, le portrait intellectuel et moral du philosophe (ou de l'homme noble) est élaboré par les auteurs latins du XIII^e siècle en mettant bout à bout plusieurs passages des œuvres d'Aristote et du *Centiloquium* pseudo-ptoléméen.

Le portrait du philosophe et la diffusion de la physiognomonie en Occident

Une description physique du philosophe se lit dans le *Kitāb al-Manṣūrī* de Razi, traduit en latin par Gérard de Crémone (avant 1187, année de la mort du traducteur) :

Signa hominis philosophi. Huius signa sunt, quod eius statura est erecta. Carnis quoque tenet aequalitatem et est albus parvam habens rubedinem admixtam. Capilli eius inter multos et paucos et planos et crispas sunt medii et inter nigros et rubeos. Manus quoque sunt planae digitos habentes divisos. Frons etiam est magna et oculi inter varios et nigros sunt medii, molles quoque sunt, et quod eius intuitus ridenti vel gaudenti similis invenitur⁵.

medievale, Florence 2002, 129–130 : « Il fine della fisiognomica si connette così all'ideale della filosofia come desiderio del vero bene e beatitudine terrena. È il valore del problema sollevato, l'essenza della nobiltà dell'uomo, individuata non nell'ereditarietà e nel lignaggio, ma nella nobiltà delle operazioni e delle azioni che gli sono più proprie in quanto uomo (la conoscenza del vero, la ricerca del bene, l'esercizio della virtù), che mostra con piena evidenza l'utilità e la necessità della fisiognomica, [...]. Di quella nobiltà, che riguarda principalmente l'anima, quell'intelletto di origine divina di cui aveva parlato Aristotele nel *De generatione animalium*, ma i cui segni si manifestano già nel corpo, nella perfetta qualità e disposizione delle parti ». Sur la félicité et le rôle du philosophe dans le commentaire de Guillaume de Mirica sur la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne, cf. Ead. « Fisiognomica : nature allo specchio ovvero luce e ombre », dans Ead., *Ingeniosa scientia nature*, 73–79.

5 Razi, *Liber Almansoris* II, 51, dans *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, éd. R. Förster, Leipzig 1893, vol. II, 175–176. L'édition Förster reproduit le texte de l'édition *princeps* publiée à Milan en 1481, qui à son tour correspond à la traduction latine de Gérard de Crémone.

La doctrine physiognomonique exposée dans le livre II du *Kitāb al-Manṣūrī* a son fondement dans la théorie des complexions des corps. Le mélange des quatre qualités – chaud, froid, sec et humide – détermine une complexion possédant des caractéristiques données⁶. À une complexion équilibrée, bien balancée, correspond un caractère plus parfait, car tempéré, qu'il sera possible de reconnaître justement à partir des signes physiques et de l'allure générale du corps. À la fin du livre II nous lisons la typologie des différents caractères humains. Cela va sans dire que la complexion du philosophe est bien balancée, c'est-à-dire que, pour chaque partie du corps prise en examen, il est au milieu entre deux extrêmes. Il y a d'autres chapitres qui sont également intéressants pour notre propos ; par exemple le chapitre 50 : « Signa corporis habentis bonam naturam »⁷, et le chapitre 49 : « Signa hominis boni intellectus et bonae naturae »⁸. Le « déterminisme » de la doctrine physiognomonique de Razi sera désamorcé par les lecteurs latins : j'y reviendrai plus loin. La traduction de Gérard de Crémone, souvent intitulée dans les manuscrits *Liber Almansoris*, connaît une large diffusion à partir du XIII^e siècle ; le livre II circule aussi séparément du reste, comme s'il s'agissait d'une œuvre à part entière, avec pour titre *Physionomia*⁹. Mais sans aucun doute le fait le plus saillant est que le *Liber Almansoris* est traduit en langue vernaculaire, ce qui prouve son succès dans des milieux laïcs. Le livre II est utilisé dans le *Régime du corps* ou *Livre de Physique* du médecin Aldebrandin de Sienne, le premier traité diététique en langue vernaculaire (d'après Marilyn Nicoud), composé avant 1257¹⁰. Danielle Jacquart avait montré qu'il existe une traduction latine anonyme antérieure (dénommée version A) qui a servi de base à la traduction de Gérard de Crémone (version B)¹¹. Or, les recherches récentes de Rosa Piro, sur lesquelles je reviendrai plus loin, ont montré que le *Régime du corps* est en fait une adaptation en français de la version A du *Liber Almansoris*. La quatrième partie du *Régime du corps* est intitulée « Phisanomie » ; Aldebrandin de Sienne promet au lecteur de lui apprendre

6 Sur le livre II, voir J. Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », dans Ead., *Ingeniosa scientia nature*, 20 ; Ead., « Fisiognomica tra tradizione naturalistica e sapere medico », *Ibid.*, 50–51 ; Ead., « La fisiognomica e l'insegnamento universitario », 104–105.

7 Razi, *Liber Almansoris* II, 50, 175.

8 *Ibid.* II, 49, 174–175.

9 Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », 20.

10 Cf. M. Nicoud, *Les régimes de santé au moyen âge. Naissance et diffusion d'une écriture médicale (XIII^e–XV^e siècle)*, I, Rome 2007, 114–144, 699. *Livre de Physique* est le titre qui se lit dans les manuscrits, comme l'écrit Marilyn Nicoud.

11 Le manuscrit de Paris, BnF, lat. 6906 a été étudié par Danielle Jacquart et par Rosa Piro à sa suite ; cf. D. Jacquart, « Note sur la traduction latine du *Kitāb al-Manṣūrī* de Rhazès », *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), 359–374, et le livre de Rosa Piro cité plus loin à la note 15.

à connaître les quatre tempéraments – sanguin, colérique, flegmatique, mélancolique – ainsi que les complexions de chaque membre du corps et, enfin, de reconnaître le tempérament de chaque homme à partir de ses membres¹². Il faut noter que la galerie de types humains y fait défaut. Mais le déterminisme du *Liber Almansoris* est modéré par Aldenbradin dès le chapitre introductif ; les natures, surtout les mauvaises, peuvent être changées et corrigées grâce aux bons enseignements des hommes sages :

Et jasoit ce que selonc nature il doive ensi estre com nous vous dirons, il puet bien estre autrement, et ce puet estre par les bons enseignemens et por le doctrine que li homme retient, car vous devés savoir que norreture tolt aucunes fois nature de ses drois par divers usages, si com vous veés tous jors en hommes et en bestes. En hommes poés veoir quant maint homme sont de si male nature que par leur nature ne doivent faire se mal non, et par les enseignemens et por le doctrine des sages hommes, devienent bon et font autre cose que lor nature n'apporte¹³.

Dans le chapitre conclusif du livre II, Razi explique qu'il ne faut pas s'arrêter à un seul signe physique mais qu'il faut en prendre en compte plusieurs et les mettre ensemble, afin d'avoir une vision globale de la personne ; néanmoins les plus importants ce sont les signes du visage, tout particulièrement les yeux. Cette remarque pourrait faire l'écho au *De complexionibus*, où Galien met en garde contre les physiognomonistes et la démarche consistant à prendre en compte un seul élément de l'aspect extérieur du patient¹⁴. La *Phisanomie* d'Aldebrandin de Sienne reprend ce dernier chapitre du livre II du *Liber Almansoris*, avec pour titre « Du darerin capitele ».

En 1300 Zuccherio Bencivenni traduit en florentin la totalité du *Liber Almansoris*, à partir de la version de Gérard de Crémone. L'*Almansore* comporte le chapitre sur le philosophe, dont la traduction est très fidèle au latin :

¹² Le régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne : texte français du XIII^e siècle, publié pour la 1^{re} fois, d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale et de la Bibliothèque de l' Arsenal, éd. L. Landouzy et R. Pépin, Paris 1911, 193 : « C'est li commencement comment on puet connoistre le nature de cascun homme par dehors, et se complexion. Pour ce que doné vous avons enseignemens en .ij. parties que dit vous avons devant, comment vous poés conoistre les .iiij. complexions si com le sanguine, le colorike, le fleumatique, le melancolique et le complexion de cascun membre de cors [et les complexions qui lor sont covignables et qui pueent metre le cors à nient], si vous laisserons à dire de ceste matere, et vous dirons enseignemens comment vous porrés connoistre le nature de cascun par les membres que on voit dehors ».

¹³ Le régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne, 193.

¹⁴ Galien, *De complexionibus* 2.6, dans *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's « De Complexionibus »*, éd. R.J. Durling, Berlin 1976 (Galenus Latinus I), 84. Cf. J. Ziegler, « Philosophers and Physicians on the Scientific Validity of Latin Physiognomy, 1200–1500 », *Early Science and Medicine* 12 (2007), 285–312.

Capitolo .Lj. De' segni de l'huomo filosofo.

I cui segni ke la sua statura è diricta, e à 'qualtade di carne, et è bianco, e àe un poco di rosseza mescolata ; e i suoi chapelli intra poki e molti, e piani e crespi, sono mezani, e intra neri e rossi ; e le mani sono piane e ànno le dita divise ; e la fronte è grande ; e li occhi intra vai e neri son mezani e sono molli ; e ke 'l suo riguardo si truova somilliate a ridente e a llieto e gaudente¹⁵.

Dans l'*Almansore* le chapitre 50 est intitulé « De' segni di conoscere l'uomo di buona natura »¹⁶, et le chapitre 49 : « De' segni de l'homo k'è di ratto ingegno »¹⁷. En outre, le chapitre conclusif du livre II a été interpolé avec des passages qui semblent provenir du chapitre initial du *Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienne¹⁸. Donc, nous retrouvons les remarques visant à nuancer le déterminisme de Razi : la mauvaise nature d'un homme peut être modifiée avec l'enseignement et l'éducation. De toute évidence, Zuccherò Bencivenni tout comme Aldebrandin de Sienne se soucie de nuancer le déterminisme excessif de la physiognomonie de Razi, l'aspect extérieur n'étant qu'un signe.

Rappelons brièvement que c'est à partir du XII^e siècle que cette discipline fait sa réapparition dans l'Occident latin¹⁹. D'abord, avec l'ouvrage de l'Anonyme Latin, rédigé probablement au IV^e siècle, et fondé sur la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne et sur Polémon²⁰. Des copies manuscrites de l'Anonyme Latin ont été réalisées au XII^e siècle ; il est cependant difficile de parler de véritable diffusion du texte à cette époque, qui est très rarement cité²¹. Le *Secrets des secrets* pseudo-aristotélicien contient une section sur la physiognomonie, dont la traduction latine de Philippe de Tripoli, des années 1230, circule à la cour de l'empereur Frédéric II²². Le premier traité de physiognomonie original a été composé

¹⁵ Il « volgarizzamento » a été édité pour la première fois par R. Piro, *L'Almansore. Volgarizzamento fiorentino del XIV secolo*, Florence 2011, 149.

¹⁶ *L'Almansore*, 148.

¹⁷ *Ibid.*, 147–148.

¹⁸ Que l'*Almansore* de Bencivenni a été interpolé avec l'œuvre du médecin siennois est un fait avéré, comme nous en informe Rosa Piro.

¹⁹ Agrimi, « Fisiognomica : nature allo specchio », 63 ; Ead., « Fisiognomica tra tradizione e sapere medico ».

²⁰ Anonyme Latin, *Traité de physiognomie*, texte établi, traduit et commenté par J. André, Paris 1981.

²¹ Cf. J. Ziegler, « The Biology of the Virtues in Medieval and Early Renaissance Theology and Physiognomy », dans M. Gadebusch Bondio et A. Bettels (éds.), *Im Korsett der Tugenden. Moral und Geschlecht im kulturhistorischen Kontext*, Hildesheim-Zürich-New York 2013, 13.

²² Les sections du *Secretum Secretorum* portant sur la physiognomonie ont été éditées par R. Förster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, vol. II, 183–222. Voir l'article de M. Grignaschi, « La diffusion du *Secretum secretorum* (Sirr-al-'asr) dans l'Europe occidentale », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 47 (1980), 7–70, et, en dernier lieu, S. J. Williams, « The Early Circulation of the *Secret of Secrets* », *Micrologus* 2 (1994), 127–144. La version courte du

par Michel Scot, et constitue la troisième partie du *Liber particularis*, rédigé à l'intention de Frédéric II dans les années 1230. Michel Scot donne plusieurs définitions de la physiognomonie, dont la plus complète est celle-ci : « Phisionomia est la science ingénieuse de la nature par laquelle sont connus la vertu et le vice de tout animal »²³. Comme l'avait justement indiqué Jole Agrimi, la typologie des caractères humains fait défaut tant chez l'Anonyme Latin que chez Michel Scot²⁴. À propos de ce dernier, Danielle Jacquart avait parlé de « sous-représentation de la psychologie »²⁵.

Les caractères humains sont en revanche présents dans la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne, traduite du grec par Barthélemy de Messine, à la cour du roi Manfred dans les années 1260. On y chercherait en vain le portrait du philosophe, en revanche nous avons les « bene nati »²⁶, syntagme qui peut renvoyer à une catégorie humaine, l'intellectuel, et/ou sociale, l'aristocrate. J'y reviendrai plus loin. L'incipit fameux de la version latine de Barthélemy de Messine, qui suscite de longs excursus chez les commentateurs, est : « Quoniam et animae sequuntur corpora et ipsae secundum se ipsas non sunt impassibiles a motibus corporis »²⁷. Dans le prologue de la seconde partie de sa *Phisionomia*, Michel Scot rappelle l'un des axiomes de la physiognomonie, qui paraît s'appuyer sur le début de la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne : « ... dicimus quod anime sequuntur corpus et ipse anime non sunt impassibiles idest sunt passibiles a motibus corporis in quibus morantur certo spatio vite temporalis »²⁸. Il y a un problème patent dans la chronologie : Michel Scot ne peut pas avoir consulté la traduction de Barthélemy de Messine. Une version latine antérieure a-t-elle existé ? Pour l'instant, nous n'avons pas de témoignage ou d'information qui puissent le

Secret des Secrets, traduit en latin par Jean de Séville dans les années 1130, connue sous le titre de *Epistola Aristotelis ad Alexandrum*, ne comporte pas la section sur la physiognomonie. Cf. S. J. Williams, « *Secret of Secrets* ». *The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor 2003.

23 Traduction de D. Jacquart, « La physiognomonie à l'époque de Frédéric II », *Micrologus* 2 (1994), 20, note 3 : « Phisionomia est ingeniosa scientia nature per quam cognoscuntur virtus et vitium cuiuslibet animalis ». Sur la finalité de la physiognomonie selon Michel Scot, voir aussi Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », 20–27 ; Ead., « Fisiognomica : nature allo specchio », 62.

24 Agrimi, « La fisiognomica e l'insegnamento universitario », 103.

25 Jacquart, « La physiognomonie à l'époque de Frédéric II », 24.

26 Ps.-Aristoteles, *Physiognomonica*, I, 15, dans *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, éd. Förster, vol. I, 29 : « Bene nati signa ». Sur le « bene natus », voir plus loin, 155–156.

27 *Ibid.*, I, 1, 5.

28 Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », 23. Ces correspondances avaient déjà été remarquées par R. Förster, *Dissertatio de translatione latina Physiognomonicorum quae feruntur Aristotelis*, Kiel 1884, 22–23. Cf. aussi Agrimi, « La fisiognomica e l'insegnamento universitario », 108.

confirmer, et Michel Scot n'est pas non plus connu pour sa connaissance de la langue grecque.

L'éclosion de la physiognomonie en Occident paraît liée à la cour de Sicile, dans un cadre « laïque » donc, car il s'agit d'une discipline très utile aux hommes politiques qui doivent s'entourer de collaborateurs, savoir reconnaître les ennemis, bien choisir leurs conjoints afin de s'assurer d'une bonne descendance. La physiognomonie naît et se développe, du moins dans un premier temps, hors l'institution universitaire. À la différence d'autres sciences importées des arabes, telles que l'optique ou l'alchimie, elle n'était pas incluse dans le *De divisione philosophiae* de Dominique Gundissalvi, qui a eu une grande influence sur les classifications des sciences du XIII^e siècle. Elle n'est pas mentionnée dans les guides des étudiants et dans les divisions de la philosophie ressortissants de la Faculté des Arts, éditées par Claude Lafleur. Avec et grâce à la traduction de Barthélemy de Messine, la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne est insérée dans les manuscrits contenant les œuvres d'Aristote ; de ce fait, elle a fait l'objet de quelques commentaires universitaires et d'une progressive institutionnalisation, dont les étapes ont été étudiées dans le détail par Jole Agrimi. Une possible référence à la physiognomonie pourrait se trouver dans la liste des 219 erreurs condamnés par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, en 1277. La bien connue proposition 207 dénonce le déterminisme astral et paraît faire l'écho du début de la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne, puisque l'on affirme que l'âme suit le corps :

À l'heure de la génération d'un homme, en vertu de l'ordre des causes supérieures et inférieures, une disposition inclinant l'homme vers telles actions et tels événements est introduite dans son corps et, par conséquent, dans son âme qui suit le corps. – C'est une erreur, sauf si on l'entend relativement aux événements naturels, et par voie de disposition²⁹.

La physiognomonie est mentionnée dans les statuts de l'université de Bologne de 1405³⁰. Jean de Jandun la situe entre la philosophie naturelle et l'éthique, dans le prologue qu'il met en tête à ses *Questions* sur la *Physique* d'Aristote³¹ ; Buridan a également commenté la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne. Quoi qu'il en

29 *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché, Paris 1999, 142 : « Quod, in hora generationis hominis, in corpore suo et per consequens in anima, que sequitur corpus, ex ordine causarum superiorum et inferiorum, inest homini dispositio inclinans ad tales actiones et eventus. – Error, nisi intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis ». Une relation entre la proposition 207 et la physiognomonie avait déjà été suggérée par Agrimi, « La fisiognomica e l'insegnamento universitario », 102, n. 5. J'aurais tendance à être plus affirmative que Jole Agrimi.

30 Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », 11.

31 *Ibid.*, 9 : « Et est illa scientia multum conveniens ad moralem scientiam et ad vitam practicam, quia cognoscere mores hominum naturales, quod docetur ibidem, multum confert ad

soit, la physiognomonie ne quitta jamais véritablement les cours et son public laïque ; elle bénéficia d'une double vie en quelque sorte : à la cour c'est son application pratique et divinatoire qui l'importe, à l'université c'est une science théorique qui occupe une place dans la philosophie d'Aristote, en faisant la liaison entre plusieurs de ses parties. Cependant, il serait faux d'en conclure pour autant qu'il y a eu une physiognomonie de cour et une physiognomonie savante.

Le commentaire de Guillaume d'Aragon

L'un des premiers commentaires sur la *Physiognomonie* pseudo-aristotélécienne est celui de Guillaume d'Aragon (ou d'Espagne), conservé dans 18 manuscrits, et édité pour la première fois en 2006 par Paula Val Naval³². La forme de commentaire employée, du type *sententia cum quaestionibus*, est surtout utilisée à la Faculté des Arts, à partir des années 1240, selon Olga Weijers³³. Le commentaire comporte une *divisio textus* et des *lectiones* : il a sans aucun doute été rédigé pour l'enseignement. Il est attribué à Guillelmus Hispanus en trois manuscrits ; mais il y a aussi une attribution fantaisiste à Petrus Hispanus³⁴. Guillelmus Hispanus a été identifié avec Guillaume d'Aragon, l'auteur avéré du *De nobilitate animi*, qui a fait l'objet très récemment d'une nouvelle édition accompagnée d'une traduction anglaise³⁵. Les lieux parallèles entre la *Summa supra Phisonomiam* et le *De nobilitate animi* mis en avant par Paula Val Naval semblent indiquer qu'il s'agit bien du même auteur³⁶.

ordinatam conversationem cum hominibus et ad debitum regimen ipsorum hominum sicut sciunt experti in illis ».

32 P. Val Naval, *Estudio, edición crítica, traducción y comentario de la « Summa supra Phisonomiam » de Guillermo de Aragón (c. 1300)*, Tesis doctoral, Universidad de Saragoza, 2006. Cette thèse m'a été signalée par Joseph Ziegler que je tiens à remercier ici.

33 O. Weijers, « La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des Arts : quelques observations », dans G. Fioravanti, C. Leonardi et S. Perfetti (éds.), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII–XV)*, Turnhout 2002, 20 : « Dans ces commentaires, l'explication du texte, la *sententia*, est systématiquement combinée avec des *questiones*, des questions développées selon le schéma de base de la question disputée : formulation de la question, arguments pour l'une des deux réponses possibles, argument pour la position opposée, solution et réfutation des arguments contraires ».

34 Sur cette attribution à Pierre d'Espagne, cf. J. F. Meirinhos, « A atribuição a Petrus Yspanus das *Sententie super libro de physonomia* de Guillelmus Hispanus, no manuscrito Vaticano, Urb. lat. 1392 », *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7–8 (1995), 329–359.

35 Guillelmus de Aragonia, *De nobilitate animi*, éd. et trad. W. D. Paden et M. Trovato, Cambridge (MA) 2013.

36 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 36–37.

Guillaume d'Aragon est également l'auteur d'un *Liber de pronosticatione sompniorum*³⁷, d'un commentaire inédit sur le *Centiloquium* pseudo-ptoléméen, et enfin d'un commentaire sur la *Consolation de Philosophie* de Boèce³⁸. Très peu est connu de sa vie ; sans doute *magister medicine* à l'université de Montpellier (parfois on lit à Paris dans la littérature secondaire³⁹). Il faut avouer que nous ne savons pas où le commentaire sur la *Physiognomonie* a été rédigé, bien que sa structure révèle sans ambages une visée pédagogique. Bornons-nous à quelques dates qui paraissent certaines, en mettant de côté les conjectures et les reconstructions hasardeuses. La rédaction du commentaire sur la *Physiognomonie* doit être située après 1260, car Guillaume d'Aragon cite plusieurs traductions de Guillaume de Moerbeke (*De generatione animalium*, *Rhetorica*) et avant 1309, année mentionnée par le copiste dans le colophon du manuscrit conservé à la bibliothèque ambrosienne de Milan. De plus, le commentaire de Guillaume d'Aragon paraît être employé dans la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano, rédigée à Paris en 1295 ; mais l'emprunt en question, un seul, n'est pas très probant⁴⁰. Le plus ancien manuscrit de la *Summa supra Phisionomiam* est le Paris, BnF, lat. 16089, un gros recueil composite des XIII^e–XIV^e siècles, provenant du fonds de la Sorbonne, sur lequel plusieurs historiens se sont penchés⁴¹. Il contient, entre autres, la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano, dédiée à un laïc, Bardellone Bonacolsi, capitaine général de la

37 R. A. Pack, « *De pronosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 33 (1966), 237–293. Ce traité est rapidement analysé par A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, 294–295, qui le situe vers 1330, après le *Convivio* de Dante donc. En fait, les œuvres de Guillaume d'Aragon doivent être situées en amont plutôt qu'en aval de Dante.

38 C. Olmedilla Herrero, *Edición crítica de los comentarios de Guillermo de Aragón al « De consolatione Philosophiae » de Boecio*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1997. Je tiens à remercier chaleureusement Carmen Olmedilla Herrero de m'avoir envoyé son édition, dont la parution est prévue dans le « Corpus Christianorum », Brepols. Cf. aussi Ead., « Un *accessus* medieval : el comentario de Guillermo de Aragón al *De consolatione Philosophiae* de Boecio », dans M. Pérez González (éd.), *Actas del II Congreso nacional de latín medieval (León, 11–14 Noviembre de 1997)*, vol. 2, León 1999, 709–720.

39 Cf. P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971, 163 : « n°146, Guillaume d'Aragon », et 167 : « n°157, Guillaume d'Espagne ». Cf. O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris : textes et maîtres (ca 1200–1500)*, Vol. 3 : *Répertoire des noms commençant par G*, Turnhout 1998, 101–103 (101) : « Guillelmus de Aragonia (prem. moitié du XIV^e s.), médecin et astrologue, actif à Montpellier ou en Aragon ».

40 En revanche, Jole Agrimi et Danielle Jacquart écrivent que c'est Guillaume d'Aragon qui cite l'ouvrage de Pietro d'Abano.

41 Cf. D. Jacquart, « Autour de la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano », dans Ead., *Recherches médiévales sur la nature humaine. Essais sur la réflexion médicale (XI^e–XV^e s.)*, Florence 2014, 355–371. Sur ce manuscrit, voir également E. Randi, « 'Philosophie de pourceaux' e re tau-maturghi. Nota su un manoscritto parigino », *Quaderni medievali* 22 (1986), 129–137.

ville de Mantoue, le commentaire de Gilles d'Orléans à l'*Ethique à Nicomaque*, le *Sophisma de sensu agente* de Jean de Jandun, les *Questions* de Jean Vath sur le *De generatione animalium*⁴². Surtout, il faut signaler le *De nobilitate animi* de Guillaume d'Aragon, que les derniers éditeurs situent dans les années 1280–1290⁴³ – il s'agit du plus ancien témoin manuscrit conservé, qui a servi de base à l'édition. Enfin, dans sa préface à la traduction française de la *Consolation de Philosophie* de Boèce, intitulée *Li Livres de Confort de Philosophie* et dédiée à Philippe IV Le Bel, Jean de Meun (mort en 1305 ?) utilise – en fait il traduit mot à mot du latin – le prologue de Guillaume d'Aragon au commentaire sur la *Consolation de Philosophie*⁴⁴. Toutes ces attributions mériteraient d'être examinées à nouveaux frais ; en tout cas, on peut raisonnablement situer l'activité de Guillaume d'Aragon dans le quatrième quart du XIII^e siècle.

La longue préface par laquelle s'ouvre le commentaire sur la *Physiognomonie*⁴⁵ a pour but de montrer l'utilité de la physiognomonie qui permet de repérer, à l'intérieur d'une société, les hommes qui sont naturellement disposés à réaliser des actions nobles ou, au contraire, des actions viles. Le ton est donné : la physiognomonie a une fonction éthico-politique. Le commentaire débute par une définition de la noblesse tirée de la *Rhétorique* d'Aristote dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, selon laquelle la noblesse d'un peuple ou d'une ville se mesure d'après l'ancienneté de ses chefs politiques⁴⁶. Une citation de la *Poli-*

42 L. Cova, « Le Questioni di Giovanni Vath sul *De generatione animalium* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 59 (1992), 175–287.

43 Guillelmus de Aragonia, *De nobilitate animi*, XIII. Cf. *ibid.* : « In *De pronosticacione sompniorum* he says he once spoke with 'a certain king' under circumstances that suggest that the king may have been Pedro III, who ruled Aragon from 1276 to 1285. No doubt he also served Alfonso III (1285–1291) and Jaime II (1291–1327). He may have been the beneficiary of an act by Alfonso, who in 1288 returned certain possessions that had been confiscated in a time of civil war to 'Master Guillelmus, our physician' ».

44 R. Crespo, « Il prologo alla traduzione della *Consolatio Philosophiae* di Jean de Meun e il commento di Guglielmo d'Aragona », dans W. den Boer, P. G. Van der Nat, C. M. J. Sicking et J. C. M. van Winden (éds.), *Romanitas et christianitas. Studia Iano Henrico Waszink, A. D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII, XIII lustra complenti oblata*, Amsterdam-Londres 1973, 55–70. Lodi Nauta situe la rédaction du commentaire de Guillaume d'Aragon à la fin du XIII^e siècle : cf. L. Nauta, « The *Consolatio* : the Latin commentary tradition, 800–1700 », dans J. Marenbon (éd.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, 251–275.

45 L'édition de Val Naval comporte *praefatio*, alors que Jole Agrimi parle de *lectio prima*.

46 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 119 : « Sicut dicit Philosophus primo sue rethorice nobilitas est genti et civitati sui iuris antiquos esse presides, in quo Philosophus optime innuit nobilitatis originem et formam qualitatibus ipsius ». Cf. Aristoteles, *Rhetorica* I, 5 (translatio Guillelmus de Moerbeke), ed. B. Schneider, Leiden 1978 (AL XXXI/1–2), 175 : « Nobilitas quidem igitur est genti et civitati sui iuris antiquos esse, et presides primos in-

tique d'Aristote sert ensuite à prouver que les hommes doivent vivre en société : l'homme est le meilleur et le plus parfait des animaux, mais il est le pire des animaux quand il est éloigné de la loi et de la justice⁴⁷. Les philosophes utilisent la physiognomonie pour évaluer les hommes, puisque la bonne disposition d'un organe est le signe d'une bonne vertu organique, et les vertus organiques parfaitement disposées permettent une utilisation parfaite de l'intellect, de sorte que la vertu intellectuelle ne soit pas entravée dans ses opérations les plus nobles. Vient ensuite une *quaestio* scolastique en bonne et due forme sur la noblesse – probablement la plus ancienne conservée⁴⁸ : est-il plus noble celui qui est noble à cause de la seule noblesse de ses parents, ou celui qui est rendu noble par la bonté de ses actions ? Bref, c'est la question toujours débattue entre le noble de souche et le noble par ses mérites : « Primum est utrum nobilior sit qui sola nobilitate parentum est nobilis, aut qui bonitate operationum propriarum fit nobilis »⁴⁹. Plusieurs arguments à faveur et contre les deux thèses sont présentés selon le modèle de la question disputée⁵⁰ ; la conclusion est qu'il est plus noble celui qui est noble à cause de la bonté de ses propres opérations. Le *De nobilitate animi* de

signes, et multos insignes prodiisse ex ipsis in hiis que zelantur ; singularis autem nobilitas que a viris aut mulieribus, et legitimitas ab ambobus, et, sicut in civitate, primos notos aut in virtute aut divitiis aut in alio eorum que honorantur, et multos insignes ex genere et viros et mulieres et iuvenes et senes ». La *translatio anonyma*, une traduction à partir du grec antérieure à celle de Guillaume de Moerbeke, est différente : cf. *ibid.*, 21. La datation de la traduction de Guillaume de Moerbeke n'est pas connue avec précision ; elle aurait été réalisée peu avant 1269.

47 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 121–123 : « Animadvertentes igitur philosophi quod homo animal est civile et quod in bono proprie operationis ita diversificatur et deficit, viderunt esse necessariam scientiam per quam possent de facili iudicare de quolibet, utrum sic esset naturaliter dispositus quod suas haberet operationes nobiles sive viles. Que 'phisonomia' dicitur, sic dicta a 'phisis' quod est 'natura' et 'noma' quod est 'nomen' quasi 'nominans naturam' vel naturales dispositiones, quibus possit argui quis qualem habeat naturali inclinatione in bonitate proprie operationis vel malitia qualitatem. Multum enim necessarium et utile est homini quod aliquam artem habeat per quam vilium et pravorum sciat vitare consortium et sciat societates eligere studiosas. Sicut enim dicit Philosophus primo *Politicorum*, sicut perfectum optimum animalium est homo, sic separatum a lege et iustitia pessimum omnium ».

48 Cette *quaestio* a échappée aux historiens de la philosophie médiévale qui se sont occupés de la noblesse, bien que Jole Agrimi l'avait signalée dans son article « La fisiognomica e l'insegnamento universitario : la ricezione del testo pseudoaristotelico nella Facoltà delle Arti ». Il faut également citer la dispute sur la noblesse, qui aurait eu lieu à la cour de Frédéric II, cf. F. Delle Donne, « Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia », *Medioevo Romanzo* 23/1 (1999), 3–20.

49 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 127.

50 Voir, par exemple, *ibid.*, 135 : « In oppositum arguitur [...]. Ad questionem dicendum videtur quod [...]. Ad primum igitur in oppositum dicendum quod, per interemptionem minoris et ad probationem, dico, [...] ».

Guillaume d'Aragon soutient le même point de vue ; ce qui n'est pas absolument original en soi. Par exemple, dans la *Consolation de Philosophie*, Boèce avait déjà défendu la noblesse fondée sur le mérite personnel⁵¹. Comme Jole Agrimi l'avait jadis indiqué, pour développer la thèse de la *nova nobilitas*, les deux ouvrages de Guillaume d'Aragon prennent comme point de départ le *De bello Jugurtino* de Salluste⁵². Jusqu'à preuve du contraire, ce sont les deux seuls textes médiévaux qui s'appuient sur la définition de Salluste⁵³. Suit alors une deuxième *quaestio* sur la noblesse : « Secundum quod queritur est [...] utrum speculativus nobilior sit activo ». En effet, après avoir démontré que c'est l'opération noble qui rend l'homme noble, Guillaume d'Aragon explique que, puisque dans l'homme il existe deux opérations nobles, c'est-à-dire l'active et la contemplative, il faut se demander si l'homme spéculatif est plus noble que l'homme actif. L'homme spéculatif est plus noble car à travers son opération il « s'assimile » (*assimilatur*) aux substances les plus nobles, comme le dit Aristote dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*. La conclusion est qu'il faut donc préférer la félicité spéculative (*felicitas speculativa*) à l'active et que le spéculatif est plus noble⁵⁴. En prenant appui sur plusieurs autorités, dont Ghazali, Cicéron et Aristote, Guillaume d'Aragon affirme que la spéculation est le but de l'action ; nous nous conduisons d'une manière vertueuse pour que, au final, la connaissance de la vérité nous rende heureux⁵⁵. Il n'y a pas de référence à la félicité ultra-terrestre ; Dieu n'est pas nommé et on ne sait pas très bien quelles sont les substances les plus nobles auxquelles l'homme spéculatif est censé s'assimiler⁵⁶. Dans le livre X de l'*Ethique* – poursuit

51 Boèce, *Consolatio Philosophiae* III, m6.

52 Agrimi, « La fisiognomica e l'insegnamento universitario », 126, note 114.

53 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 131 : « Quod recte intellexit Salustius in Jugurtino, qui, cum presentaret ei quidam ad confirmandum in senatorem, obiectum fuit illi quod non erat nobilis genere, erat tamen optimus in se, et tunc ait Salustius : 'Nova nobilitas michi est in quo melius est eam peperisse, quam ab aliis habitam corrupisse'. In quo expresse intelligit Salustius quod iste fit corruptor nobilitatis, qui parentes habuit nobiles et de se non est nobilis, alius vero genitor et conservator. Istud etiam valde patet per se. Quantumcumque enim quis habuit album patrem, si ipse fuerit niger in se, quis erit ausus dicere quod sit albus ? Certe nullus sane mentis. Concedo igitur rationes probantes hanc partem ».

54 *Ibid.*, 135 : « [...] ille nobilior videtur qui per operationem suam nobilioribus substantiis assimilatur ; sed talis est speculativus, sicut dicit Philosophus decimo ethicorum. Unde ex hoc profert felicitatem speculativam active, erit ergo speculativus nobilior ».

55 *Ibid.* : « Ex hoc igitur quod dictum est, quod speculatio addit supra actionem moralem, accipitur una ratio, quod speculativus sit nobilior ; alia, quia speculatio finis est actionis. Virtuose enim vivimus ut nos ultimo felicitet cognitio veritatis ».

56 *Assimilatio* n'est pas un terme d'Aristote ; il est employé dans la traduction latine du commentaire de Michel d'Efèse sur l'*Ethique à Nicomaque*. Cf. à ce propos, L. Bianchi, « Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo' : nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia », dans M. Bettetini

Guillaume – Aristote affirme que la vie spéculative se suffit à elle-même et qu'elle est plus noble et meilleure que la vie active, car elle n'a pas besoin des biens extérieurs ; selon la vie spéculative l'homme est plus divin, selon la vie active il est plus humain⁵⁷. La « félicité intellectuelle » est un thème débattu au XIII^e siècle, notamment à la suite de l'*Ethique à Nicomaque* qui fait l'objet de cours à la Faculté des Arts. Je ne citerai ici que Boèce de Dacie, auteur du *De summo bono*, qui exalte la vie spéculative, Siger de Brabant, Gilles d'Orléans, Thomas d'Aquin, Albert le Grand. Sur la base de ces courts passages, il est difficile d'évaluer la véritable place de Guillaume d'Aragon dans la discussion sur la « félicité intellectuelle », un sujet porteur de l'historiographie philosophique depuis une trentaine d'années⁵⁸. Il me semble que Guillaume d'Aragon est un aristotélicien « pur » et qu'il ne pense pas que la vie spéculative culmine en Dieu – en tout cas il ne le dit pas de manière explicite ; la « félicité » qu'il vise se réalise non pas après la mort mais dans l'horizon de la vie humaine, dans la société civile, même si le spéculatif est un peu à l'écart des autres hommes, puisqu'il se suffit à lui-même. Chez Guillaume d'Aragon, les questions de la noblesse, du philosophe et de la félicité sont manifestement liées.

Après la préface, Guillaume d'Aragon en vient au commentaire du début du texte : « Quoniam et anime sequuntur corpora et ipse secundum se ipsas non sunt impassibiles a motibus corporis ». Tel que les autres commentateurs de la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne, il se heurte à une difficulté majeure : le problème n'est pas tant que l'âme affecte le corps mais que le corps affecte l'âme qui est la forme du corps. Que le corps puisse affecter l'âme, cela est évident dans les cas de l'ivresse et des maladies, qui altèrent le *spiritus* ; ce qui, par conséquent, empêche l'âme de mouvoir convenablement le corps, puisque c'est bien à travers le *spiritus* que l'âme est le moteur du corps. Dans le cas de l'état amoureux, c'est à l'inverse le corps qui est affecté par l'âme, laquelle « movetur per speciem apprehensam »⁵⁹. Pour illustrer la relation entre l'âme et le corps, Guil-

et F. D. Paparella (éds.), *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2005, 13–34 (sur l'*assimilatio*, en particulier, 31).

57 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 135–137 : « ... secundum quod Philosophus accipit decimo ethicorum, quare Philosophus indicat magis per se sufficientem vitam speculativam quam activam et meliorem et nobiliorem. Non enim ita indiget bonis exterioribus, nec est ad aliud ordinata. Et secundum hanc magis divini, secundum aliam vero magis humani ».

58 Il serait impossible de mentionner ici toutes les contributions sur la félicité intellectuelle ; je me contenterai de citer le volume collectif *Le felicità nel Medioevo* (cf. note 56), et le récent article de L. Bianchi, « L'averroismo di Dante : qualche osservazione critica », *Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca e Boccaccio* 2 (2015), 71–109 (surtout 93–109).

59 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 143–145.

laume d'Aragon fait appel à plusieurs auteurs (surtout Aristote) et expose toute sorte d'arguments qu'il détaille avec soin. Entre autres, celui de l'analogie avec l'artisan : l'âme suit le corps de la même façon que l'artisan « est dit » suivre son instrument. La cause (l'artisan) opère non seulement selon sa *potentia* mais aussi selon la faculté de son instrument⁶⁰. C'est dans cette perspective que l'on peut affirmer que l'âme suit le corps.

La primauté de l'âme est également prônée par Averroès lorsqu'il affirme que les membres du cerf ne diffèrent pas des membres du lion, si ce n'est à travers l'âme et ses puissances⁶¹ ; cet argument est évoqué à deux reprises par Guillaume d'Aragon⁶². La citation provient du *Grand Commentaire* sur le *De anima*⁶³, où Averroès veut démontrer l'absurdité de la thèse pythagoricienne de la transmigration des âmes, qu'Aristote a critiqué dans le *De anima* (livre I, 407b20–24). Guillaume d'Aragon ne fait pas allusion au contexte polémique ; la citation lui sert à prouver la relation étroite entre l'âme et le corps et la dépendance de ce dernier des vertus de l'âme qui est sa forme, son entéléchie. Ce même passage du *Grand Commentaire* est en revanche cité sans la mention d'Averroès (ou du *Commentator*) par Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva*⁶⁴, qui s'en sert lui-aussi pour critiquer les « fables pythagoriciennes », d'après lesquelles n'importe quelle âme pourrait rentrer dans n'importe quel corps. Cet extrait du

⁶⁰ *Ibid.*, 153–155 ; cf. aussi 161–163.

⁶¹ *Ibid.*, 323 : « In oppositum arguitur ex dicto Averrois, qui dicit quod membra cervi a membris leonis non differunt nisi quia anima differt ab anima, in quo expresse innuit quod ex eo quod anime sunt differentes, inter se et per potentias suas, corpora cervi et leonis sint diversificata, inter se et per membra sua. Dispositiones igitur tales in corpore erunt propter tales virtutes anime, et non e contrario ».

⁶² *Ibid.*, 313 : « Concludit ex dictis duas conclusiones, et est prima quod virtutibus anime similes corporis forme fiunt, et vult idem dicere quod Commentator, qui dixit quod membra cervi a membris leonis non differunt nisi quia anima ab anima differt virtutibus et potentiis ».

⁶³ Averroes Cordubensis, *Commentum magnum in Aristotelis De anima libros* 53, éd. F. S. Crawford, Cambridge (MA) 1953, 74–75 : « Videmus enim quod quidlibet habet formam propriam et corpus proprium, idest animam propriam et corpus animalis proprium. Et hoc quod dicit est manifestum in speciebus valde. Membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem anime cervi ab anima leonis. Et si esset possibile ut anima leonis existeret in corpore cervi, tunc Natura ociose ageret. Et hoc etiam manifestum est in individuis eiusdem speciei ; et ideo diversi sunt mores. Et ex hoc destruximus opinionem Pitagoricam ».

⁶⁴ Sigerus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, 2, éd. B. Bazan, Louvain 1972, 75 : « Et ideo male determinaverunt de anima nihil dicentes de susceptibili corpore, ac si quaelibet anima quodlibet corpus posset ingredi secundum pythagoricas fabulas. Nunc autem non est ita, immo secundum differentiam animarum, oportet esse et corporum susceptibilium differentiam, ita ut non differant membra leonis a membris cervi, nisi quia differt anima ab anima. Et hoc rationabiliter, quia forma non est nisi in propria materia ; anima autem est corporis forma, ut visum est ».

Grand Commentaire est également inséré, dépourvu de son contexte, parmi les sentences du *Commentator* dans les *Auctoritates Aristotelis*⁶⁵. Il faut noter que ni Albert le Grand ni Thomas d'Aquin ne citent ce passage du *Grand Commentaire* dans leurs commentaires respectifs sur le *De anima* I, 407b20–24. Mais dans la *Quaestio de spiritualibus naturis* – rédigée tout comme la *Sentencia libri de anima* à l'époque de la régence romaine (1265–1268)⁶⁶ – Thomas d'Aquin cite le passage pour prouver la relation stricte entre la forme et la figure qui contient la forme, sans évoquer la critique des pythagoriciens⁶⁷. La relation d'interdépendance entre le corps et l'âme est le présupposé même de la science physiognomonique ; ce qui s'accorde avec la théorie aristotélicienne selon laquelle l'âme est la forme d'un corps spécifique – « connaturaliter corpus et anima sunt cause »⁶⁸. La théorie platonicienne qui postule la préexistence des âmes et conçoit le corps comme la prison de l'âme ou encore la théorie pythagoricienne de la transmigration de l'âme sont difficilement compatibles avec la physiognomonie. De surcroît, Guillaume d'Aragon affirme que Démocrite et Pythagore ne suivent pas le principe du *De caelo et mundo*, selon lequel Dieu et la nature ne font rien en vain, puisqu'ils ont postulé beaucoup de choses inutiles, notamment la présence des âmes rationnelles dans les minéraux, les plantes et les animaux bruts⁶⁹. Au final, après avoir débattu plusieurs questions, en présentant les arguments pour et contre, Guillaume d'Aragon établit que l'âme a la suprématie sur le corps : la

⁶⁵ *Auctoritates Aristotelis* (*De anima* I – *Commentator*), dans *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, éd. J. Hamesse, Louvain 1974, 176 : « <29> Membra leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae leonis ab anima cervi ».

⁶⁶ Cf. la chronologie des œuvres de Thomas dans P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Rome 2012.

⁶⁷ Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 4, arg. 9, éd. J. Cos, o.p., Rome-Paris 2000, 50.

⁶⁸ Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 149 : « Cum nichil aliud sit phisonomizare quam per dispositiones et figuras totius corporis et membrorum mores naturales et passiones in anima investigare, quarum connaturaliter corpus et anima sunt cause, sicut dictum est ; et dicitur etiam primo phisicorum hoc idem. Forma enim et materia causa omnium sunt ».

⁶⁹ *Ibid.*, 157–159 : « Sequitur enim ex quodam principio quo frequenter utitur Philosophus manifestum, scilicet quod in natura nichil sit frustra. Cum enim sit natura ars divina, sicut patet XI de animalibus, per Philosophum manifestum est quod cum deus nichil frustra faciat, quod etiam natura nichil facit frustra et hoc expresse dicit primo celi et mundi, quod deus et natura nichil faciunt frustra. Essent autem multa frustra si ita esset ut Democritus et Pythagoras posuerunt. Frustrarentur enim anime rationales in mineralibus et plantis et brutis secundum nobiliores operationes suas, ex quo insipientia et impotentia argueretur divina, quod est valde irrationabile et absurdum ».

configuration du corps et de ses membres sont de telle manière à cause de telles puissances de l'âme, et pas autrement : « dispositiones corporis et membrorum sunt tales vel tales propter potentias anime tales vel tales et non e contrario »⁷⁰. Les dispositions naturelles des corps sont données par la vertu informative au moment de la génération, laquelle, selon Aristote, est proportionnée aux mouvements des astres ; ce qui garantit en quelque sorte que ces dispositions ne soient pas accidentelles ou non-naturelles⁷¹. Les astres et la causalité astrale certifient la validité de la science physiognomonique. J'y reviendrai plus loin.

De toute évidence, les questions philosophiques suggérées par la *Physiognomonie* pseudo-aristotélécienne font l'objet de longs développements, tandis que les données physiognomoniques à proprement parler reçoivent moins d'attention. Guillaume d'Aragon explique qu'Aristote a d'abord « physionomisé » de manière historique, c'est-à-dire descriptive, et qu'il a ensuite expliqué les causes⁷². Il s'agit de la même stratégie interprétative mise en œuvre par les commentateurs des traités biologiques d'Aristote (auxquels Guillaume fait de nombreux renvois) : l'*Histoire des animaux* décrit les animaux, alors que la *Génération des animaux* expose les causes⁷³. La galerie de caractères humains est ainsi analysée de manière hâtive. Par exemple, les *bene nati*⁷⁴ sont ceux qui sont *bene complexionati*⁷⁵, que l'on peut rapprocher de ce qu'Albert le Grand a écrit dans

70 *Ibid.*, 323 : « Consequenter queritur utrum membrorum dispositiones sint tales vel tales, scilicet talis complexionis vel figurationis vel compositionis, propter tales vel tales virtutes anime vel potentias, aut e contrario tales vel tales sint in anima potentie vel virtutes propter talem vel talem complexionem vel compositionem in membris ». Sur ces questions, voir Ziegler « Philosophers and Physicians on Latin Physiognomy », 297–298.

71 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 325 : « Ad questionem istam breviter dicendum quod dispositiones corporis et membrorum sunt tales vel tales propter potentias anime tales vel tales et non e contrario, sicut optime concludunt rationes ad partem istam. Intelligo tamen de dispositionibus 'naturalibus' corporis et membrorum, quas a virtute informativa in sui generatione acquirit, que movet ad proportionem celi, sicut dicit Philosophus XVI de animalibus, et quo de huiusmodi dispositionibus querit non de innaturalibus vel de hiis que a causis per accidens possunt introduci ».

72 *Ibid.*, 309 : « Postquam docuit Philosophus phisonomizare historice non tangendo causas, in parte ista docet phisonomizare considerando causas vel ea ex quibus cause sufficienter habentur ».

73 Pour une vue d'ensemble, voir l'article très général de S. Perfetti, « I libri *De animalibus* di Aristotele e i saperi sugli animali nel XIII secolo », dans C. Crisciani, R. Lambertini et R. Martorelli Vico (éds.), « *Parva naturalia* ». *Saperi medievali, natura e vita*, Atti dell'XI Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Macerata, 7–9 dicembre 2001), Pise-Rome 2004, 143–170.

74 Ps.-Aristoteles, *Physiognomonica*, I, 15, 29–31 : « Bene nati signa ».

75 Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 281–283.

son commentaire sur les *Topiques*, à savoir que les *bene nati* ont des esprits (*spiritus*) subtils, des opérations animales aisées, jointes à une bonne raison⁷⁶. En tout cas, Guillaume d'Aragon n'associe pas le *bene natus* avec le philosophe ou avec l'homme noble, qu'il s'agisse du noble par lignage ou par ses propres opérations. C'est dans un autre passage qu'il revient sur le « philosophe » et la description physique qu'en donne le *Liber Almansoris*. Les signes physiques du philosophe type, dont Razi parle, sont valables aussi pour un philosophe particulier, et ils permettent donc de reconnaître une attitude, c'est-à-dire à une disposition naturelle à devenir homme de science. Les propos de Razi sont confirmés par Ptolémée dans la première proposition de son *Centiloquium* :

Preterea Rasis in phisonomia sua dat signa philosophi ; quare, secundum ipsum, si philosophi dantur signa phisonomie, etiam et particularis philosophi possunt dari. Preterea hoc idem potest argui ratione, accipiendo hoc manifestum : quod nullus efficitur artifex vel sciens in aliqua facultate, qui ad hoc non est dispositus aptitudine naturali. Sed dispositus habet signa phisonomizata, ergo per signa phisonomizata contingit cognoscere artifices vel scientes. Maior huius rationis, licet sit plana, confirmari potest per Ptholomeum in prima propositione *Centilogii* et per commentatorem Haly. Dicit enim Ptholomeus quod scientia astrorum *ex te et ex illis est*, hoc est, ex aptitudine naturali ad hoc in te et ex motibus et naturis astrorum, et eadem ratione de aliis scientiis est verum. Minor plana est de se⁷⁷.

Le mariage entre la physiognomonie et l'astrologie est consommé. La citation provient de la traduction arabo-latine de Platon de Tivoli du *Centiloquium* pseudo-ptoléméen, la plus répandue au Moyen Âge : « Verbum primum. Scientia astrorum ex te et illis est. Astrologus non debet dicere rem specialiter sed universaliter... » ; Haly est l'auteur fictif d'un commentaire à lemmes, lui-aussi

⁷⁶ Albert le Grand, *Super libros octo Topicorum* 8, éd. A. Borgnet, t. II, Paris 1890, 521 : « Quia qui nati sunt bene, hoc est, quibus bene innatum est, hoc possunt bene facere : quia ingenium dicitur intus genitus, et hic est qui subtiles habet spiritus et expeditas animales operationes, et bonam rationem collativam ». Sur le *bene natus*, voir A. A. Robiglio, « The Thinker as a Noble Man (*bene natus*) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility », *Vivarium* 44, 2-3 (2006), 205-247 ; pour une discussion sur ce passage d'Albert le Grand, cf. 230. Sur les *Topiques* en particulier, voir *ibid.*, 226-227, 229. Cf. aussi le *De sompniis* de Boèce de Dacie : « Et quia virtus naturaliter inclinatur in suum bonum et suum delectabile, ex hoc contingit, quod quidam homines contemplativi bene nati ad scientias ex parte corporis sui et animae nec impediti ab eis propter curas exteriores incipiunt profunde perscrutari de eo quod cogitant admirantes ob defectum causae, sicut quidam nuper vehementer admirantes, quomodo homini per somnium potest fieri praecognitio eventuum futurorum, de quibus numquam cogitavit, rogabant instant, ut eis scriberem, quid per somnium sciri possit et quomodo », cité d'après Robiglio, 235-236. Cf. aussi A. A. Robiglio, « Dante *bene nato* : Guido Cavalcanti e Margherita Porete in *Par. V*, 115 », *L'Alighieri. Rassegna dantesca* 26 (2005), 45-62.

⁷⁷ Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 243-245.

amplement diffusé, sur le *Centiloquium*, qu'il faudrait identifier avec Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf ibn al-Dāya⁷⁸. Voici la transcription du commentaire d'Haly sur le premier *verbum* :

Quod dixit Ptholomeus *ex te et illis* significat quod qui res futuras scire desiderat duabus viis oportet intendere. Una ut aspiat motus stellarum et opera que fiunt in rebus secundum motum earum, et libros quos antiqui scripserunt de significatione motuum ipsarum, et adiungat hiis quecumque probavit in suo tempore ; ideo dixit *ex illis*. Alia via est quando a sibi per divinam inspirationem consideraverit istam scientiam multa vera poterit dare iudicia. Multi enim sunt qui dant vera iudicia quorum nec significationes nec rationes invenimus in opere si vero in opere, sed quomodo dicant ex eorum cordibus manant, et ex his multos vidimus et haec via, cum pura fuerit, a philosophis divina dicitur. Ideo dixit Ptholomeus quod eorum qui sunt sub circulo lune, quidam habent huius artis scientiam per doctrinam, alii vero per inspirationem divinam⁷⁹.

Guillaume d'Aragon a également commenté le *Centiloquium* ; trois manuscrits sont connus de ce texte inédit qui a pour *incipit* : « Sicut dixit Ptholomeus in proverbiiis *Almagesti*. Non fuit mortuus... »⁸⁰. Il débute par un prologue qui fait l'éloge de la science et de l'astrologie, en établissant que tous les événements d'ici bas sont régis par les mouvements nécessaires des corps célestes :

Sicut dixit Ptholomeus in proverbiiis *Almagesti* : non fuit mortuus qui sapientiam vivificavit, nec fuit pauper qui intellectui dominatus est. [...] ostendit maxime homines vivere est opus proprium videlicet opus intellective virtutis cui proprie et per se debetur, scientie vel sapientie inventio et recordatio. Hiis enim duobus vivificatur, sapientia scilicet inveniendi non inventa et exercitanda sopita. Hoc est quod Ptholomeus intendit quantum ad partem primam suis proverbii⁸¹. [...] Alio modo considerantur celestia secundum quod per suas virtutes habent movere et continere et esse principia motiva omnium motuum qui sunt hic. Sicut enim dicit philosophus primo *Metheorum*, iste motus continuus est illi ex necessitate ut enim omnis gubernetur⁸² [...].

⁷⁸ Sur les différentes versions du *Centiloquium* voir, en dernier lieu, J.-P. Boudet, « Nature et contre-nature dans l'astrologie médiévale. Le cas du *Centiloquium* du pseudo-Ptolémée », dans M. van der Lugt (éd.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Florence 2014, 383–410.

⁷⁹ Paris, BnF, lat. 7480, f. 1v–2r.

⁸⁰ Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 70–71. Il en existe également une traduction française inédite dans un manuscrit du XIV^e siècle, conservé à la Bibliothèque nationale de France, fr. 1349, f. 245 : « La Sentence sus centiloge de PTHOLOME, faite par maistre GUILLAUME D'ARRAGON », avec pour incipit : « Si come dit Ptholomé ou proverbe del Almage : Cil ne fu pas mort... ».

⁸¹ Paris, BnF, lat. 7480, f. 3v.

⁸² Paris, BnF, lat. 7480, f. 5r.

Quant à la première proposition du *Centiloquium*, elle fait l'objet d'un long développement, dont voici quelques courts extraits, en particulier celui où Razi est expressément cité, qui fait le pendant du commentaire sur la *Physiognomonie*⁸³ (par ailleurs, une étude serrée des deux textes serait fort souhaitable) :

Dicit ergo quod astrorum scientia est *ex te*. Et hoc tripliciter : aut quantum ad prudentem applicationem, aut quantum ad naturalem proprietatem et inclinationem, aut quantum ad divinam infusionem⁸⁴. [...] Et tales fuerunt illi qui per se principes scientiarum fuerunt. Talis fuit Ypocras in medicina, Aristoteles in naturalibus, Ptholomeus in astronomia. Talem creationem animarum videretur intelligere Rasys et alii astrologi, quando Mars, Venus et virtus pervidentur secundum exigenciam sciencie stellarum in signis, hec est naturalis et divina infusio et prima de qua loquitur hic Ptholomeus et Haly que fit mediantibus superioribus...⁸⁵.

Revenons maintenant au commentaire sur la *Physiognomonie*. Guillaume d'Aragon explicite ce qu'il faut entendre par aptitude naturelle à la science. Il distingue ainsi trois degrés chez les hommes : les premiers possèdent une aptitude naturelle qui les pousse à l'acte, de la sorte qu'ils passent facilement, par eux-mêmes, des choses sensibles aux choses universelles qui sont le début de l'art ou de la science. Ces hommes-là sont les inventeurs des sciences⁸⁶. Ensuite, viennent les hommes qui ont besoin d'un enseignant et qui, avec un peu d'aide et sans trop de travail, apprennent et s'accomplissent. Enfin, ceux pour qui est nécessaire un enseignant et beaucoup de travail. Peu d'hommes du premier degré se rencontrent, plusieurs du second et du troisième. Dans chacun des trois types, on décèle une aptitude naturelle à la science, mais à des degrés différents⁸⁷. La

⁸³ La *Physiognomonie* est ouvertement citée et attribuée à Aristote : cf. Paris, BnF, lat. 7480, f. 14r.

⁸⁴ Paris, BnF, lat. 7480, f. 7r.

⁸⁵ Paris, BnF, lat. 7480, f. 7v.

⁸⁶ Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 245 : « Cum igitur habitus artium et scientiarum sint forme quedam et actus informantes ipsos artifices et scientes, planum est quod, si aliquis debet esse artifex vel sciens in aliquo, quod oportet eum habere aptitudinem naturalem. Est tamen advertendum quod ista aptitudo in hominibus tripliciter invenitur. Quidam enim ita sunt apti quod quasi per se moventur ad actum, et de facili ex motibus sensibilibus exercitantur ad universalia, que sunt principium artis vel scientie, ad quam habent inclinationem naturalem ; et tales fuerunt inventores scientiarum ».

⁸⁷ *Ibid.*, 245–247 : « Alii vero sunt qui ab istis cadunt et faciunt gradum secundum, qui ad hoc, ut perficiantur, indigent doctore. Sunt tamen in tantum apti quod auxilio doctoris sine magno studio perficiunt et addiscunt. Alii vero sunt qui, cum auxilio doctoris, adhuc eos multum laborare oportet, multo tamen labore perficiuntur in doctrina. In primo gradu pauci inveniuntur ; in secundo vero et tertio plures. In omnibus tamen est naturalis aptitudo, licet secundum magis et minus ».

conclusion est que, à travers les signes physionomiques, il est possible de reconnaître chez un homme l'aptitude naturelle à la science et non pas un homme de science en acte, car l'aptitude naturelle peut être entravée dans son actualisation. Beaucoup d'hommes aptes aux sciences, intelligents, ne sont pas dans la réalité des hommes de science accomplis. C'est pour cette raison qu'Aristote affirme qu'il est impossible de reconnaître un médecin ou un joueur de cithare à travers la physiognomonie. En revanche, il admet qu'il est possible de détecter une aptitude naturelle ; en effet, les philosophes se servent de la physiognomonie pour évaluer les enfants dans la société, et comprendre lequel est apte à une telle science ou à un tel art, afin qu'ils soient éduqués par la communauté ou par les amis de la façon la plus appropriée⁸⁸.

La méritocratie naturelle et le projet pédagogique prônés par Guillaume d'Aragon forcent notre admiration. C'est parce qu'il met en avant le rôle de l'enseignant et la possibilité donc de développer une prédisposition naturelle chez l'homme grâce à l'éducation qu'il se démarque du déterminisme de la physiognomonie ancienne et de Razi. Mais qui « forme » donc cette élite intellectuelle ? Quelle est la cause de cette aptitude naturelle à la science ? Ce sont les astres, nous l'avions déjà vu. C'est à travers la vertu des corps supérieurs et incorruptibles que le monde inférieur est régi, comme l'affirme Aristote dans le premier livre des *Météores* et surtout dans le XVI livre *Des Animaux* (en fait il s'agit du *De generatione animalium* II, 3), lorsqu'il dit que la vertu informative est proportionnée à la configuration des mouvements des astres. Il s'ensuit nécessairement que les corps de ce monde sont formés, forgés et gouvernés selon les différentes configurations et mouvements des astres⁸⁹ qui sont les causes de la physiognomie ou de la figure du corps humain, telles qu'ont été expérimentées de manière astrologique par les anciens philosophes. D'abord, il sera question de l'influence des douze signes du Zodiaque sur l'aspect du corps humain et, ensuite, de celle des sept planètes :

⁸⁸ *Ibid.*, 247 : « Unde ad questionem, cum queritur utrum passionem artium (vel artifices vel scientes) cognoscamus vel possimus cognoscere per signa phisonomizata, dico quod non secundum actum, sed secundum aptitudinem naturalem sic, que multipliciter impediri potest in homine ne reducat ad actum. Unde multos invenimus aptos ad scientias, bene intelligentes et subtiles, qui artifices non sunt facti. Cum ergo Philosophus hic intendat dare artem phisonomizandi per signa concludentia actum primum in anima talis vel talis passionis, propter hoc dicit quod per phisonomiam non contingit cognoscere medicum vel citharistam. Non tamen negat quin aptum natum possumus cognoscere. Immo, in rei veritate, philosophi ad hoc utebantur phisonomia, iudicando pueros civitatis, quis eorum ad quas artes vel scientias esset aptus et in illis instituebantur a communi vel ab amicis ».

⁸⁹ La référence au premier livre des *Météores* se trouve également dans le commentaire de Guillaume d'Aragon sur le *Centiloquium*, cf. supra, 157.

Cum in virtute superiorum et incorruptibilium corporum iste mundus inferior gubernetur, sicut dicit Philosophus primo metheororum et XVI de animalibus dicens quod virtus informativa proportionata est coordinationi astrorum motibus⁹⁰, sequitur necessario quod secundum diversas ordinationes astrorum diversimode moveantur, informantur et figurentur et gubernentur corpora huius mundi. Ut igitur perfecte habeamus causas phisonomie vel figurationis corporis humani, super ea que naturaliter sunt accepta superius, hic accipienda videntur que astrologice ab antiquis philosophis experta : primo, quas figuras prebeant vel ad quas moveant signorum virtutes ; secundo, de planetis dicitur hoc idem⁹¹.

C'est ainsi que s'achève le commentaire de Guillaume d'Aragon : en fait il s'agit de la clé de voute de sa théorie physiognomonique et de sa philosophie toute entière. Les astres régissent le monde d'ici-bas ; la causalité astrale explique tous les phénomènes, y compris la nature individuelle de chaque homme, sa configuration physique et son attitude éventuelle à la science. La *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne n'avait pas son fondement dans la causalité astrale ; il s'agit là d'une innovation herméneutique toute médiévale. Le passage du *De generatione animalium* est également mis à contribution dans le *De nobilitate animi* pour valider la thèse de la noblesse par mérite ; le *Centiloquium* et la *Physiognomonie* sont aussi cités⁹². La pensée de Guillaume d'Aragon est cohérente.

⁹⁰ Aristote, *De generatione animalium* II, 3 (translatio Guillelmi de Moerbeka), éd. H.J. Drossaart Lulofs, Paris-Bruges 1966, 54 : « Relinquitur autem intellectum solum deforis advenire et divinum esse solum : nichil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio. Omnis quidem igitur anime virtus altero corpore visa est participare, et diviniore vocatis elementis : ut autem differunt honorabilitate anime et vilitate invicem, sic et talis differt natura ; omnium quidem enim in spermate inexistit quod facit gonima esse spermata, vocatum calidum. Hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis et in spiritu natura, proportionalis existens astrorum ordinationi ». La référence aux astres ne se lit pas dans la traduction arabo-latine, intitulée *De animalibus*, de Michel Scot ; ce dernier avait de toute évidence à sa disposition un manuscrit arabe avec un texte défectueux. Je remercie mon collègue Marc Geoffroy (CNRS, Paris) de son expertise éclairé sur le texte arabe. Sur les différences entre les traductions et l'interprétation de ce passage de *GA* par Pietro d'Abano et Thomas d'Aquin, voir maintenant D. Jacquart, « La complexion selon Pietro d'Abano », dans *Recherches médiévales sur la nature humaine*, 373–416 (surtout 406–409).

⁹¹ Val Naval, *Estudio y comentario de la « Summa supra Phisonomiam »*, 377.

⁹² Guillelmus de Aragonia, *De nobilitate animi*, 1, 11, 20–23, 86–88 : « [...] sed quia celum uniformiter non potest se habere in formatione omnium corporum, oportet quod difformiter informetur. Unde *De animalibus* dicit quod virtus informativa proportionaliter operatur coordinationi astrorum. Anima igitur, que naturalem habet inclinationem ad corpus et ipso in suis operationibus utitur tamquam organo vel obiecto necessario, inducitur ad agendum per ipsum secundum aptitudinem corporis ipsius ; et istam talem inclinationem significant astronomi per stellas, et naturales vel phisonomi per membrorum figuras. Aliter non est intelligendum quod Philosophus dicit in *Physionomia* et Ptholomeus in *Centilogio* ».

Quelques remarques conclusives

L'astrologie est la reine des sciences ; la physiognomonie a une validité car elle a comme fondement la causalité astrale. C'est une véritable cosmologie que Guillaume d'Aragon met en place, en s'appuyant sur la philosophie naturelle d'Aristote et l'astrologie arabe. Albert le Grand avait lui-aussi subordonné la physiognomonie à l'astrologie. Dans la *Compilatio phisionomiae*, Pietro d'Abano explique que *hyleg* et *alchocoden* – dans l'astrologie médiévale le donneur de vie et celui qui détermine la durée de la vie – transmettent le pouvoir des corps célestes, les causes universelles premières, aux deux causes de la formation de l'embryon : la *virtus informativa* qu'il appelle aussi l'intellect ou la partie divine et qui joue le rôle à la fois de l'artisan et de la forme, et le *spiritus* contenu dans le sperme qui est à la fois l'instrument et la matière⁹³. Pietro d'Abano expose ensuite la théorie de la double chaleur : la chaleur non ignée contenue dans le *spiritus* du sperme, qui provient des astres, et la chaleur élémentaire ignée sont la cause de la vie et de la formation de l'embryon⁹⁴. Cette théorie prend appui sur le *De genera-*

93 Pietro d'Abano, *Compilatio phisionomiae*, BnF, lat. 16089, f. 111ra : « Quorum unum ut multum locum tenet organi et materie, et hic spiritus quidem existit in spumoso spermate interceptus ; alterum vero factoris et forme virtus videlicet informativam intellectus se ures divina vocatus ». Le texte a été collationné avec l'édition *princeps*, Padoue 1474. Voir l'étude de Jacquart « Autour de la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano » ; E. Paschetto, « La fisiognomica nell'enciclopedia delle scienze di Pietro d'Abano », *Medioevo* 11 (1985), 97–111, surtout 105–107. Sur la *Compilatio*, voir aussi G. Federici Vescovini, « La simmetria del corpo umano nella *Physiognomica* di Pietro d'Abano : un canone estetico », dans G. Piaia (éd.), « *Concordia discors* ». *Studi offerti a Giovanni Santinello*, Padoue 1993, 347–360.

94 Pietro d'Abano, *Compilatio phisionomiae*, BnF, lat. 16089, f. 111ra : « Et iste quidem spiritus primitus complantatus seu cognatum callidum spumoso semini immixtus, duplici calore est affectus. Quorum alterum vivificum et celeste, naturam habet proportionalem astrorum ordinationi, et ipsum peripathethice scole Aristoteles princeps posuit a corpore separabile. Eius enim actio ex instrumentorum non fit aliquo corporali. Reliquum vero est calorem elementare igneum consumptum per quod dictum est ab Aristotele nullum animal generari. Si itaque res divina intelligentia vocata fuerit spiritu substantante prefato duplici calore ut determinatis utitur organis, altero ipsius non corporeo principali, quo intellectus vocati operatio astrorum operationi secundum quid redditur similis, donec partium principaliori facta vitam demum susceperit propriam. Quare et gratiose dictum fuit hic, scilicet vocatum intellectus quod est virtus informativa, principium fore a corpore separatum, cum eius actus non perficiatur organo corporali. Operatur enim hic dictus intellectus, practici cuiusdam operatione intellectus, quod quidem est ut organo iam dicto medio sperma gonium reddatur in vitam animam omnem susceptio impinguat, ut et formam debitam ex humido cuilibet partium inducatur [...] ». Le texte a été collationné avec l'édition *princeps*, Padoue 1474, qui est très fautive.

tione animalium II, 3, dans la version de Guillaume de Moerbeke⁹⁵. La corrélation entre les astres, les signes zodiacaux et le développement de l'embryon était déjà évoquée dans un traité physiognomonique anonyme et, d'une manière plus générale, Michel Scot avait lui-aussi relié l'âme et l'embryon aux cours des corps célestes⁹⁶. Comme Pietro d'Abano, Guillaume d'Aragon cite le passage du *De generatione animalium* II, 3, – la vertu formative est proportionnée à la configuration des mouvements des astres – en se montrant en cela très au fait de ce qui était à la mode parmi ses contemporains. Ce même passage justifie sa théorie de la noblesse par mérite dans le *De nobilitate animi* et dans le *Liber de pronosticatione sompniorum*⁹⁷.

Revenons à notre point de départ : est-ce que Dante a eu connaissance de la *quaestio* sur la noblesse et la félicité spéculative contenue dans le commentaire de Guillaume d'Aragon sur la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne ? Est-ce qu'il a connu la théorie à la fois biologique, médicale et astrologique de la formation et de l'animation de l'embryon telle qu'elle est exposée dans la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano ? Nous ne pouvons pas le jurer, puisque, à la différence de Pétrarque et de Boccace, nous n'avons pas les manuscrits de Dante et nous ne savons pas non plus quelle bibliothèque il a réellement fréquentée⁹⁸. Rappelons que, bien qu'il ne se soit pas penché sur la *Compilatio phisionomiae*,

⁹⁵ Cf. le texte cité à la note 90. Sur le *De generatione animalium* II, 3 au XIII^e siècle, cf. les articles de B. Nardi (qui pourtant ne parle pas de la *Compilatio phisionomiae*) réunis dans Id., *Studi di filosofia medievale*, Rome 1960 : « L'origine dell'anima umana secondo Dante » et « L'anima umana secondo Sigieri ». Sur Pietro d'Abano, voir toujours de B. Nardi, « La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano », dans Id., *Studi sull'aristotelismo padovano dal XIV al XVI secolo*, Firenze 1958, 1–17, et en dernier lieu Jacquart, « La complexion selon Pietro d'Abano ». Sur la *virtus informativa* et l'animation de l'embryon, cf. M. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris 2004, 79–89. Sur Aristote, cf. G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance : Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1992, et maintenant C. Cerami, *Génération et Substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin 2015, ch. IV : « La mise en œuvre de l'étude de la génération substantielle : la génération animale ».

⁹⁶ Cf. R. A. Pack, « Auctoris incerti de physiognomonia libellus », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 41 (1974), 113–138. Sur Michel Scot, cf. Agrimi, « Fisiognomica e 'Scolastica' », 23.

⁹⁷ Pack, « *De pronosticatione sompniorum libellus* », 261 : « Et gratia huius virtutis quam corpus sequitur dicit Philosophus sexto decimo *De animalibus* quod omnis anima diviniore quodam corpore participare videtur vocatis elementis. Quamvis enim corpus materialiter sit ex quattuor elementis, non tamen per elementa ad hoc deducitur ut aptum fiat ad talis vel talis anime informationem, sed ad hoc aptatur per virtutem corporis celestis. Unde Philosophus ibidem dicit quod virtus que corporis est formativa, proportionata est astrorum virtutibus ».

⁹⁸ Cf. l'article de synthèse de R. Zanni, « Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti », *Critica del testo* 17/2 (2014), 161–204. Cf. S. Gentili et S. Piron, « La

Bruno Nardi avait déjà rapproché Dante de Pietro d'Abano, non pas pour « découvrir une source empirique » mais pour « comprendre la pensée de Dante dans sa véritable signification historique »⁹⁹. Quoi qu'il en soit des sources avérées ou rêvées, l'homme noble du IV^eme livre du *Convivio* n'est pas né par génération spontanée¹⁰⁰. Les débats philosophiques que je me suis efforcée d'éclairer dans ces pages, qu'ils soient issus ou pas des *magistri artium*, en constituent l'indispensable toile de fond.

bibliothèque de Santa Croce », dans J. Chandelier et A. Robert (éds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e– XV^e siècles)*, Rome 2015, 481–507.

99 B. Nardi, « Dante e Pietro d'Abano », *Nuovo giornale Dantesco* 4/1–2 (1920), 1–15, réimpr. dans Id., *Saggi di Filosofia Dantesca*, Milan-Naples 1930, 43–65. Je traduis de l'italien certains propos des pages 43–44.

100 Alain de Libera a écrit de très belles pages sur l'homme noble chez Dante, cf. *Penser au Moyen Âge*, 268–298. Cependant, je ne partage pas l'interprétation selon laquelle l'intellectuel laïque, l'homme noble, de Dante serait une nouveauté sans précédent, en rupture avec la tradition universitaire.

Aurélien Robert

Amour, imagination et poésie dans l'œuvre médicale de Gentile da Foligno

Gentile da Foligno est une figure bien connue des historiens de la médecine¹. Mort de la peste noire en 1348 après avoir lui-même rédigé un *Consilium de pestilentia*, celui que l'on nomma, à l'instar d'Avicenne, le prince des médecins (*medicorum princeps*), parfois plus modestement le *speculator*, laissa derrière lui une œuvre médicale monumentale, restée largement inédite. C'est toutefois son commentaire au *Canon* d'Avicenne, le plus ample du XIV^e siècle, qui lui assura rapidement une renommée dans toute la Péninsule et au-delà, dans le reste de l'Europe. Cet immense travail exégétique, touchant aussi bien à la théorie qu'à la pratique de la médecine, fut fréquemment copié, puis édité à plusieurs reprises à la Renaissance, et continua d'être utilisé dans l'enseignement universitaire jusqu'au XVII^e siècle². Il faut dire que son auteur ne manque jamais de situer son propos par rapport aux débats antérieurs, citant pêle-mêle ses illustres prédécesseurs Taddeo Alderotti, Antoine de Parme, Dino del Garbo, Pietro Torrigiano ou encore Pietro d'Abano, ce qui rendait l'ouvrage fort utile pour l'enseignement. Pour autant, le caractère encyclopédique et exhaustif de ce commentaire ne saurait constituer l'unique raison d'une telle longévité. Un tel succès repose en outre sur l'originalité de certains de ses propos.

Les remarques précédentes valent plus particulièrement pour le thème qui nous occupe ici, à savoir les rapports entre le corps et l'esprit dans la littérature, la philosophie et la médecine. Comme l'on sait, de nombreux passages du *Canon* d'Avicenne, notamment dans les premières *fen* du livre I, traitent des diverses fonctions de l'âme et de leur rapport avec le corps. L'analyse des lectures médiévales de ces chapitres, la plupart du temps négligées par les historiens de la philosophie, présenterait donc un intérêt historique et philosophique en soi. Ce n'est pourtant pas, ou pas seulement, pour cette raison que le commentaire de Gentile

1 Pour une vue d'ensemble sur le personnage et son œuvre, voir J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200–1350)*, Paris 2017, partie I, chapitre 3. On consultera aussi M. L. Ceccarelli Lemut, « Gentile da Foligno », dans *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 52, Rome 1999, 162–167 et R. French, *Canonical Medicine. Gentile da Foligno and Scholasticism*, Leiden-Boston-Köln 2001.

2 Sur la fortune de ce commentaire, cf. N. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton (N. J.) 1987, en partic. 131.

Aurélien Robert, CNRS, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

da Foligno constitue un témoignage de grande valeur. Il est aussi précieux parce qu'il offre une illustration parfaite de l'univers culturel tout à fait singulier dans lequel s'épanouissait une génération d'intellectuels italiens, médecins, notaires, astrologues ou juristes, à l'ombre des grands noms de Cavalcanti, Dante, Boccace ou Pétrarque³.

En effet, loin de se cantonner à la discipline qu'ils enseignaient dans quelque université du nord de l'Italie, nombre de médecins pratiquaient l'ensemble des savoirs de leur temps : la philosophie, bien sûr, mais aussi la poésie⁴. Certains d'entre eux se détachent nettement dans ce paysage intellectuel, comme Dino del Garbo, célèbre pour son commentaire médical et philosophique à la chanson *Donna me prega* de Guido Cavalcanti, qui restera une référence fondamentale dans les débats sur l'amour jusqu'au XVI^e siècle⁵. Moins connu, quoique tout aussi intéressant, le médecin florentin Pietro Torrigiano, auteur d'un influent commentaire au *Tegni* de Galien, et qui rédigea des sonnets en langue vernaculaire⁶. Ces poèmes montrent un fort attachement à la philosophie, mais aussi à la théologie. D'ailleurs, certaines chroniques affirment qu'il préféra abandonner l'enseignement de la médecine pour entrer dans les ordres à la fin de sa vie⁷. Il faudrait certainement ajouter Gentile da Foligno à ce panthéon. Il connaissait bien ces deux personnages et était conscient, comme eux, de la grande porosité entre discours médical, philosophique, théologique et poétique. Aussi n'hésitait-il jamais à préciser tel concept philosophique, lorsque les philosophes eux-mêmes avaient laissé dans l'ombre un point de doctrine⁸. Il ne daignait pas non plus offrir ses

3 Sur ce contexte intellectuel, voir E. Coccia et S. Piron, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290–1330) », *Revue de synthèse* 129 (2008), 6^{ème} série, n°3, 1–38.

4 Qu'il nous soit permis de renvoyer ici au volume que nous avons co-édité sur ce thème : J. Chandelier et A. Robert (éds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e–XV^e siècle)*, Rome 2015.

5 Cf. E. Fenzi, *La Canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Gênes 1999. À propos de l'influence de ce commentaire, voir M.-M. Fontaine, « La lignée des commentaires à la chanson de Guido Cavalcanti *Donna me prega* : évolution des relations entre philosophie, médecine et littérature dans le débat sur la nature d'Amour (de la fin du XIII^e siècle à celle du XVI^e siècle) », dans J. Céard (éd.), *La folie et le corps*, Paris 1985, 159–178. Pour des renseignements sur la carrière et l'œuvre de Dino del Garbo, cf. N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and his Pupils*, Princeton 1981, 55–64.

6 Nous connaissons de lui sept sonnets, édités par Sergio Lubello sous la rubrique *Maestro Torrigiano*, dans *I poeti della scuola siciliana*, vol. 3, Milan 2008, 415–438.

7 Certaines sources disent qu'il est entré chez les Dominicains, d'autres affirment qu'il était Chartreux. Cf. Siraisi, *Taddeo Alderotti*, 65–66.

8 Voir par exemple J. Chandelier, « Expérience, expérimentation et connaissance dans la médecine scolastique italienne du 14^e siècle », dans T. Bénatouïl et I. Draelants (éds.), *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale*, Florence 2011, 385–403 ;

services à son ami Cino da Pistoia, juriste et néanmoins grand poète du *dolce stil novo*, lorsqu'il faisait appel lui lors de quelque procès difficile⁹. Plus intéressant pour notre présent propos, Gentile composa lui aussi des poèmes en langue vernaculaire, malheureusement perdus aujourd'hui. Ces quelques éléments nous invitent à l'intégrer de plein droit dans le milieu intellectuel rapidement décrit ci-dessus.

À défaut de pouvoir proposer une étude globale des œuvres de Gentile da Foligno, tâche impossible dans l'espace qui nous est offert ici, nous concentrerons nos efforts sur son analyse de la passion amoureuse, thème qui mobilise à la fois la médecine, la philosophie et la littérature. Alors que la mélancolie amoureuse avait déjà fait l'objet d'un débat littéraire particulièrement intense en Italie, dont l'acmé peut être située dans les échanges poétiques entre Dante et Guido Cavalcanti, alors qu'une importante production médicale sur ce même sujet avait vu le jour en Occident, dès le XII^e siècle¹⁰, que peut nous apporter le témoignage tardif de Gentile da Foligno ? Ses réflexions sur l'amour, jamais étudiées de près à ce jour, laissent transparaître une pensée singulière, tant sur les rapports entre l'âme et le corps, que sur la nécessaire complémentarité entre le point de vue du médecin et celui du poète. Elles indiquent en outre un changement historique et philosophique important et durable des conceptions poético-médicales de l'amour. Quelle est l'origine de la passion amoureuse ? Comment la pensée et l'imagination agissent-elles sur le corps ? Quel pouvoir doit-on attribuer à la parole dans les manifestations physiques qui accompagnent la passion ? Autant de questions qui sont intimement liées dans les débats médiévaux sur l'amour, sans être nécessairement traitées ensemble¹¹. Gentile da Foligno les aborde de

J. Chandelier et A. Robert, « Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge », *Revue de synthèse* 134 (2013), 6^e série, n°4, 473–510.

⁹ H. U. Kantorowicz, « Cino da Pistoia ed il primo trattato di medicina legale », *Archivio storico italiano*, ser. 5, t. 37, 1906, 115–128. Gentile da Foligno rédigea en effet un *consilium* en réponse à la demande expresse de Cino da Pistoia, son ami et collègue à Pérouse, à propos de la possibilité d'une naissance au huitième mois de grossesse. Un mari jaloux contestait la paternité de l'enfant auquel sa femme allait donner naissance. Gentile da Foligno explique donc à son collègue pérugin comment la médecine analysait la possibilité d'un accouchement au huitième mois qui était au cœur de la discorde conjugale. Sur le contexte et le sens qu'il faut donner à ce texte de Gentile da Foligno, cf. J. Chandelier et M. Nicoud, « Entre droit et médecine. Les origines de la médecine légale en Italie (XIII^e–XIV^e siècles) », dans Chandelier et Robert (éds.), *Frontières des savoirs en Italie*, 233–293.

¹⁰ Cette littérature a déjà fait l'objet de nombreuses études. Mentionnons, par exemple, M. Ciavolella, *La malattia d'amore dall'Antichità al Medioevo*, Rome 1976 et M. F. Wack, *Love-sickness in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries*, Philadelphia 1990.

¹¹ Nous avons déjà abordé cette question dans A. Robert, « Le pouvoir des incantations selon les médecins du Moyen Âge (XIII^e–XV^e siècle) », dans N. Bériou, J. -P. Boudet et I. Rosier-Catach

concert dans son commentaire au *Canon* d'Avicenne. Les causes et les effets de cette passion, ainsi que ses remèdes, seraient noués dans le jeu subtil des pouvoirs de l'imagination et de la parole. Or, si l'importance de l'imagination, dans ce contexte, a été remarquée de longue date, et même théorisée par Giorgio Agamben¹², la place de la parole, en revanche, et en particulier de la parole poétique, constitue un thème plus rare, en tout cas chez les médecins.

Nous tenterons donc de montrer le caractère exceptionnel de ce témoignage. Il s'agira surtout de préciser les raisons de cette singularité, en insistant sur quelques caractéristiques saillantes du commentaire de Gentile da Foligno au chapitre du *Canon* d'Avicenne consacré à l'amour : l'influence de Platon et du platonisme, les réflexions originales sur les rapports entre poésie et médecine, ou encore la reprise d'une discussion de Pietro d'Abano sur l'efficacité des pratiques incantatoires, appliquée de manière inédite au thème de l'amour.

Avicenne, l'amour et les rapports entre l'âme et le corps

Les travaux de Jackie Pigeaud ont montré que dès l'Antiquité l'analyse des « maladies de l'âme » en général, et de la mélancolie amoureuse en particulier, a constitué un champ d'expérimentation pour les médecins et les philosophes, traçant des lignes de partage, parfois très nettes, entre différentes conceptions des rapports entre l'âme et le corps¹³. S'opposaient alors diverses formes de dualisme et de monisme, les uns conférant un primat au corps, les autres préférant insister sur le rôle de l'âme elle-même. Galien, par exemple, dans son commentaire aux *Pronostics* d'Hippocrate, traduit en latin au XI^e siècle à partir d'une version arabe, range l'amour maladif aux côtés d'autres émotions, comme la tristesse ou la joie par exemple, dont l'origine se trouve à la fois dans la matière et la pensée¹⁴. Autrement dit, pour Galien, l'amour devenu pathologique ne serait pas véritablement une maladie à part entière, mais serait plutôt une forme de dérèglement émotionnel, venant perturber le fonctionnement du corps, et qui proviendrait *in fine* d'un déséquilibre dans la complexion du corps.

(éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout 2014, 459–489.

¹² G. Agamben, *Stanze. La parole et le fantasme dans la culture occidentale*, Paris 1998.

¹³ J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 2006.

¹⁴ Galien, *In Hippocratis Prognosticorum commentaria*, éd. I. Heeg, *Corpus Medicorum Graecorum* V, 9, 2, Leipzig-Berlin 1915, 206–207.

En Occident, le point de vue médical sur l'amour a sensiblement évolué à partir du XII^e siècle, avec l'arrivée de nouvelles traductions de textes de langue arabe et le développement de l'enseignement médical, notamment à Salerne, puis dans les universités du nord de l'Italie. Ainsi, le *Viaticum peregrinantis*, un guide de santé pour les voyageurs attribué à Constantin l'Africain—mais qui est en fait une adaptation latine du *Kitāb Zād al-musāfir* du médecin Ibn al-Jazzār (mort en 979)¹⁵—est rapidement devenu l'une des sources les plus souvent citées à propos de l'amour¹⁶. Avec ce traité, la passion amoureuse devient une maladie distincte. La mélancolie amoureuse y est définie comme une maladie qui touche le cerveau (*est cerebro contiguus*) et qui est intimement liée au désir et au plaisir.

Il s'agit en effet d'un intense désir, accompagné de concupiscence excessive et d'une affection des pensées. C'est pourquoi certains philosophes disent : *eros* est le nom désignant le plus grand plaisir. De même, en effet, que la fidélité est la forme ultime de l'amour, de même *eros* est la forme extrême du plaisir¹⁷.

Selon l'auteur, il est difficile de déterminer si la cause se situe dans le corps ou dans l'âme. Il s'agit parfois d'un simple excès d'humeur, auquel cas seul le coït permettra de réguler le corps. S'il s'agit en revanche d'un dérèglement du désir et des pensées, sans autre cause que la vue ou l'imagination d'une « belle forme », alors il faudra distraire l'âme.

À l'évidence, l'auteur hésite ici entre un modèle platonicien, centré sur l'appréhension de la forme dans l'âme, et un modèle davantage tourné vers le corps, comme celui de Galien. C'est pourquoi, d'ailleurs, la cure joue sur les deux tableaux : d'un côté, il convient de reprendre une activité sexuelle, de boire du vin, de prendre des bains ; de l'autre, il faut entretenir des conversations amicales, écouter de la musique ou la récitation de poèmes (*versus recitatio*). La fin du texte insiste toutefois sur le remède le plus efficace : s'entourer d'amis dont la beauté, le savoir et la morale permettent d'échapper aux effets dévastateurs de cette forme de mélancolie¹⁸. Il ne s'agit donc pas seulement de substituer une

15 Le texte est édité dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 188–193.

16 Pour une vue d'ensemble des sources, cf. J. L. Lowes, « The Lover's Malady of Hereos », *Modern philology* 11 (1914), n°4, 491–546 ; M. McVaugh, « Introduction », Arnaud de Villeneuve, *De amore heroico*, dans *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia*, vol. III, Barcelone 1985, 11–39 (en partic. 14–21).

17 Constantin l'Africain, *Viaticum*, I, 20, dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 186 : « Est autem magnum desiderium cum nimia concupiscentia et affectione cogitationum. Unde quidam philosophi dicunt : Eros est nomen maxime delectationis designativum. Sicut autem fidelitas est dilectionis ultimitas, ita et eros delectationis quedam est extremitas. »

18 *Ibid.*, 192 : « Quod perfectissimum sibi esse dinoscitur si boni consocii aggregentur qui et in pulchritudine valeant scientia vel moribus. Dictum est enim quia maxima est delectatio ut vinum bibatur et colloqui sapientibus. »

belle forme dans l'âme à une autre, mais de recouvrer le gouvernement de son corps par une réforme intellectuelle et morale, réforme qui ne peut s'accomplir dans la solitude à laquelle confine la mélancolie. La guérison requiert un banquet.

La traduction du *Canon* d'Avicenne par Gérard de Crémone à la fin du XII^e siècle permit aux Latins de trouver des compléments utiles pour rendre compatibles ces deux manières d'aborder l'amour, celle de Platon et celle de Galien. Pour cette raison, il fut rapidement cité par certains commentateurs du *Viaticum*, par Arnaud de Villeneuve dans le traité *De amore heroico* ou encore par Dino del Garbo dans son commentaire à *Donna me prega*¹⁹. C'est dans la première fén du troisième livre du *Canon*, entièrement consacrée aux « maladies de la tête », que le quatrième traité comporte un chapitre intitulé *de hylisci*, translittération de l'arabe *al'ishq*, signifiant précisément ce mal qui suit une pensée immodérée de l'être aimé²⁰. Ce cas très particulier est traité parmi un ensemble de maladies qui atteignent « les opérations sensibles et les mœurs » : la léthargie (*subeth*), l'aliénation mentale (*alienatio*), la folie (*mania*), et diverses formes de mélancolie, y compris l'étrange et inquiétante lycanthropie (*cucubuth*).

Considérant tour à tour chacune de ses maladies, Avicenne détaille les causes physiques qui peuvent intervenir au niveau des sens externes (vue, odorat, ouïe, toucher, goût) ou internes (mémoire, imagination, faculté estimative ou cogitative de l'âme). Pour ce qui est de la mélancolie en général, Avicenne insiste cependant fortement sur la dimension mentale de cette maladie. Il s'agit d'abord « d'un changement dans les jugements et les pensées par rapport à leur cours naturel », qui entraîne un changement dans la complexion et les humeurs du cerveau²¹. Autrement dit, c'est parfois la pensée elle-même, avec ses brusques changements, qui entraîne une modification de l'équilibre du corps, et du cerveau en particulier, siège des fonctions cognitives de l'âme, à l'exception de l'intellect. Il y aurait donc comme un cercle vicieux, partant de la pensée, pour passer par le corps et affecter à nouveau la pensée elle-même. Quant au mal d'amour en particulier, il s'agit « d'un tourment mélancolique, [ou] semblable à la mélancolie, dans lequel l'homme est amené de lui-même, dans l'instant, à une excitation de la pensée dirigée vers la beauté de certaines formes et figures qui sont en lui »²². L'amour,

¹⁹ Par exemple : Dino del Garbo, *Scriptum super cantilena Guidonis Cavalcantibus*, dans Fenzi, *La Canzone d'amore di Guido Cavalcanti*, 116.

²⁰ Sur le sens de ce terme, cf. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 35–38.

²¹ Par commodité nous citons le texte d'Avicenne dans l'édition du commentaire de Gentile da Foligno faite à Venise en 1520. Ici f. 84rb.

²² Avicenne, *Canon*, III, 1, 4, 22, f. 90rb : « Hec egritudo est sollicitudo melancholica similis melancholie in qua homo sibi iam induxit incitationem cogitationis sue super pulchritudine quarundam formarum et figurarum que insunt ei. »

comme la mélancolie en général, est donc d'abord un tourment de la pensée elle-même ou, comme le précise Avicenne, du jugement de la faculté estimative. Grâce à cette fonction, en effet, nous jugeons les objets de connaissance sous l'angle de l'agréable ou du désagréable, du bon ou du mauvais²³. C'est de ce jugement, partagé par d'autres espèces animales, que naît le désir. Par conséquent, lorsqu'un élément de ces rouages se trouve modifié, qu'il s'agisse du sens, de l'imagination, ou de l'estimation, c'est toute la chaîne qui est affectée, jusqu'au corps lui-même, qui subit certains changements physiques visibles. C'est donc d'abord, comme chez Platon, la pensée d'une belle forme qui engendre un changement dans le corps. En cela, l'amour maladif ne diffère pas, dans sa définition minimale, d'autres formes plus positives d'amour. Il devient un mal lorsqu'une erreur intervient dans le processus d'appréhension de la forme. Comme chez Galien cette fois, c'est le cerveau, siège des puissances de l'âme, qui va rendre la pensée obsessionnelle et malade une fois sa complexion affectée, notamment par l'intensité du désir engendré par la contemplation de la forme.

Le texte d'Avicenne est dense et concis. Après avoir défini la passion amoureuse, il en précise les symptômes : profondeur et sécheresse des yeux, absence de larmes, soupirs, ou encore réactions extrêmes à l'écoute de chansons d'amour (*amoris cantilenas*). Sur ce dernier point, Avicenne précise que certains malades rient aux éclats en entendant de telles chansons, quand d'autres se mettent à pleurer, en particulier s'ils se remémorent la distance qui les sépare de l'être aimé²⁴. Vient ensuite la cure, essentiellement fondée sur la distraction du malade, obtenue par un travail sur l'imagination. Il faut que sa pensée se porte vers d'autres objets que l'être aimé. Les conseils se font alors plus pratiques. Comme chez ses prédécesseurs, un premier remède consiste à avoir des relations sexuelles, avec qui que ce soit d'ailleurs, dans les limites autorisées par la foi et la loi, précise Avicenne. Il est aussi possible de se servir de l'art des *vetulae*, les petites vieilles, ces sorcières qui savent raconter des horreurs aux malades, et les détournent ainsi de leur monomanie. Enfin, comme pour y insister à nouveau, le texte revient sur le fait que certaines personnes peuvent trouver de l'aide dans l'écoute de chansons (*cantilenas*)²⁵. Il n'est donc plus fait mention de l'aspect moral de la cure. Certes, la parole occupe encore une place de premier choix, mais c'est en tant qu'elle peut agir sur l'imagination qu'elle est ici mise en avant,

²³ On trouvera une brève présentation du système des sens internes chez Avicenne dans C. Di Martino, *Ratio particularis : doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris 2008.

²⁴ Avicenne, *Canon*, III, 1, 4, 22, Venise, 1520, t. 3, f. 90va.

²⁵ *Ibid.*, f. 91ra : « Et quidam homines sunt quos sanat letitia et auditus cantilene. Et quidam sunt quos illud augmentat in hylisci. »

non parce qu'elle remettrait le malade sur le droit chemin. C'est à la poésie et non à la rhétorique morale qu'il faut recourir pour guérir ceux qui souffrent de ce mal.

Cet appel récurrent à la poésie n'est pas nouveau, puisque le *Viaticum* de Constantin l'Africain mentionnait déjà la récitation de poèmes parmi les remèdes. D'ailleurs, le terme arabe (*al 'ishq*) choisi pour désigner ce mal est emprunté à la littérature amoureuse²⁶. Mais la précision d'Avicenne est intéressante : le pouvoir guérisseur de la poésie n'est pas automatique, puisque les poèmes peuvent parfois aggraver l'état de l'amant. Cette différence s'explique par les mécanismes précis qui régissent l'action de l'âme sur le corps. Gentile da Foligno a fort bien compris cela dans son commentaire, ce qui n'est pas négligeable, puisque c'est le seul que nous possédions pour le *Trecento*.

Le commentaire de Gentile da Foligno : un hapax

Les plus anciens statuts de l'Université de Bologne concernant l'enseignement de la médecine, datés de 1405, précisent que le livre III du *Canon* était inscrit au programme, à raison de trois ou quatre *fen* chaque année pendant quatre ans²⁷. Nous ne connaissons pourtant que sept commentaires au livre III entre le XIV^e et le XV^e siècle :

- Mondino de' Liuzzi (m. 1326)
- Niccolò Bertruccio (fin XIII^e s.–1347)
- Magister Peronus (1^{er} XIV^e s.)
- Gentile da Foligno (v. 1280–1348)
- Tommaso del Garbo (m. 1370)
- Ugolino da Montecatini (v. 1345–1425)
- Jacques Despars (v. 1380–1458)

Parmi eux, seuls trois auteurs ont commenté les premières *fen* du livre III : Niccolò Bertruccio et Gentile da Foligno en Italie au XIV^e siècle, Jacques Despars en France au XV^e siècle²⁸. Du commentaire de Niccolò Bertruccio nous n'avons conservé que quelques fragments²⁹, ainsi que le résumé qu'il en donne dans son *Collectorium totius medicine*. Malheureusement, ni les fragments, ni le *Collectorium* n'abordent

²⁶ Voir les remarques de Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 35–38.

²⁷ C. Malagola, *Statuti delle Università dei Collegi dello Studio bolognese*, Bologne 1888, 275–277.

²⁸ Il est possible que Mondino de' Liuzzi ait aussi commenté cette partie, mais nous ne possédons aucun témoin de son commentaire.

²⁹ Ms. Cesena, Biblioteca Malatestiana, S.XXVII.4, ff. 63ra–102rb.

la maladie d'amour. Aussi le commentaire de Gentile da Foligno au chapitre sur le mal d'amour est-il le seul connu, en Italie, au XIV^e siècle.

Le commentaire de Gentile da Foligno au chapitre 22 de la fen 1, Traité IV du livre III du *Canon* est conservé dans six manuscrits³⁰, ainsi que dans les éditions de 1477 à Padoue et de 1522 à Venise.

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4459, ff. 72rb–vb + f. volant
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2475, ff. 131va–132ra (XV^e siècle)
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2483, f. 168va–b (daté de 1388 pour le texte de Gentile)
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1130, ff. 82ra–84ra (première moitié du XVe siècle)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 244, ff. 78ra–va (XIV^e siècle)
- Mantova, Biblioteca comunale B.V.14 (262) (nous n'avons pas pu consulter ce témoin à ce jour ; la fen 1 occupe les ff. 1ra–167vb)

Comme l'a montré Joël Chandelier, le manuscrit Vaticanus Latinus 4459 est en grande partie autographe³¹. Ce témoin est d'autant plus important et intéressant qu'il inclut des ajouts tardifs de l'auteur, parfois insérés dans des feuillets volants, dont certains sont datés des années 1342–1347. Or il se trouve que Gentile da Foligno a justement ajouté une partie à la première version (entre 1332 et 1338) de son commentaire au chapitre sur l'amour. À la suite du commentaire lemmatique, on trouve en effet une longue question disputée sur le pouvoir des mots, des incantations et des amulettes portées autour du cou, dont une partie date de la première rédaction, l'autre d'une seconde mouture.

Dans la version antérieure à 1338, on trouve simplement une brève *dubitatio* : « étant donné qu'Avicenne a dit dans ce chapitre que les paroles sont efficaces, un doute s'abat sur nous : les paroles, les incantations, les amulettes portées au cou et les caractères ont-ils un pouvoir »³². À ce stade de la rédaction, Gentile

³⁰ Il existe des témoins contenant d'autres parties du livre III, sans ce chapitre.

³¹ Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie*, I, 3.

³² Gentile da Foligno, Comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Ms. Vat. Lat. 4459, f. 72va : « Sed quia Avicenna dixit quod verba in hoc capitulo conferunt, ideo cadit dubitatio an verba et precantationes et colli suspensiones valeant sive brevia. » Le terme *brevia* est difficile à traduire. Nous avons choisi « caractères », au sens de caractères magiques, faute de mieux, en suivant certains usages répertoriés dans C. Du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Nior 1883–1887, t. 1, col. 745a. De plus, on peut lire dans le ms. Pal. Lat. 1225, f. 456ra : « Utrum incantationes, karak-teres et husiusmodi talia valeant. »

da Foligno se contente d'une courte introduction dialectique, formée d'une série d'arguments *pro et contra*, sans *determinatio*. La solution, accompagnée d'un long développement, se trouve dans l'ajout ultérieur, qui s'étend dans le manuscrit autographe sur la seconde colonne du verso du folio 72, puis sur un feuillet volant (73r-v).

Cette intervention dans le manuscrit original eut des conséquences sur la transmission du texte, qui a circulé sous deux formes distinctes, celle de 1338 et celle qui fut amendée plus tard. Il est intéressant de remarquer que les éditions de la Renaissance, généralement utilisées par les historiens, ne contiennent que la première version inachevée. Par ailleurs, outre le Vat. Lat. 4459, seul le manuscrit Pal. Lat. 1130, datant du XV^e siècle, contient la *quaestio* dans son intégralité. Le reste de la tradition reproduit l'état du texte avant 1338. Il est vrai que l'apparition de cette *dubitatio* à cet endroit du commentaire, même dans sa version inachevée, avait de quoi surprendre. Ainsi, le scribe du manuscrit Vat. Lat. 2475 (f. 132ra) se contente de recopier l'intitulé de la question et d'ajouter qu'elle n'a rien à faire à cet endroit du commentaire. Dans le manuscrit de Munich, CLM 244, on peut lire à la fin de la partie dialectique contenue dans la version de 1338 : « Le *Conciliator* [Pietro d'Abano] récite les nombreux modes [d'action de la parole], va donc le voir, ainsi que la question que nous avons produite sur le sujet »³³, ce qui indique que le scribe avait sans doute connaissance d'une discussion plus longue sous forme de *quaestio*. Ce témoin semble, en outre, mettre en doute l'originalité de Gentile da Foligno par rapport à Pietro d'Abano, lequel a en effet examiné la même *quaestio* dans la *differentia* 156 de son *Conciliator*.

L'existence d'une dispute indépendante sur le pouvoir des incantations semble corroborée par une autre tradition, manuscrite et imprimée. Trois manuscrits, ainsi qu'une édition renaissante, conservent en effet cette *quaestio* indépendamment du commentaire au *Canon*.

- Torino, Biblioteca nazionale, *F. II. 2, ff. 87va–88ra (1467–1471).
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1225, f. 456ra–vb (XV^e s.).
- Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 2794, ff. 290r–91r (XV^e s., 1432–1433).

Editions :

- *Quaestiones et tractatus extravagantes*, Venise, 1526, q. 55, f. 108ra–vb.

³³ Gentile da Foligno, *Comm. Canon*, III, 1, 4, 22, Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 244, f. 78va : « Recitat Conciliator [*in marg.* Differentia 156] modos multos et igitur vide eum et questionem meam quam fecimus (*pro feci?*) de illo. » Les éditions de la Renaissance font de même et renvoient elles aussi à la *differentia* 156 du *Conciliator* de Pietro d'Abano qui traite en effet du même sujet.

Les trois manuscrits attribuent sans équivoque le texte à Gentile da Foligno et leur contenu correspond exactement au texte que l'on trouve dans le manuscrit autographe de la bibliothèque vaticane.

Au vu de la situation des manuscrits, il est difficile de savoir si Gentile da Foligno a seulement disputé cette *quaestio* à l'occasion de son enseignement sur le *Canon*, une première fois partiellement avant 1338, puis plus précisément quelques années plus tard, ou s'il l'a disputé deux fois, dans deux contextes différents, en commentant le *Canon* et lors d'une *disputatio* indépendante. Dans le premier cas, la version remaniée dans le *Canon* a pu circuler de manière indépendante. Dans le second cas, Gentile da Foligno aurait simplement inséré le texte d'une de ses questions disputées dans son exemplaire du commentaire au *Canon*. D'un côté nous avons l'évocation d'une *quaestio* dans un des manuscrits du commentaire au livre III, de l'autre, l'*incipit* du manuscrit de Turin indique une *dubitatio* et non une *quaestio*, comme s'il copiait simplement la version complète du commentaire³⁴ et le ms. Pal. Lat. 1225 ajoute dans les arguments *quod sic* une citation du chapitre du *Canon* sur l'amour, comme pour en préciser l'origine³⁵.

Quoi qu'il en soit, le commentaire de Gentile da Foligno est doublement exceptionnel : d'abord, parce qu'il est unique dans le paysage intellectuel italien du XIV^e siècle ; ensuite, parce qu'il traite la question de manière originale en y annexant cette discussion sur le pouvoir des mots et des démons. Commençons par le commentaire littéral du texte d'Avicenne.

La passion amoureuse entre fureur divine et mélancolie

Le commentaire de Gentile da Foligno, bien qu'il se veuille proche de la lettre d'Avicenne, s'en écarte de manière importante sur plusieurs points. Premier aspect digne d'intérêt, le médecin de Pérouse propose une explication étymologique rare de l'expression *amor hereos*, utilisée depuis longtemps par les médecins pour désigner la passion amoureuse, et traduisant ici l'arabe *al'ishq*. Dans la traduction du *Viaticum* d'Ibn al-Jazzār, on peut lire que « l'amour, qui est appelé

³⁴ Gentile da Foligno, *Quaestio*, Ms. Torino, Biblioteca Nazionale, F. II. 2, f. 87va : « Est dubitatio an verba et precantationes et colli suspensiones valeant... ».

³⁵ Ms. Pal. Lat. 1225, f. 456ra : « Et videtur quod sic, primo per Avicennam 3^o *Canonis* fen prima capitulo de ilisci, cap. 22, quod idem est, quod amor sive ereos, ubi dicit quod verba in hoc capitulo conferunt. »

eros, est une maladie qui touche le cerveau »³⁶. Par une série de transformations sémantiques, les manuscrits ont rapidement changé *eros* en *heros*, parfois *herus*, puis en *hereos*, voire *heroicus*³⁷, rapprochant ainsi l'amour grec de l'amour masculin et noble des héros de la littérature courtoise, tel qu'il est codifié par le *De amore* d'André le Chapelain³⁸. La passion amoureuse toucherait donc d'abord le cerveau des hommes d'un certain rang social. Une telle interprétation, qui rappelle lointainement un passage du *Cratyle* (398c–e) de Platon³⁹, se lit dès le premier commentaire latin du *Viaticum* composé à Paris par Gérard de Berry, un contemporain d'André le Chapelain. Glosant le terme *heros*, il écrit : « on appelle héros les hommes nobles, qui par leurs richesses et leur vie voluptueuse souffrent plus de cette passion »⁴⁰. On la retrouve ensuite dans quelques commentaires au *Viaticum*⁴¹, mais aussi dans le *De amore heroico* d'Arnaud de Villeneuve⁴² ou dans le commentaire de Jacques Despars au *Canon* d'Avicenne, au XV^e siècle⁴³.

Gentile da Foligno introduit quant à lui une rupture franche dans cette tradition, en écartant ce lien entre amour et noblesse, pour lui préférer le thème platonicien de la fureur divine :

En premier lieu, il convient de considérer que cette passion est appelée *illisci* par les arabes et que nous l'appelons amour, ou passion qui assaille l'homme en raison de l'amour. Et

36 Constantin l'Africain, *Viaticum*, I, 20, dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 186.

37 Sur l'histoire de ces transformations, voir Lowes, « Maladye of Hereos » et D. Jacquart et C. Thomasset, « L'amour 'héroïque' à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve », dans *La folie et le corps, Etudes réunies par Jean Céard*, Paris 1985, 143–158.

38 Pour plus de détails sur les rapports entre analyse médicale et littérature courtoise, cf. M.F. Wack, « The *Liber de heros morbo* of Johannes Afflacijs and its Implications for Medieval Love Conventions », *Speculum* 62 (1987), 324–344.

39 Comme le rappelle Giorgio Agamben (Agamben, *Stanze*, 195), dans le *Cratyle* Platon faisait dériver *héros* et *eros*. Il mentionne aussi le commentaire de Hiéracèle aux *Vers dorés* attribués à Pythagore où l'on trouve aussi cette association.

40 Gérard de Berry, *Glosulae super Viaticum*, dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 202 : « *Amor qui eros. Heroes dicuntur viri nobiles qui propter divicias et mollitiem vite tali potius laborant passione.* »

41 Par exemple le commentaire (version B) de Pierre d'Espagne, *ibid.*, 232 : « Et ita fit hec passio que amor hereos vocatur ab heremis, id est nobilioribus quia maxime solent incurrere istam passionem. »

42 Arnaud de Villeneuve, *De amore heroico*, dans McVaugh, *Arnaldi de Villanova*, 50–51 : « Dicitur autem amor heroicus quasi dominalis, non quia solum accedit dominis, sed aut quia dominatur subiciendo animam et cordi hominis imperando, aut quia talium amantium actus erga rem desideratam similes sunt actibus subditorum erga proprios dominos. »

43 Jacques Despars, comm. *Canon*, III, 1, 4, 23, Lyon, 1498, f. Niiirb : « Et dicitur hereos vel hereosus is insanus amor, quia plus accedit viris nobilibus et viris heroicis quam viris simplicibus de communi plebe. »

on l'appelle *hereos*, c'est-à-dire passion hérotique (*passio herotica*), c'est-à-dire divine, soit parce que certains ont estimé que cette passion était produite par Dieu, comme cela apparaît dans le septième commentaire [de Galien] au premier livre des *Pronostics* [d'Hippocrate], soit parce que ceux-là [qui en souffrent] sont détachés de toute autre affaire humaine, comme cela arrive chez ceux qui contemplent les choses divines⁴⁴.

L'expression *passio herotica*, présente dans le manuscrit autographe de Gentile da Foligno, est rare. Autant que nous le sachions, il faut attendre le XVI^e siècle pour retrouver un usage d'un terme proche (*heroticos*) dans un texte de Daniel Sennert consacré à l'*amor hereos*⁴⁵. Du reste, si l'expression a bien été reprise dans les éditions de la Renaissance⁴⁶, certains témoins manuscrits l'ont remplacée par *heroica*, rattachant ainsi notre auteur à la tradition⁴⁷. Mais si Gentile avait voulu écrire *heroica* et non *herotica*, comment interpréter l'intrigante précision : *passio herotica, id est divina* ? Plusieurs pistes de lecture peuvent être proposées.

Tout d'abord, le néologisme de Gentile da Foligno n'est pas sans rappeler la fureur divine des dialogues platoniciens. Une des sources possibles serait la traduction latine du traité de Soranus intitulé *Maladies aiguës, maladies chroniques* par Caelius Aurélien, dans laquelle le médecin romain utilise un terme tout à fait proche de celui choisi par Gentile, précisément lorsqu'il est question de maladie d'amour⁴⁸. Là, Caelius Aurélien citait les stoïciens, mais aussi et surtout le *Phèdre* (265b) de Platon, où il est dit que la fureur (*furor*) est double : l'une est d'origine corporelle, l'autre est divine. Suivant de près le texte platonicien, le médecin résumait la théorie des quatre sous-espèces de fureur divine : l'une viendrait d'Apollon, l'autre de Dionysos, l'autre des Muses, une autre enfin, l'amour, vient d'Aphrodite et d'Eros. Cette dernière est appelée *eroticon* dans le texte de Caelius Aurélien. Or, pour Platon, cette folie amoureuse venue d'Eros est bonne, c'est même la meilleure, et l'on ne doit pas la confondre avec le « contre amour » (*anteros*), véritable maladie du corps (*Phèdre*, 255d–e). Cette maladie divine était donc entourée d'une connotation éminemment positive dans la philosophie platonicienne.

⁴⁴ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « Considerandum primo quod hec passio vocatur hylissci apud arabes et vocatur apud nos amor, sive passio, quam homo propter amorem incurrit. Et vocatur hereos, id est passio herotica, id est divina, quia quidam putaverunt a deo fieri hanc passionem, ut primo *Pronosticorum* commento 7, vel quia isti sunt abstracti ab omnibus aliis negociationibus, sicut accidit in contemplatoribus divinorum. »

⁴⁵ Cf. Lowes, « Maladye of Hereos », 45. Au XVI^e siècle toujours, Pierre Forestus parle lui de « passion divine », comme notre médecin.

⁴⁶ L'édition de 1477 (f. 114ra) l'a transformé en *errotica*, mais celle de 1520 a conservé *herotica*.

⁴⁷ Par exemple : Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 244, f. 78ra.

⁴⁸ Caelius Aurelianus, *Maladies aiguës, maladies chroniques*, I, 5, éd. et trad. anglaise I.E. Drabkin, Chicago 1950, 144. Certains témoins indiquent même *heroticon*, avec un « h », comme c'est encore le cas dans l'édition contenue dans les *Medici antiqui omnes*, Venise 1547, f. 257.

Recommandé par Cassiodore et très lu durant le haut Moyen Âge, le texte de Caelius Aurélien est rarement cité aux XIII^e et XIV^e siècles. Il serait donc quelque peu surprenant que Gentile da Foligno soit allé chercher la thèse platonicienne dans ce texte tombé en désuétude. Certes, le thème de la fureur divine se trouve chez nombre d'auteurs de l'Antiquité tardive, et certains, comme Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, XVIII, 7), rapprochaient la mélancolie et les vertus héroïques, ce qui aurait pu permettre, assez tôt dans l'histoire, un croisement de la tradition platonicienne avec celle du célèbre *Problème XXX*, 1 du Pseudo-Aristote⁴⁹. Mais poser en ces termes l'équation entre Eros et maladie divine était plus que rare dans la médecine médiévale.

On trouve cependant une autre étymologie intéressante au XIII^e siècle, rare elle aussi, dans le *Fabularius* de Conrad de Mure. Alors qu'il énumère diverses formes d'odes, il désigne l'une d'elles par le mot *herotice*. Ce nom, qui dériverait de la muse Erato (ou Herato), muse de la poésie lyrique et érotique, signifierait simplement « avec amour » ou passionnément (*amatorie*)⁵⁰. Une telle association repose sur un passage des *Remèdes d'amour* d'Ovide⁵¹, l'un des textes les plus fréquemment cités dans les discussions médiévales sur le mal d'amour, y compris par les médecins⁵². La passion amoureuse pourrait ainsi être rapprochée de la fureur poétique du *Phèdre* de Platon, celle qui inspire les poètes, notamment dans le domaine amoureux, thème qui sera repris sous une autre forme dans le *Problème XXX*, 1 du Pseudo-Aristote. Aussi, la passion « hérotique » pouvait-elle évoquer ensemble l'amour, l'héroïsme et l'inspiration poétique.

Ce ne sont là que conjectures difficiles à étayer. La fin de la citation de Gentile da Foligno donne tout de même un nouvel éclairage sur le sens de cette étymologie

⁴⁹ On trouve aussi l'adjectif *erotikoi* dans le *Problème XXX*, 1 du Pseudo-Aristote, mais la traduction latine de Barthélémy de Messine a traduit ce terme, de manière assez étrange, par *interrogativi*. Voir sur ce point les remarques de P. De Leemans et M. Goyens, « La transmission des savoirs en passant par trois langues : le cas des *Problemata* d'Aristote traduits en latin et en moyen français », dans P. Nobel (éd.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance. [Actes du colloque international organisé à Besançon et à Tours, du 24 au 29 mars 2003]*, T. 1 : *Du XII^e au XV^e siècle*, Besançon 2005, 231–257 (en partic. 239–240).

⁵⁰ Conrad de Mure, *Fabularius*, éd. T. van de Loo, Turnhout 2006, 324 : « Et nota, quod odarum quedam inscribitur 'pragmaticæ', quedam 'proseuticæ', quedam 'paraneticæ', quedam 'prospophoneticæ' seu 'prophphoneticæ', quedam 'ypotheticæ', id est personaliter uel suppositiue, quedam 'herotice', id est amatorie, uel 'herotice' ab Herato, que est una de nouem Musis et interpretatur simile – Ouidius de arte : 'Ac Herato, nam tu nomen amoris habes.' »

⁵¹ Ovide, *Ars amatoria*, 2,15–16 : « Nunc mihi, si quando, puer et Cytherea, fauete : / nunc Erato, nam tu nomen Amoris habes. »

⁵² Voir sur ce point D. Jacquart, « La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Âge », dans D. Buschinger et A. Crépin (éds.), *Amour, mariage et transgression au Moyen Âge*, Göppingen 1984, 93–101.

d'inspiration platonicienne, puisque deux interprétations y sont proposées : soit cette passion est d'origine divine (Dieu en est la cause), soit elle rapproche du divin, en amenant l'individu à se détacher des choses mondaines (Dieu est la fin).

La première option, proche de celle énoncée par Platon dans certains discours du *Banquet* et dans le *Phèdre*, ne semble guère prise au sérieux par notre auteur, qui se contente de renvoyer, quoique de manière paradoxale, à Galien. Un tel renvoi serait contre-productif s'il devait fonder cette définition ou la faire accepter, puisque dans son commentaire aux *Pronostics* d'Hippocrate, le médecin de Pergame s'efforçait précisément de limiter l'explication médicale à des causes strictement naturelles, suivant en cela l'exemple de son illustre prédécesseur⁵³. On se souvient, en effet, que le traité hippocratique *De la maladie sacrée* dénonçait justement, à propos de l'épilepsie, l'idée d'une origine divine des maladies, réduisant cette théorie à celle des charlatans et des magiciens⁵⁴. Il est vrai cependant que le texte des *Pronostics* commenté par Galien et mentionné par Gentile da Foligno est ambigu, puisqu'il demande au médecin de ne pas négliger l'existence d'un élément « divin » dans la maladie lors de son pronostic⁵⁵. Ce passage a fait l'objet de nombreux commentaires, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, puisqu'il semble en contradiction avec ce que dit Hippocrate ailleurs⁵⁶. Galien, en tout cas, lorsqu'il commente ce passage, mentionne l'épilepsie et sa prétendue origine divine, mais aussi la maladie d'amour. Après avoir rappelé que l'on ne trouve nulle part l'idée d'une origine divine des maladies dans les textes du médecin de Cos, sa propre solution consiste à dire que par « divin » ou « céleste » il faut plutôt entendre la qualité de l'air, dans le ciel, ce qui serait cohérent avec le traité *Airs, eaux, lieux*. Quant au mal d'amour, Galien ajoute que l'interprétation platonisante se serait propagée à partir de l'histoire d'amour improbable entre Antiochus et sa belle-mère Stratonice, racontée par tant d'auteurs antiques – notamment Valère-Maxime et Plutarque. Ces récits mettent en scène le médecin Erasistrate découvrant cet amour grâce à la variation du pouls chez le jeune prince⁵⁷. À partir de

53 Cf. J. Jouanna, « Hippocrate de Cos et le sacré », *Journal des savants* 1-2 (1989), Janvier-Juin, 3-22.

54 Sur la « maladie sacrée », voir O. Temkin, *The Falling Sickness : A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore 1994 (en partic. 3-27).

55 Hippocrate, *Pronostic*, éd. et trad. J. Jouanna, Paris 2013, 3.

56 Voir les remarques de J. Jouanna dans Hippocrate, *Pronostics*, LVI-LXI.

57 Galien, *In librum Hippocratis Pronosticorum*, in *Thaddei Florentini expositiones in divinum pronosticorum Ipocratis librum*, Venise 1527, f. 197ra-b : « Cecidit inter expositores huius libri, intentione hac, quam nominavit Hippocrates celestem [...] quia quibusdam eorum videtur quod egritudines accidunt hominibus ex ira dei [...]. Nos non invenimus Hippocratem dicere in librorum aliquorum suorum quod deus benedictus et sublimis causat aliquam egritudinem. [...] Non ergo oportet ut dicatur in egritudine epilepsie quod ipsa est egritudo celestis neque in amore.

là, on aurait glosé sur l'origine divine de cet amour. Pour d'autres, ajoute Galien, cette interprétation proviendrait simplement de croyances et de proverbes populaires présentant l'amour comme une manifestation de Satan⁵⁸. Les lecteurs médiévaux de ce texte ne s'y trompaient pas et reprenaient généralement à leur compte l'explication de Galien⁵⁹.

La seconde option, qui ne se trouve ni chez Hippocrate ni chez Galien, peut elle-même faire l'objet d'au moins deux interprétations. Une première lecture consisterait à y voir une analogie de caractère entre l'amoureux, le mélancolique et le religieux, analogie qui pourrait trouver son origine dans le traité *Sur la mélancolie* d'Ishāq ibn Imrān (vers 900), traduit en latin par Constantin l'Africain au XI^e siècle. Il y est écrit que :

Très nombreux sont les hommes saints et pieux qui deviennent mélancoliques à cause de leur grande piété et de leur crainte de la colère divine, ou à cause de leur désir ardent de Dieu, qui finit par dominer et vaincre leur âme ; toute leur âme et leurs pensées sont préoccupées uniquement de Dieu, de la contemplation de Dieu, sa grandeur et l'exemple de sa perfection. Ils tombent dans la mélancolie comme des amoureux ou des voluptueux, ce qui nuit autant aux capacités de l'âme qu'à celles du corps, car de l'une dépend l'autre.⁶⁰

Dans ce texte, en partie inspiré par les thèses de Rufus d'Éphèse et par le célèbre *Problème XXX*, 1 du Pseudo-Aristote, la mélancolie des hommes pieux devient proche de celle des amoureux du fait qu'ils subissent tous deux les effets d'une pensée obsessionnelle. Tous deux se détachent de la vie mondaine, comme les mélancoliques. Ou bien, devrait-on plutôt dire : parce qu'ils se détachent des occupations humaines, ils sont pris d'un accès de mélancolie. On retrouve donc

Quidam enim homines estimaverunt quod egritudo celestis est amor, et testificantur super illud ex enunciatione certa significationis. Eristratis super egritudinem filii regis, quod causa eius fuit amor. »

58 Plus loin, Galien dit en effet qu'il n'y a pas de raison d'attribuer cette maladie à une divinité « nisi suscipiamus sermonem antiquorum proverbiorum : ipsi enim estimant quod amor accidit quibusdam hominibus propter Sathan. »

59 C'est le cas, par exemple, de Taddeo Alderotti, qui refuse explicitement de faire de l'amour une maladie divine. Cf. T. Alderotti, *Expositio in divinum pronosticorum Ippocratis librum*, in *Thaddei Florentini expositiones*, f. 197va : « Duplex cadit expositio super hoc verbo : prima quarum est, quia credunt quidam quod deus faciat venire egritudines aliquibus ; unde vocant signum celeste considerationem in divinis ; unde ipsi ponunt quod egritudo amoris et epilepsia sunt egritudines divine, eo quod deus mittat eas. Et ista expositio mala est [...] cum ipse nunquam dixerit quod deus mittat alicui aliquam egritudinem [...]. Secunda vero est quod per signum celeste possumus intelligere dispositionem aeris [...]. »

60 Ishāq ibn Imrān, *De melancolia*, trad. Latine de Constantin l'Africain, dans *Opera*, vol. I, 283, cité et traduit dans R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturne et la mélancolie. Etudes historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Paris 1989, 146.

un des thèmes du *Problème XXX*, 1 : la mélancolie devient un trait du génie, du sage et du poète, personnages qui sont, d'une certaine manière, hors du monde ; mais la mélancolie est aussi à l'origine d'une passion érotique, voire d'une forme de luxure⁶¹. On trouve cette même idée, selon laquelle les religieux subissent particulièrement le mal d'amour, chez Guillaume de Brescia, un élève de Taddeo Alderotti et médecin personnel de Clément V puis de Jean XXII. Dans sa *Practica*, il n'hésite pas à affirmer que ce mal touche ceux qui vivent dans le plaisir, les solitaires, les oisifs, mais aussi les religieux et les nonnes⁶². Le détachement de l'amoureux serait donc une forme d'enfermement dans la pensée, dans l'imagination, pareil à celui des religieux qui contemplent le divin.

Une seconde interprétation, plus positive, consisterait à voir dans ce bref passage une allusion à une forme supérieure d'amour visant Dieu lui-même. Divin, le mal d'amour le serait en ce sens qu'il permet de s'élever vers Dieu en quittant les affaires mondaines. Le vocabulaire de la passion divine se lit d'ailleurs chez un Thomas d'Aquin, par exemple, lorsque celui-ci évoque l'amour de Dieu, au sens du génitif objectif⁶³. Dans ce cas, Gentile da Foligno – ou l'opinion qu'il cite – s'opposerait frontalement à une longue tradition, qui prend sa source dans les textes patristiques et se poursuit dans la théologie médiévale, selon laquelle le mélancolique, comme celui qui souffre d'*acedia*, serait incapable d'accéder à la métaphysique et, par suite, à une pensée de Dieu⁶⁴.

Une dernière voie mérite toutefois d'être explorée. Elle recoupe d'ailleurs, au moins partiellement, les précédentes. Comme l'on sait, la question de l'origine du mal d'amour (maladie humaine ou maladie divine ; origine divine ou mouvement vers Dieu) fut l'un des thèmes de prédilection de la poésie italienne des XIII^e et XIV^e siècles. Gentile da Foligno, familier de cette tradition, ne souhaitait-il pas intervenir, au moins indirectement, dans ce débat ? Plusieurs éléments du texte et du contexte nous invitent à considérer sérieusement cette hypothèse.

61 Pseudo-Aristote, *Problèmes*, XXX, 1, dans Klibansky, Panofsky et Saxl, *Saturne et la mélancolie*, 58 : « [...] les mélancoliques, pour la plupart, sont des luxurieux. »

62 Guillaume de Brescia, *Practica*, Modène 1510, f. 23rb : « De tertio, sciendum quod passio ista proprie accidit delitiose viventibus, solitariis, continentibus, religiosis, monialibus, otio viventibus. »

63 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, Iiae, q. 22, a. 3, ad. 1 : « Ad primum ergo dicendum quod passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem. »

64 Erwin Panofsky mentionne à ce propos un texte d'Henri de Gand (*Quodlibeta*, II, 9), dans lequel le théologien explique que le mélancolique peut faire un bon mathématicien, en tant qu'il baigne dans l'imagination, mais ne peut penser à des objets plus hauts que ceux qui ont quelque grandeur physique ou mathématique. Autrement dit, il ne peut penser l'infini, c'est-à-dire Dieu. Cf. Klibansky, Panofsky et Saxl, *Saturne et la mélancolie*, 532-533.

Amour et poésie

La réponse à nos questions se trouve peut-être dans les poèmes composés par Gentile da Foligno. Comme il l'explique lui-même, à la fin de son commentaire littéral :

Au sujet de l'amour, nombreux sont ceux qui cherchent à savoir quantité de choses : premièrement, si la femme est plus affectée par l'amour que l'homme ; ensuite par quel sens on devient amoureux, par la vue, l'ouïe ou le toucher ; et tant d'autres choses que nous ne prenons pas la peine de traiter ici, car nous en avons déjà dit beaucoup sur l'amour dans nos chansons en langue vulgaire.⁶⁵

Les questions mentionnées par notre auteur sont traditionnelles, au moins depuis le commentaire de Pierre d'Espagne au *Viaticum*, probablement rédigé à Sienne dans les années 1250⁶⁶. Quant aux autres sujets (*multa alia*) qu'il affirme avoir traités dans ses poèmes, il est impossible d'en mesurer l'étendue. Nulle trace, en effet, d'une *canzone* ou autre sonnet de Gentile da Foligno dans les nombreux *Canzoniere* du XIV^e siècle que nous avons pu consulter.

Il faut dire que les indications fournies par Gentile dans les rares allusions à ses poèmes sont plutôt minces et ne permettent pas de les identifier dans la masse des poèmes anonymes copiés dans ces immenses recueils médiévaux. Les thèmes évoqués sont si communs à l'époque, qu'on les retrouve souvent, chez plusieurs anonymes. Par exemple, alors qu'il discute des différences entre les âges de la vie en commentant le premier livre du *Canon*, à propos de l'adolescence il rappelle que dans une « chanson en vulgaire » (*vulgari cantilena*), il a écrit que l'homme commence à mourir en même temps qu'il commence à vivre⁶⁷. Ailleurs, il dit avoir composé un « discours poétique en langue vulgaire » (*in nostro poetico sermone vulgari*) sur les cheveux blancs⁶⁸. A-t-il écrit des poèmes sur l'origine divine de l'amour ? Nul ne le sait. Tentons malgré tout de situer ses propos sur l'amour à

⁶⁵ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72va : « Circa materiam de amore multi multa querunt. Primo an mulier viro magis afficiatur amore. Secundo quo sensu quis magis amoretur, an visu, an auditu, an tactu. Et multa alia de quibus exquerere non curamus. Et iam in nostris cantilenis vulgaribus multa diximus <de> amore. »

⁶⁶ Voir la liste des questions contenues dans les deux versions de son commentaire dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 86–87.

⁶⁷ Gentile da Foligno, Comm. *Canon*, 1, 1, 3, 3, Venise 1520, f. 29vb : « Ad secundum dicendum quod non vocatur etas adolendi, id est perficiendi, quia addamus in potentia vivendi, quia semper plus morimur ; et nos in nostra vulgari cantilena diximus quod homo simul incipit vivere et mori [...]. » Je remercie Joël Chandelier de m'avoir indiqué ces passages.

⁶⁸ *Ibid.*, 1, 17, f. 25ra : « Canities autem cum sit languo pili, ut 5^o De generatione animalium capitulo 5^o alias capitulo 4^o, cito advenit istis propter frigiditatem, unde deficit naturalis calor et

l'intérieur des discussions poétiques sur l'origine divine de l'amour, thème qui a semble-t-il particulièrement intéressé les poètes-médecins italiens.

Bien qu'il s'agisse d'une thématique présente dans toute la poésie médiévale, sous diverses formes et chez de nombreux poètes, un ensemble de textes paraît spécialement pertinent pour notre enquête. Ce sont les *tenzoni* – l'équivalent poétique, hérité de la *tenson* des troubadours, des *quaestiones disputatae* universitaires – dont la pratique est aujourd'hui bien documentée grâce aux travaux récents sur ce qu'on a appelé la *quaestio de amore*⁶⁹. Présente dans toute l'Italie, et notamment à Sienne⁷⁰ et Pérouse⁷¹, où Gentile da Foligno a longtemps enseigné, l'une des plus célèbres *tenzone* sur la nature d'amour éclata au XIII^e siècle, dans l'entourage de la cour de Frédéric II. Elle réunit quelques grands noms de l'école sicilienne : l'Abate di Tivoli, Jacopo Mostacci, Pier della Vigna et Giacomo Lentini⁷². On a souvent insisté sur l'aspect philosophique de ces débats poétiques et sur leur influence sur Dante et Cavalcanti. Une de leurs *quaestiones*, par exemple, concernait la nature catégoriale de l'amour : est-ce une substance ou un accident ? Autrement dit : faut-il personnifier Amour ou en faire un accident de l'âme, une passion ? Thème que l'on retrouve explicitement chez Dante et Cavalcanti. Mais la nature divine d'Amour devait aussi faire son apparition dans l'école sicilienne avant de devenir importante dans le *dolce stil novo*⁷³.

Les poètes de l'école sicilienne sont en profond désaccord. Alors que l'Abate di Tivoli décrivait l'amour comme une divinité, Giacomo da Lentini refusait énergiquement cette association, tandis que Pier della Vigna en faisait quelque chose d'invisible, mais non divin, et dont l'action est pareille à celle de l'aimant, réelle

acquiritur in materia putredo aliqua sive muffulentia, et ex hoc fit canities, ut declaravimus in nostro poetico sermone vulgari quem de canitie composuimus. »

69 Pour un aperçu de ce genre littéraire, cf. C. Giunta, *Versi a un destinario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Bologne 2002, en partic. 194–205.

70 On pense, par exemple, à la *tenzone* entre le poète siennois Cecco Angiolieri et Dante par exemple.

71 Voir *Poeti perugini del trecento. I. Marino Ceccoli, Cecco Nuccoli e altri rimatori in tenzone*, éd. F. Mancini e L. M. Reale, Pérouse 1996.

72 Voir M. Picone, « La *tenzone* 'de Amore' fra Iacopo Mostacci, Pier della Vigna e il Notaio », in Id., *Percorsi della lirica duecentesca*, Florence 2002, 47–67.

73 La « déité d'amour » restera évoquée par Guinizzelli, Lapo et même Cavalcanti, elle est omniprésente chez Dante, et cette métaphore revient plusieurs fois sous la plume de Cino da Pistoia, l'ami de Gentile da Foligno. Par exemple, Cino da Pistoia, XLIV, 9–14 : « Così gire fa in nova sentenza / e de l'altra dipartemi spess'ore / questa gentile ad alta intelligenza, / in cui risplende deità d'Amore, / a luce a me per la somma piagenza / di quella donna, c'ha tanto valore. » Notons aussi que cette problématique n'est pas absente du *Breviari d'amor* de Matfré Ermangaud, le dernier des troubadours devenu franciscain, qui déplore que l'on ait fait de l'amour charnel une divinité, au détriment du Dieu véritable.

et cependant cachée⁷⁴. Plus intéressant pour notre propos, trois *maestri* florentins, à la fois poètes et médecins, ont continué cette *tenzone* au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle⁷⁵.

Le premier n'est autre que Pietro Torrigiano, mentionné dans les manuscrits sous le nom de Maestro Torrigiano da Firenze⁷⁶. Dans les poèmes de ce médecin qui est entré dans les ordres, l'amour est appelé Dieu, au moins *per similia* ; car l'amour humain est un don divin⁷⁷. Quant à la cause de l'amour en l'homme, les poèmes semblent décrire une réalité quelque peu différente de ce qu'on peut lire dans son commentaire au *Tegni*, où l'amour est considéré comme une simple émotion, qui engendre une certaine joie (*gaudium*), au même titre que l'espoir⁷⁸. Dans le sonnet *Chi non sapesse ben la veritate*, il explique que l'amour est un désir de l'âme, un effort de la pensée qui maintient l'esprit en joie et le guide, vers Dieu, précisément parce que Dieu en est la cause⁷⁹. La joie dont il est désormais question est plus qu'une simple émotion et donne en quelque sorte un contenu moral à l'amour.

Cette vision d'un amour divin est explicitement refusée par Maestro Francesco da Firenze, lui aussi médecin⁸⁰. De fait, explique-t-il, « nombreux sont ceux qui appellent l'amour déité » (*Molti l'amore apellano dietate*), en raison de

74 Cf. W. Pagani, *Repertorio tematico della scuola poetica siciliana*, Bari 1968, 7-12.

75 Certains ont même proposé de rattacher directement ces sonnets à la *tenzone* entre l'Abate di Tivoli, Jacopo Mostacci, Pier della Vigna et Giacomo Lentini. Par exemple S. Santangelo, *Le tenzoni poetiche nella letteratura italiana delle origini*, Genève 1928. Sergio Lubello y voit quant à lui une autre dispute, dans un autre contexte. Cf. *I poeti della scuola siciliana*, vol. III : *Poeti siculo-toscani*, R. Coluccia (éd.), Milan 2008, 417.

76 Sur l'identité du poète, cf. F. Catenazzi, « Per maestro Torrigiano da Firenze », *Rivista di letteratura italiana* VI (1988), 265-273 et S. Gentili, *L'uomo aristotelico : alle origini della letteratura italiana*, Rome 2005, 201-216.

77 Maestro Torrigiano da Firenze, 45, 1, éd. S. Lubello, dans *I poeti della scuola siciliana*, vol. III, 417 : « Chi non sapesse ben la veritate / come l'Amor sia deo, ora lo 'ntenda : / di quante cose ne son nominate / per questo nome « deo », primera aprenda. / Dette a Natura Deo la maestate, / e da la forma par che 'l nome penda, / e tal per grazia e tal per potestate / si chiama Dio per simile vicenda. »

78 Pietro Torrigiano, *Plusquam commentum in parvam Galeni artem*, Venise 1557, f.104r.

79 Maestro Torrigiano da Firenze, 45, 1, éd. S. Lubello, dans *I poeti della scuola siciliana*, vol. III, 45, 2 (420-421) : « Nè volontier lo dico, nè lo taccio, / qual cosa sia l'amor che dio s'apella [...] / L'amor, di cui la gente canta e grida, / è uno disio de l'arma, che pensosa / la tiene in gioia d'amore, ove si fida ; / e quest'è de l'amor la propia cosa, / che pur al suo timon l'arma si guida : / per ciò ciascuno amante dio lo cosa. »

80 On ne sait rien de l'identité de ce personnage, mais, comme le suggère Sergio Lubello, le titre de maître, ainsi que les thèmes qu'il traite dans ses poèmes et l'attention particulière qu'il porte au vocabulaire technique, sont des éléments qui semblent indiquer une proximité certaine avec les milieux universitaires et plus particulièrement avec la médecine. Cf. *ibid.*, 362, 393 et 417.

sa puissance et de sa souveraineté sur les actions humaines, mais ce n'est pas la vérité, comme le prétendait Pietro Torrigiano : *C'amor sia deo non è la veritate*. Ceux qui décrivent ainsi l'amour le font simplement par ignorance, alors que ce ne devrait être qu'une métaphore : parce qu'il est invisible (*perch'om visibolmente nol comprende*), ils en font quelque chose de divin, mais c'est là un raisonnement fallacieux. On retrouve donc chez lui le motif déjà utilisé par Pier della Vigna : tout ce qui est invisible n'est pas divin. La réponse finale de Maestro Francesco est intéressante. Sur le plan théologique d'abord, il oppose à Torrigiano un argument traditionnellement utilisé dans les problèmes de théodicée : si l'amour était un don divin – et donc un bien – pourquoi nous ferait-il tant souffrir ? Comme il l'écrit : *che Deo per bene già male non rende*. Autrement dit, si c'est un mal, physique et moral, il faut que ce soit l'effet d'un défaut du corps ou d'un acte volontaire, non un don divin. Sur le plan psycho-physique, Maestro Francesco préfère donc expliquer la puissance de l'amour par les effets de l'image et de la pensée, dont les mécanismes sont certes occultes, mais ne manquent pas d'avoir des effets visibles sur le corps⁸¹. Quelle est donc « la vérité » sur le mal d'amour ? C'est une passion qui naît de la vision d'une belle forme, qui devient progressivement l'objet d'une pensée inquiète, sans repos, et qui, une fois le cœur atteint, provoque le désir malheureux de l'homme passionné⁸².

Quant au troisième homme, Maestro Rinuccino, médecin florentin actif dans les années 1290 et mort avant 1299⁸³, il formulait l'argument théologique d'une autre manière, en partant cette fois du caractère injuste d'Amour, caractère contradictoire avec l'idée d'un amour providentiel. Si l'amour était divin, s'il gouvernait le cœur des hommes, pourquoi cette divinité n'a-t-elle pas fait en sorte que l'amour soit toujours réciproque entre les amants et qu'il les rende

⁸¹ On retrouve l'association du thème de l'invisibilité et celui de l'impossibilité théologique d'une origine divine de l'amour dans une *tenzone* anonyme (*I poeti della scuola siciliana*, vol. II, 1015–1017) : « Amor nonn-è, se non come cred'eo, / cosa ch'om possa veder né toccare, / ma sono molti che l'apellan deo : / sono inganati ed ànno van pensare, / ca se deo fosse, non facera reo : / ca 'n deitate è tutto degno afare. »

⁸² Maestro Francesco da Firenze, 42, 8, éd. S. Lubello, dans *I poeti della scuola siciliana*, vol. III, 394 : « Ma che sia amore, eo dicerò lo vero : / quand'om diven sollicito e pensoso / vegendo uno bel viso e piacertero, / à mantenenente amore in cor rinchiuso ; / c'amore è uno continuo pensiero / di quella cosa ond'omo è disioso. » On reconnaît dans l'expression « sollicito e pensoso » une référence possible à la définition avicennienne de la passion amoureuse.

⁸³ Pour sa biographie, voir F. Catenazzi, « Contributo alla conoscenza di Maestro Rinuccino, poeta fiorentino del secolo XIII », *Studi e problemi di critica testuale* XX (1980), 97–118 ; et l'introduction de S. Carrai, *I sonetti di Maestro Rinuccino da Firenze*, Florence 1981, 11–19.

parfaitement heureux⁸⁴ ? Car ce n'est pas le cas, à l'évidence, et l'amour non réciproque représente une forme d'injustice inadmissible s'il est le fruit d'un décret divin. Ce qu'il dénonce, semble-t-il, comme Maestro Francesco, c'est la confusion entre l'amour intellectuel de Dieu, compris comme vertu théologique (la *caritas*), et l'amour dont s'occupent les poètes et les médecins, c'est-à-dire celui qui prend sa source dans la rencontre de deux personnes ou parfois dans un simple fantasme chez un individu. Cet amour-là, qui provoque toutes les souffrances si souvent décrites par les poètes, et auquel les médecins sont confrontés concrètement, ne saurait être réduit à la forme supérieure d'amour évoquée par Torrigiano. Il faudrait, à tout le moins, une forme de conversion d'un amour vers l'autre, comme l'explique Dante dans la *Vita nova*, par exemple. Mais Francesco et Rinuccino semblent considérer que cet amour ne constitue aucunement l'objet du poète et du médecin. Ces derniers doivent s'en tenir à la passion qui dévore les amants.

Les échanges entre Dante et Cavalcanti ont certainement contribué à relancer ce débat au XIV^e siècle. Le premier, en particulier dans la *Vita nova*, mais aussi dans la *Commedia*, ne décrivait-il pas la première forme d'amour dans les termes de la médecine galénique, pour mieux montrer ensuite comment cet amour physique devait se transformer en amour de la sagesse, puis, en dernière instance, en amour de Dieu ? Guido Cavalcanti, au contraire, ne résumait-il pas l'amour à ses manifestations physiques, entraînées par la contemplation d'une image, qui se transformait en passion ? Si l'arrière-plan du commentaire de Gentile da Foligno était celui-ci, ne peut-on imaginer qu'il a tenté de répondre en médecin à la *quaestio de amore*, comme l'avait fait avant lui Dino del Garbo en commentant la chanson *Donna me prega* de Cavalcanti ? Après tout, Gentile da Foligno a connu Dino del Garbo à Sienne lorsqu'ils enseignaient tous deux la médecine dans cette université (entre 1321 et 1323) et il a fréquenté Cino da Pistoia, l'ami de Dante, lorsqu'ils enseignaient aussi dans la même université, à Sienne et à Pérouse. Il serait donc tentant de voir dans cette brève explication de la *passio herotica* l'évocation, certes vague, du débat poétique rappelé ci-dessus, puisqu'il opposa des poètes-médecins aux profils assez proches de celui de Gentile da Foligno. Si tel était le cas, Gentile da Foligno voulait peut-être dire que cette passion n'est pas

84 Maestro Rinuccino da Firenze, *Sonetto*, VIIIa, éd. S. Carrai, dans *I sonetti di Maestro Rinuccino*, 74-75 : « S'Amor fosse formato in diētate, / sì come àn detti manti trovadori, / a ver' li amanti avesse potestate / di meter nove voglie ne li cori, / un prego gli faria con umiltate : / c'ogn'om d'amor ferisse, chi n'è fori, / a ciò che si cangiasse l'amistate / che spesse fiate è posto in due colori. // Questo saria un guisto signorag[g]io : / che l'om c'amasse fosse tanto amato / quant'ama, sì che stesse in par gradag[g]io, / e che l'amor crescesse di parag[g]io, / sì che d'amore fosse l'om cangiato / e par fossor gli amori nel corag[g]io. »

divine au sens d'un don de Dieu, mais procurerait une capacité d'abstraction des préoccupations mondaines propice à l'inspiration poétique, sans être le strict équivalent de l'amour de Dieu.

En tout cas, dans la suite du texte, Gentile da Foligno défend une position très différente de celle de Pietro Torrigiano⁸⁵. Laissant de côté le caractère divin de la maladie d'amour, il insiste désormais, plus que les autres médecins, sur l'aspect mental de cette affection. Pour ce faire, Gentile da Foligno distingue assez nettement la simple mélancolie et le mal d'amour authentique. Ni purement corporelle ni tout à fait divine, la passion amoureuse a davantage trait à l'image et au désir.

La mélancolie, le désir et les puissances de l'âme

Contrairement à la simple mélancolie, il n'y aurait dans la passion amoureuse aucun lien nécessaire entre un défaut au niveau des humeurs – de la bile noire en particulier – et le mauvais fonctionnement de l'âme, que ce soit au niveau de l'imagination, de la mémoire ou de la faculté estimative. Un tel lien causal peut certes exister, mais il est contingent :

En second lieu, il convient d'observer qu'Avicenne dit que cette passion est semblable à la mélancolie, parce que cette passion se rapporte à la mélancolie mais diffère d'elle, comme cela apparaît dans l'intention [du texte]. Elle s'y rapporte, parce que dans les deux cas on constate un dommage dans la [fonction] cogitative, accompagné de beaucoup d'inquiétude. Mais elle en diffère, parce que la mélancolie est nécessairement produite à partir d'un simple défaut au niveau de l'humeur ou de la complexion, c'est-à-dire à partir de dispositions corporelles malades chez cet individu. Quant à l'amour, il se produit par la seule force du jugement de [la faculté] estimative, relativement à tel individu qu'elle peut juger, bien que cela puisse aussi aller de pair avec un défaut de l'humeur ou même se produire par un défaut d'humeur⁸⁶.

⁸⁵ Gentile da Foligno rédigea d'ailleurs un petit commentaire au *Tegni* pour corriger les erreurs de Pietro Torrigiano. Le texte est édité à la suite du commentaire de Torrigiano dans l'édition de 1557. Voir les remarques de P. -G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of the Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300–1450)*, Naples 1984, 49.

⁸⁶ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « Considerandum secundo quod Avicenna dicit quod hec passio est similis melancolie, quia ut ex eius intentione apparet, ista passio convenit cum melancolia et differt ab ea. Convenit, quia in utraque est lesio cogitative cum multa sollicitudine. Sed differt, quia melancolia fit necessario a vitio humoralisive complexionali puro, que sunt dispositiones corporales egre respectu illius individui ; sed amor fit sola vehementia extimationis respectu huius individui extimabilis, licet etiam possit coniungi vitium humoris, vel etiam a vitio humoris fieri. »

C'est donc parfois le mauvais fonctionnement de l'âme qui engendre une modification des humeurs et non l'inverse. Contrairement à la mélancolie, l'image peut agir seule et être efficace sans dérèglement préalable du corps. L'interprétation de Gentile da Foligno marque ainsi un changement notable par rapport à la tendance forte à son époque de rapprocher mal d'amour et mélancolie. Le *Viaticum*, par exemple, mentionnait l'excès de bile noire comme une cause de la passion amoureuse, tandis que d'autres auteurs, comme Arnaud de Villeneuve, y ajoutaient la colère jaune⁸⁷. De manière générale, même si tous les médecins reconnaissaient le rôle central de la pensée et de l'imagination dans la passion amoureuse, les causes corporelles étaient très souvent mises en avant aux XIII^e et XIV^e siècles. Gentile da Foligno préfère insister sur le dysfonctionnement interne de l'âme. Autrement dit, la passion amoureuse n'est pas d'abord un problème corporel, mais bien une maladie de l'âme.

Reste à savoir à quelle fonction de l'âme on doit l'attribuer. Au sens strict, écrit Gentile da Foligno, l'*amor hereos* est une maladie ou un dérèglement de l'appétit (*appetitus*), c'est-à-dire du désir sensible, par lequel un homme désire une femme⁸⁸. C'est ce qui distingue l'amoureux transi du simple mélancolique, maladie dont les effets peuvent être le fruit d'une maladie du cerveau et des fonctions cognitives de l'âme, sans que le désir soit affecté. Certes, précise-t-il, la passion amoureuse touche la quasi-totalité des fonctions cognitives et motrices de l'âme sensible, puisqu'elles sont toutes affectées par l'intensité (*intensio*) de l'appréhension interne de la forme de l'être aimé. La faculté estimative de l'âme, logée dans le ventricule médian du cerveau, est particulièrement atteinte par cette intensité. L'imagination et la mémoire sont altérées, mais la faculté estimative est corrompue, puisqu'elle n'opère plus sa fonction⁸⁹. C'est pourquoi, même si la

⁸⁷ Voir les commentaires de Daniëlle Jacquart dans Jacquart et Thomasset, « L'amour héroïque », 156–157. Comme elle l'écrit (157) : « D'autres médecins tireront plus radicalement l'amour vers la mélancolie : Jean de Gaddesden et Jean de Tournemire le définiront comme une forme de celle-ci. »

⁸⁸ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « Dubitatur cui virtuti attribuatur amor. Et dicendum quod formaliter virtuti appetitive. Ratio est, quia amor formaliter non videtur esse aliud nisi appetitus sive dispositio illum consequens, unde homo appetit aliquam dominam ; ergo videtur <esse> passio virtutis appetitive, scilicet concupiscitive. »

⁸⁹ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « Dico etiam quod cuilibet virtuti cognoscitive intrinsece debet quodam modo attribui. Et ratio est, quia cuiuslibet virtutis operatio concurrit. Primo enim concurrit sensata forma, que apprehenditur ab imaginativa et affert illam aliquis particularis sensus. Secundo concurrit placibilitas iudicata per extimativam. Tertio concurrit continuatio iudicii placibilitatis ex continua reportatione per memorativam. Ex quibus vigoratis et unitis consurgit appetitus coniungendi se cum illa muliere quam homo diligit ; et quia assecutio fit cum membris generativis, ideo fit titillatio circa illam. Ex quibus apparet

passion amoureuse affecte formellement le désir, la fonction estimative joue un rôle particulièrement important dans le processus qui l'engendre. Cette fonction cognitive porte en effet sur l'objet senti par les sens externes et forme à leur propos une sorte de pré-jugement, proche de l'instinct animal, par lequel l'individu juge que l'objet de connaissance est plaisant ou non, sympathique ou effrayant, ce qui le conduit à poursuivre ou à fuir l'objet de cette pensée. En d'autres termes, cette appréhension de la forme dans l'âme va motiver ou non le désir. Une fois activé, ce désir, fondé sur l'image déformée par l'estimative et l'imagination, peut croître jusqu'à engendrer un cercle vicieux : le désir accroît la pensée et la pensée accroît le désir.

On retrouve donc chez Gentile da Foligno la même analyse que celle de Dino del Garbo dans son commentaire de la chanson *Donna me prega* de Guido Cavalcanti. Commentant les vers *non è vertute, ma da quella vène*, le médecin expliquait que l'amour ne pouvait être qu'une passion, c'est-à-dire un accident d'une puissance de l'âme. C'est une passion de l'appétit sensible, précise Dino del Garbo, comme le sont les autres passions, comme la colère, la tristesse ou la peur.

Car l'amour est une certaine passion du désir sensible, parce que le désir découle de l'appréhension de la forme d'une chose par les sens, d'abord extérieurs, puis par les puissances sensibles intérieures, comme on l'a dit plus haut : c'est pourquoi dans l'amour concourent deux puissances sensibles, la connaissante et la désirante, parce que tout désir qui se trouve en nous découle d'une connaissance. Et, bien que dans l'amour concoure l'opération de la puissance cognitive sensible, l'amour ne se trouve pourtant pas dans la puissance cognitive sensible comme dans son sujet ; et il en est ainsi parce que dans la connaissance il y a seulement un mouvement des choses vers l'âme, tandis que dans le désir il y a un mouvement de l'âme vers les choses⁹⁰.

Cette explication est sensiblement différente de ce que l'on pouvait lire au siècle précédent chez un Gérard de Berry par exemple. Dans son commentaire au *Via-*

quod in amore est lesio imaginative et memorative per intensionem actus ; sed extimativa est lesa per corruptionem, quia iudicat quandoque pulchrum quod est sedum, et per intensionem, quia continua sua actio est extimatio de pulchritudine et placibilitate illius. Et omnia alia extimabilia quasi obmittit. »

90 Dino del Garbo, *Scriptum super cantilena Guidonis Cavalcantibus*, dans Fenzi, *La Canzone d'amore di Guido Cavalcanti*, 106–108 : « Nam amor est passio quedam appetitus, qui appetitus consequitur formam rei apprehense per sensum primo exteriorem et deinde per virtutes sensitivas interiores, ut dictum est supra : unde in amore concurrunt duplex potentia sensitiva, scilicet cognoscitiva et appetitiva, quia omnis appetitus qui est in nobis insequitur cognitionem. Et, licet in amore concurrat operatio potentie cognoscitive sensitive, tamen amor non habet esse proprie ut in subiecto in potentia sensitiva cognoscitiva, sed habet in appetitiva, sicut omnis alia passio, et hoc ideo est quia in cognitione sola est motus rerum ad animam, sed in appetitu est motus anime ad res ».

ticum, il définissait la passion amoureuse comme une maladie du cerveau, et plus particulièrement de la faculté estimative, et décrivait les mécanismes qui conduisent à cette passion en termes quasi matérialistes, selon la séquence suivante⁹¹ : une forme est sentie par un ou plusieurs sens externes ; la faculté estimative appréhende cette forme comme bonne ou mauvaise, en attribuant parfois des propriétés à cet objet qui n'existent pas ; elle commande ensuite à l'imagination, qui va se focaliser sur cette forme ; l'imagination, elle, commande le désir. L'imagination se fixe sur cet objet en raison du déséquilibre de la complexion du ventricule du cerveau où elle se trouve. De même, le défaut de la fonction estimative viendrait de la concentration de *spiritus* et de chaleur naturelle dans la partie du cerveau qui l'accueille. Gentile da Foligno ne nie aucunement l'existence d'une causalité naturelle dans le phénomène amoureux, mais il insiste fortement sur la primauté de l'image et de sa saisie par les différentes fonctions cognitives de l'âme jusqu'au désir. Les défauts de complexion ou d'humeur sont plutôt le résultat de l'intensité des pensées, et non l'inverse. Une telle insistance sur le rôle de la pensée se comprend mieux dès lors que l'on se tourne vers la question des modalités de l'action de l'âme sur le corps.

Le pouvoir de l'âme sur le corps

Dans le chapitre sur l'amour, Avicenne se contente d'affirmer, au détour d'une phrase, que cet état pathologique illustre le principe général selon lequel la nature « obéit » à la pensée⁹². Comment le corps obéit-il aux injonctions de l'âme, qu'elles soient volontaires ou involontaires ? Dans le dualisme avicennien, l'âme et le corps sont considérés comme deux entités distinctes, agissant réciproquement l'une sur l'autre, mais sur un mode distinct de celui des corps entre eux ou des idées entre elles. Pour cette raison, Avicenne défend une idée pour le moins surprenante : l'âme peut agir sur un corps qui n'est pas le sien, comme en témoigneraient certains phénomènes d'action à distance⁹³. Cet argument implicite pour le dualisme – si l'âme peut agir sur un corps distant, sans contact, alors elle peut *a fortiori* agir sur le corps qui est le sien, tout en étant ontologiquement distincte de lui – a fait l'objet d'un intense débat parmi les médecins

⁹¹ Gérard de Béry, *Glosulae super Viaticum*, dans Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, 198–200.

⁹² Avicenne, *Canon*, III, 1, 4, 22, f. 90vb.

⁹³ Avicenne, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV, 4, éd. S. Van Riet, vol. II, Louvain-Leyde 1968, 54–67.

italiens, lesquels critiquèrent unanimement la possibilité d'une action de l'âme à distance⁹⁴. Il restait cependant à expliquer certains passages du *Canon* dans lesquels Avicenne reprenait ce thème de l'action de l'âme sur le corps. Il affirmait, par exemple, que « les jugements [de la faculté estimative de l'âme] eux-mêmes meuvent les humeurs » (*ipse aestimationes movent humores*), ou encore que ces jugements peuvent modifier la complexion du corps⁹⁵. À part Taddeo Alderotti, qui semble encore sous le charme des thèses avicennniennes, Antoine de Parme, Pietro d'Abano et Dino del Garbo, pour ne citer qu'eux, tentèrent d'expliquer l'action de l'âme sur le corps à partir de l'efficacité des images, depuis la sensation jusqu'aux fonctions les plus hautes de l'âme animale comme la faculté estimative, et des émotions que ces images suscitent, véritables déclencheurs, la plupart du temps, des effets physiques constatés. Gentile da Foligno s'inscrit clairement dans cette tradition.

Dans le chapitre sur l'amour, Avicenne se contente donc de rappeler que la nature obéit aux pensées (*significavimus obedientiam nature meditationibus*). Gentile, lui, voit tout de suite la référence implicite à la célèbre thèse du *De anima* d'Avicenne : lorsque l'âme est bien disposée, le corps lui obéit, immédiatement, de manière quasi miraculeuse⁹⁶. Mais il ne donne guère d'explication. C'est dans son commentaire à la première fen du livre I que l'on trouve plus de détails.

Une forme (*species*) dans l'âme peut-elle être la cause d'un changement réel⁹⁷ ? Comme la plupart de ses prédécesseurs, Gentile da Foligno commence par évacuer la thèse avicennienne de l'action de l'âme sur un corps distant. Sans véritablement donner d'argument, il se contente d'affirmer ne pas vouloir discuter ici la vérité de cette affirmation⁹⁸. Les enjeux philosophiques et théologiques

94 Nous avons déjà étudié en détail cette querelle dans A. Robert, « Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination sur le corps », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 81 (2014), 139–195.

95 Avicenne, *Canon*, I, 2, 2, 1, 14, f. 114ra.

96 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « Amplius, hic actentem Avicenne quanta est obedientia corporis extimationi et huius sententia est sexto *De naturalibus*, particula 4, et *De animalibus* 7°, ubi dicit quod quando gallina vincit gallum in pugna erigitur quasi esset gallus et elevat suam caudam sicut gallum ; et aliquando nascitur illi cornu in crure quasi gallo ; et in hoc percipi potest obedientia nature cogitationibus anime, etc. »

97 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, 1, 4, 2, f. 53ra : « Dubitatur communiter utrum species in anima sit causa realis transmutationis. »

98 *Ibid.* : « Et dicamus primo opinio fuisse Avicenna 6 *De naturalibus* particula 4 capitulo 4 et Algazelis ultimo sue *Metaphysice*, quod anima unius hominis sive imaginatio imprimit in aliud corpus extra se, ut cum anima alicuius fuerit nobilis, constans, ex nobilibus principiis, obediens ei elementa et res mundane transmutabiles, ut eius voluptate (*sic, pro voluntate*) proveniat pluvia et lapides, fiant panes et alii effectus provenient in homines quos effectus vocamus fascina-

d'un tel problème dépassent largement le périmètre de l'expertise médicale et, surtout, ce n'est pas un problème qui l'intéresse particulièrement⁹⁹. Il ne traite donc que de l'action de l'âme sur le corps du sujet pensant ou imaginant.

Bien que sa position ne soit guère originale et reprenne en partie les arguments d'Antoine de Parme et Dino del Garbo, elle offre cependant une synthèse des débats antérieurs fort utile pour comprendre comment, dans le phénomène amoureux, la simple pensée d'une forme (*species*) dans l'âme peut produire des effets délétères sur le corps. Notre médecin commence par rappeler que les plus grandes autorités philosophiques et médicales s'accordent sur l'existence de tels effets de la représentation mentale sur le corps. Le Pseudo-Aristote, par exemple, décrit dans ses *Problèmes* les mécanismes par lesquels nous nous mettons à tousser ou bailler à la simple vue de quelqu'un toussant ou baillant, ou même simplement en l'imaginant. Galien, dans son traité *De motibus liquidis*, explique pourquoi nous frémissons à la simple vue d'une lame acérée. Enfin, Avicenne écrit, dans son *De anima*, que nous ne pouvons pas traverser un pont suspendu au-dessus d'une rivière si nous imaginons la chute¹⁰⁰. Il ajoute enfin qu'il va de soi que « l'imagination d'une femme lascive est la cause d'un chatouillement des

tiones. Utrum autem hec opinio fuit vera omittamus. » Ce passage est une citation transformée du *De anima* d'Avicenne, 65.

99 D'autres médecins italiens, comme Antoine de Parme, Pietro d'Abano, Dino del Garbo, Iacopo da Forli ou Ugo Benzi, ont abordé cette question de manière très précise en commentant le *Canon* d'Avicenne. Cf. Robert, « Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination ». Pour une histoire de ces discussions, cf. A. Godet, « *Num was ist die Imagination anderst als ein Somn im Menschen.* » *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens* (thèse de doctorat), Basel 1980 ; P. Zambelli, « L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento », dans *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin-New York 1985, 188–206 ; A. Boureau, « Miracle, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270–1320) », Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, 25^e congrès, Orléans, 1994, Paris 1995, 159–172 ; T. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Florence 2003 ; B. Delaurenti, *La puissance des mots. « Virtus verborum »*. *Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris 2007.

100 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, 1, 4, 2, f. 53ra : « Secundo dicamus opinio fuisse omnium vere philosophantium quod species in anima sive imaginatio sit causa realis motus in corpore eodem. Hoc apparet ex pensatis (*sic pro sensatis*) ; primo quia vides (*sic pro videns*) alio comedente acetosa, dentes imaginantis quandoque stupefiunt, et alio oscitante nos oscitamus, et alio mingente excitamur ad mingendum ; et hec omnia concedit Aristoteles *Problemata* 7, problemum primo 5 et problemum 8 ; et Galenus in libro *De motibus liquidis* : aliquo (*sic pro aliquando*) etiam acutem ferram vel incidentem pumicem vel lapidem moliri horrescimus ; concedit his similia Aristoteles *Problemata* 7, problemum 8. Videmus etiam quod super trabe posita super flumen non possumus transire, ut Avicenna 6 *De naturalibus* particula 4 capitulo 4, nec etiam supra pinnaculo alti montis, ut Galenus concedit in libro *De motibus liquidis* capitulo 7 secunde distinctionis. »

testicules »¹⁰¹, là où Avicenne se contentait de dire que parfois un membre se tend par le seul effet de l'imagination¹⁰². Une fois les effets admis, il reste à déterminer les modalités de cette action psycho-physique.

Gentile da Foligno distingue alors deux voies possibles. Dans certains cas, explique-t-il, il faut reconnaître l'existence d'une communication entre l'agent et le patient, c'est-à-dire un rapport quasi matériel, comme l'impose la théorie aristotélicienne de l'altération exposée dans le livre VII de la *Physique* d'Aristote¹⁰³. Cette communication, à l'origine d'une forme d'altération, se situerait au niveau de l'image elle-même, comme le suggère Aristote lui-même dans son traité *Sur le mouvement des animaux*¹⁰⁴. Gentile da Foligno poursuit en émettant l'hypothèse selon laquelle l'image dans l'âme retient quelque chose de sa cause, dont elle est la représentation, à la manière de la semence masculine qui transmet à l'enfant certains caractères du père. C'est là, dit-il, la position du Pietro d'Abano, pour qui « la forme (*species*) qui est dans l'âme, qu'elle soit chaude ou froide, ou encore aigre, ou de quelque autre nature, peut donc d'une certaine manière conserver la puissance des choses en dehors de l'âme »¹⁰⁵.

Gentile est toutefois conscient des limites de ce modèle qui attribue à l'image elle-même des propriétés physiques. Pourquoi de tels effets ne se produisent pas dans un miroir lorsqu'une image s'y reflète ? Comment se fait-il qu'une même image puisse produire des effets contraires selon les circonstances qui entourent son appréhension ? Un premier élément de réponse consiste à ajouter aux pouvoirs de l'image l'intervention de certaines dispositions du côté du patient : la forme ou *species* agit sur l'âme, puis sur le corps, lorsqu'ils sont disposés à recevoir cette action. Plus précisément, l'âme se dispose elle-même activement à pâtir sous l'effet de ces images. Une première disposition est en effet assurée par l'action de la faculté estimative « par laquelle l'homme désire et veut poursuivre ou fuir [quelque chose], et par laquelle il est disposé à certaines émotions (*accidentia animae*), comme la colère, la tristesse, et ainsi de suite »¹⁰⁶. La *species* est d'abord reçue par l'entremise des sens, avant d'être entreposée dans l'ima-

101 *Ibid.* : « Imaginatio autem lascivientis mulieris est causa titillationis genitalium. »

102 Avicenne, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV, 4, 62.

103 Pour une présentation claire de ces requisits, cf. S. Maso, C. Natali, et G. Seel (éds.), *Reading Aristotle's Physics VII, 3. What is alteration?*, Las Vegas-Zurich-Athens 2012.

104 Aristote, *De motu animalium*, (translatio Guilelmi de Moerbeke), éd. P. De Leemans, Turnhout 2011 (Aristoteles Latinus, 17/2.2-3), 7, 701 b 16-22, (59), l. 228-233.

105 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, 1, 4, 2, f. 53ra : « Et voluit hoc Conciliator : in specie ergo que est in anima calidi vel frigidi vel acetosi et sic de aliis potest aliquo modo salvari virtus rerum extra. »

106 *Ibid.* : « Una est dispositio sequens actum estimativum qua homo appetit et vult prosequi aut fugere et qua disponitur accidentibus anime, scilicet ira, tristitia et huiusmodi. »

gination et filtrée, en quelque sorte, par la faculté estimative. Après cela, selon les modalités d'appréhension de l'estimative, un jugement se forme dans cette faculté, ce qui entraîne la formation de certains désirs et certaines émotions. Ce sont donc *in fine* « les accidents de l'âme », c'est-à-dire les passions, qui sont responsables des effets physiques de la pensée, parce que ces accidents entraînent naturellement un mouvement des esprits (*spiritus*), centrifuge ou centripète, dans tout le corps.

Bien que de tels mécanismes nous soient cachés, il ne saurait y avoir d'autre cause aux effets de la colère que les mouvements centrifuges de *spiritus* initiés par cette émotion primordiale. Dans ce cas, ce n'est pas l'image qui meut immédiatement le corps, comme certains passages du *De anima* d'Avicenne et du *De motu animalium* d'Aristote pouvaient le suggérer. C'est grâce à des mécanismes de réaction aux images, inscrits dans notre nature sous forme de dispositions, que certaines pensées deviennent efficaces. Quant à savoir ce qui meut véritablement le *spiritus* dans le corps, c'est là, nous dit Gentile, une affaire de subordination naturelle des facultés de l'âme et du corps. Notre nature est ainsi faite : les esprits qui circulent dans le corps sont subordonnés à l'âme animale, c'est-à-dire, précise-t-il, aux puissances cognitives et au désir. Parfois ce sont les puissances naturelles (*virtutes naturales*), sises dans certains membres du corps, qui mettent les esprits en mouvement, mais c'est toujours sous les ordres de la connaissance et du désir. Ainsi, malgré un effort pour expliquer l'obéissance du corps à l'âme, il y a comme un point d'arrêt indépassable dans l'explication scientifique, au-delà duquel, en tout cas, le médecin ne s'aventure pas.

Gentile da Foligno en vient donc à la seconde modalité d'action de la représentation sur le corps. Parfois, explique-t-il, le corps peut être affecté par la seule appréhension d'une forme dans l'âme, c'est-à-dire sans acte de la faculté estimative et sans l'intervention des passions¹⁰⁷. Le cas emblématique d'une telle action est décrit par Avicenne dans le *Canon* : il suffit parfois d'imaginer quelque chose au moment du coït pour que l'enfant à naître s'assimile à ce contenu imaginaire¹⁰⁸.

107 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, 1, 4, 2, f. 53ra : « Alia dispositio in anima cognoscitiva per speciem apprehensam est sola speciei imago et fixus intuitus, quamvis non sequantur aliqua accidentia anime, sicut cum simpliciter imaginor album vel nigrum absque aliquo appetitu fuge vel prosecutionis, et ex tali imaginatione sola et fixa movetur quandoque corpus realiter, sicut cum assimilatur homo natus ei qui fuit imaginatus in hora coitus ; et causa istius alterationis vel est virtus speciei quam reservat a re a qua species deciditur vel est ordo naturalis virtutum subiectarum et subordinatarum anime naturali, scilicet cognoscitive, ut tali specie fixa existente in anima spiritus sic moveantur et sic etiam humores ; et in hoc cadit diversitas secundum diversitatem hominum in specialibus dispositionibus. »

108 Avicenne, *Canon*, I, 2, 2, 1, 14, Venise 1520, t. I, f. 114ra.

Cela peut s'expliquer par l'idée aristotélicienne d'une conservation du pouvoir du représenté dans la représentant ou simplement par la subordination des facultés inférieures à l'âme connaissante et désirante. Et l'on retrouve ici la même référence au *De anima* d'Avicenne que dans le chapitre sur l'amour : l'exemple d'une poule combattant un coq en se prenant elle-même pour un coq. La force acquise par la poule dans le combat lui vient de l'imagination, que même une gallinacée possède. Gentile conclut simplement : « ainsi, dans cet exemple, on peut percevoir l'obéissance de la nature à la pensée de l'âme, ainsi que dans le troisième livre du *Canon* dans le chapitre sur l'amour »¹⁰⁹.

Parfois donc, l'image agirait par elle-même chez l'amoureux, c'est-à-dire par ses propriétés intrinsèques, représentationnelles ou matérielles, en se substituant à l'être aimé ; parfois, au contraire, les effets de l'amour découleraient du jugement de la faculté estimative, laquelle permet l'apparition du désir et de certaines passions ou émotions, lesquelles entraînent immédiatement des mouvements de *spiritus* et de chaleur naturelle dans tout le corps.

Gentile da Foligno ne tranche pas vraiment pour l'une ou l'autre de ces deux solutions, au demeurant peu satisfaisantes. On remarque cependant un point intéressant. Un même contenu mental peut avoir des effets différents selon les dispositions de chaque individu et selon les circonstances qui entourent ces pensées. Gentile donne ici un exemple trivial : imaginer quelque chose d'aigre peut procurer de la joie chez un individu et engendrer ainsi un réchauffement du corps, mais peut plonger un autre dans la tristesse – et donc engendrer un refroidissement du corps – tandis qu'un troisième n'éprouvera aucune émotion particulière. En appliquant cet exemple au cas de l'amour, cela donnerait : imaginer ou se souvenir d'une même personne aura des effets différents selon les sujets de ces imaginations et de ces souvenirs. Cela dépendra du jugement de la faculté estimative sur ce même contenu et aussi, par voie de conséquences, des émotions et du désir qu'un tel jugement engendre.

On comprend mieux dès lors comment soigner cette maladie. Puisque l'image est au cœur du mécanisme de la passion, il faut divertir le malade, détourner son imagination vers d'autres objets. Il faut en outre susciter en lui de nouvelles émotions. En effet, lorsque Gentile da Foligno aborde la cure de la passion amoureuse, il se contente de rappeler qu'Avicenne propose trois sortes de soins : les

109 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, 1, 4, 2, f. 53rb : « Considerandum autem quod istum ordinem naturalium virtutum obedientium animalibus virtutibus cognitivis omnes philosophi posuerunt et Avicenna voluit hoc specialiter 8 *De animalibus* capitulo ultimo, cum loquitur de gallina pugnante contra gallum que fugatur et gallina credit se esse gallum ; unde dicit sic in hoc percipi potest obedientia naturae cogitationis anime et 3 *Canon* fen prima capitulum de amore. »

médicaments, la diète ou les passions (*accidentia animae*). Pour sa part, Gentile ne commente que la dernière option, en affirmant une fois de plus qu'il n'y a pas nécessairement de corruption de l'humeur au départ de cette maladie. C'est sur la pensée qu'il faut agir. C'est justement ce que la poésie peut faire, comme l'indiquent les symptômes mêmes de la maladie.

Et en particulier : la disposition à la tristesse est altérée lorsqu'il se rappelle la séparation – bien sûr dans les chansons – et l'éloignement, c'est-à-dire la distance qui le sépare de la femme qu'il aime. Avicenne affirme donc que ceux-là, s'ils entendent des chansons d'amour dans lesquelles apparaissent une promesse et l'espoir de la rejoindre, ils rient. Si, en revanche, il s'agit de chansons qui présentent le désespoir et la séparation, ils pleurent¹¹⁰.

Les effets des chansons dépendent donc des émotions qu'elles suscitent en évoquant l'amour. Ils dépendent aussi et surtout de la représentation de l'être aimé dans l'esprit. Comme il l'écrit un peu plus loin :

On doit considérer que l'écoute d'une chanson, tantôt rappelle à l'esprit [du malade] la forme de l'amante, tantôt l'en détourne, en raison d'un grand plaisir. Si, en effet, elle l'en détourne, alors elle soigne. Si, au contraire, elle lui rappelle, alors la passion amoureuse augmente. Et ainsi, soit elle la rappelle sous la forme du désespoir, ce qui le fait pleurer ; soit sous la forme de possibles retrouvailles, ce qui le fait rire. Ce sont là des choses contingentes, qui dépendent des dispositions particulières des hommes et de la diversité des chansons et de leur rapport avec ces hommes. [...] Toutes ces choses écartent la pensée du regard porté sur la forme chérie¹¹¹.

Gentile da Foligno insiste donc, plus qu'Avicenne lui-même, sur le rôle de la pensée d'une part, et sur l'importance du langage d'autre part. Nous arrivons ainsi à l'étrange *dubitatio* qui vient clore notre texte. Dans le *Canon*, il est simplement écrit que dans ce domaine les mots sont efficaces (*verba enim in hoc capitulo conferunt*), mais le *speculator* pense que c'est l'occasion de s'interroger plus précisément sur le pouvoir des mots.

110 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72rb : « *Et precipue alteratur dispositio ad tristitiam cum fit rememoratio repudii, scilicet in cantilenis, et elongationis, id est remotionis ad dominam que diligitur. Vult igitur Avicenna quod isti, si audiunt cantilenas amoris in quibus fiat promissio et spes assecutionis, ipsi rident. Si autem sint cantilene in quibus inducatur desperatio et repudiatio, ipsi plorant.* »

111 *Ibid.*, f. 72va : « *Considerandum quod auditus cantilene vel reducit in mentem formam domine vel propter multam delectationem abstrahit. Siquidem abstrahit, tunc curat. Si vero reducit, [in marg. Et tunc auget yllisci. Et tunc] aut reducit sub forma desperationis, et tunc ipse plorat ; aut sub forma assecutionis possibilis, et tunc ipse ridet. Ipsa autem sunt contingentia secundum dispositiones particulares hominum et secundum diversitates cantilenarum et proportionem earum ad homines. [...] Omnia ista divertunt cogitationem ab aspectu forme dilecte.* »

Le pouvoir de la parole

La formulation de cette *dubitatio* ressemble beaucoup à celle de la *differentia* 156 du *Conciliator* de Pietro d'Abano¹¹². Au début, il s'agit même d'une simple reprise, légèrement aménagée et augmentée, des propos du médecin padouan¹¹³, et le lien avec la problématique amoureuse apparaît seulement de manière fragmentée, ici ou là, dans quelques arguments faisant appel au pouvoir des images et des émotions. Car, comme l'a montré Vittoria Perrone-Compagni¹¹⁴, la thèse de Pietro d'Abano est la suivante : dans le domaine médical, les incantations sont efficaces par l'intermédiaire de la confiance et de l'espoir qu'elles font naître chez le malade, en agissant notamment sur son imagination et ses émotions. Dans cette première partie du texte, qui date de la première rédaction du commentaire au *Canon*, Gentile da Foligno semble s'accorder avec son aîné. Aussi retrouve-t-on, parmi les arguments invoqués pour défendre le pouvoir des mots et des incantations sur l'âme et sur le corps des malades, une citation du *De anima* d'Avicenne sur l'efficacité de la confiance dans la guérison des malades et une autre du *De motu animalium* d'Aristote, où il est dit que les formes (*species*) dans l'imagination agissent sur le corps¹¹⁵. Une première solution, qui n'est autre que celle de Pietro d'Abano, voit donc le jour : les incantations, en tant que telles, ne participent pas à la guérison¹¹⁶. Autrement dit, ce ne sont pas les mots prononcés, c'est-à-dire les sons, entités physiques émises dans l'air, qui sont efficaces par

112 Pour le texte de Pietro d'Abano, cf. B. Delaurenti, « Pietro d'Abano et les incantations. Présentation, édition et traduction de la *differentia* 156 du *Conciliator* », dans J. -P. Boudet, N. Weill-Parot (éds.), *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance : autour de Pietro d'Abano*, Florence 2012, 39–105.

113 Pour une comparaison précise entre la *differentia* 156 et la *quaestio* de Gentile (dans la version conservée dans les *Quaestiones extravagantes*), voir Delaurenti, *La puissance des mots*, 40–41, 45–46, 51–56, 75–76, 84–87 (et *passim*).

114 V. Perrone-Compagni, « La differenza 156 del *Conciliator* : une rilettura », *Annali del Dipartimento di Filosofia (Firenze)* 15 (2009), 65–107.

115 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72va–vb : « Item, non minoris est entitatis incantatio et similia quam species in anima ; sed tales species alterant, ut Aristoteles in libro *De causa motus animalium*, ubi dicit *alterant autem sensus et fantasie* ; ergo etc. Amplius, illud potest curare quod potest vehementiam spei sanitatis inducere ; sed incantatio et similia hoc possunt ; ut est notum. Maior probatur, quia spes de sanitate quandoque plus facit quam medicus cum instrumentis, [f. 72 vb] ut Avicenna 6 *De naturalibus*, particula 4^a, penultimo capitulo ; et ideo ille plures sanat de quo plures confidunt, ut primo *Pronosticorum* 2^o commento. »

116 *Ibid.*, f. 72vb : « In hac questione est primo modus dicendi Conciliatoris. Et ponit diffinitionem precantationis, dicens quod precantatio est oratio admiranda affectione explicata in subsidium precantati, et precipue confidentis. Et post multa verba, vult quod precantatio in quantum precantatio nihil confert ad curam. »

leurs propriétés intrinsèques. Si tel était le cas, alors quiconque prononcerait certaines paroles obtiendrait les mêmes effets, dans n'importe quelle circonstance et sur n'importe quel individu. Il en va autrement, selon notre médecin, et c'est pourquoi il faut concéder que les paroles n'agissent qu'en fonction de ce que le locuteur place en elles et de ce qu'elles provoquent en nous. C'est seulement indirectement, à travers les images véhiculées dans le discours, et les émotions que celles-ci engendrent dans l'esprit, que les mots agissent. À un premier niveau, donc, on comprend que la poésie puisse être efficace à la manière des incantations du médecin.

Est-ce la seule origine possible du pouvoir des mots ? Non, nous dit Gentile da Foligno, qui reprend à son compte la longue série d'exemples de paroles efficaces fournie par Pietro d'Abano : les sacrements, l'*ars notoria*, les formules divinatoires, les paroles prononcées aux oreilles des chevaux, etc. Les causes de l'efficacité de ces actes de parole ne sont pas les mêmes selon les cas¹¹⁷. Le pouvoir des mots est tantôt lié à la noblesse de l'âme, comme le suggérait Avicenne, tantôt il est seulement l'effet de l'espoir ou de la confiance induite par la parole, parfois c'est Dieu qui agit, parfois ce sont des anges, bons ou mauvais, parfois ce sont les configurations astrales, et parfois l'effet se produit simplement par accident. Jusqu'ici, les scribes du XV^e siècle et les éditeurs de la Renaissance ne se sont pas trompés : le texte ressemble à s'y méprendre à celui de Pietro d'Abano. La suite du texte, en revanche, ajoutée quelques années plus tard, ne se trouve pas chez le médecin de Padoue et contient des considérations originales.

Gentile da Foligno y continue son argumentation en distinguant deux manières d'envisager la question du pouvoir de la parole, celle des aristotéliens et celle des platoniciens. Selon la première voie, empruntée par plusieurs médecins médiévaux, depuis Urso de Salerne, à la fin du XII^e siècle¹¹⁸, jusqu'à Iacopo da Forlì au tournant du XV^e siècle¹¹⁹, la parole agit sur le corps par l'intermédiaire du pouvoir de l'imagination.

Si l'on considère les propos d'Aristote et de ses disciples, lesquels se sont tous efforcés de reconduire les effets naturels à leurs causes naturelles, on pourra seulement tirer d'eux que si les incantations et les amulettes font quelque chose, c'est parce qu'elles produisent une imagination forte et fixe, ces imaginations ou fantasmes dont ils ont affirmé qu'ils ont le

¹¹⁷ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72vb : « Cum ergo huiusmodi incantationes sive verba videantur inducere effectus reales videnda est causa. »

¹¹⁸ Sur Urso de Salerne, voir M. Van der Lugt, « The Learned Physician as a Charismatic Healer : Urso of Salerno (Flourished End of Twelfth Century) on Incantations in Medicine, Magic and Religion », *Bulletin of the History of Medicine* 87/3 (2013), 307–346.

¹¹⁹ Robert, « Le pouvoir des incantations ».

pouvoir de nous transformer, comme cela est résumé par Aristote dans le traité *Sur le mouvement des animaux* et dans la particule 7 du 8^{ème} problème des *Problèmes*¹²⁰.

Le véritable aristotélicien est donc naturaliste, c'est-à-dire exclusivement naturaliste : il cherche partout des causes naturelles aux effets constatés, et refuse de faire appel aux esprits ou autres démons. Il ne peut en être autrement si l'on se conforme à la description péripatéticienne de l'univers, qui ne conçoit d'autre substance séparée que Dieu, les intelligences qui meuvent le ciel et, peut-être, l'âme intellectuelle humaine¹²¹. Que faire, dans ces conditions, des témoignages qui racontent l'intervention des esprits ou des démons sur eux-mêmes ? Gentile da Foligno raconte une anecdote à ce propos. Un de ses amis, un certain Giovanni di Ascognano, vit en plein jour un militaire noir marcher près de lui dans les rues de la ville, alors qu'à l'évidence il n'y avait personne. Gentile précise qu'il fut immédiatement pris d'un vertige mélancolique¹²². Les illusions de ce genre sont encore plus fréquentes la nuit, nous dit Gentile. Certains croient voir dans les arbres en mouvement ou dans leurs ombres des géants armés s'avançant vers eux¹²³. Dans tous ces cas, c'est l'imagination qui vient renforcer une perception indistincte. En ce qui concerne les démons, l'illusion n'est pas nécessairement sensible, elle peut être directement causée par l'imagination. Dans les cas où les démons ne sont que des fantasmes et lorsque, par ailleurs, on peut expliquer le pouvoir de la parole par cette même imagination qui nous plonge dans l'illusion, alors il n'est point besoin d'aller chercher d'autres causes que les images et/ou les humeurs.

120 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72vb : « Si quis autem considerat dicta Aristotelis et suorum sequacium qui omnes effectus naturales conati sunt in suas causas naturales reducere, solum ab eis haberi poterit, quod si incantationes et colli suspensiones faciunt aliquid, est quia faciunt aliquam fortem et fixam ymaginationem, quas imaginationes sive fantasias posuerunt habere vim transmutativam in nobis, sicut ab Aristotele sumitur in libro *De causa motus animalium* et 7^a particula de *Problematis* 8^o problemate. »

121 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72vb : « Quod autem iste incantationes valeant propter demones non est conforme dictis peripateticorum, qui non posuerunt alias substantias separatas nisi deum, intelligentias moventes orbem et animal intellectivam humanam, ut apparet ex 12 *Metaphysice* et 3^o *De anima*. »

122 *Ibid.* : « Illud autem quod homines dicunt se vidisse diabolos vel angelos, ipsi dicunt esse delusiones circa sensus que contingunt vel quia species ab intra revertuntur usque ad particulares sensus, verbi gratia ad visum, et iudicatur aliquid nigrum vel album vel animal vel aliud extra esse, cum tamen non sit, [in marg. ut 3^o *Colliget*], sicut accidit cuidam meo amico domino Johanni de Ascognano, qui veniens in die de villa, videbat semper ante se, precedere unum militem nigrum, et tamen nichil precedebat, ut famulus dixit. Et tandem incidit vertiginem melancolicam. »

123 *Ibid.* : « Accidit etiam talis delusio de nocte incedentibus propter non bene distinguere vel quia diversimode presententur rerum imaginationes, unde quandoque arbores credunt esse homines armatos vel homines valde magnos. Et sicut hoc accidit circa visum, ita circa alios sensus. »

Cette analyse naturaliste des apparitions démoniaques ressemble fort à celle proposée par Witelo, le grand spécialiste de l'optique, qui étudia à Padoue et fut actif à la cour pontificale de Viterbe à la fin du XIII^e siècle. Dans son *Epistula de natura daemonum*, rédigée vers 1268, il affirmait en effet que la plupart du temps les apparitions démoniaques ne sont que des illusions, des *formae imaginatae*¹²⁴. Parmi les exemples d'illusions, Witelo mentionne celle liée à l'*amor hereos*, lorsque l'amant voit sa bien-aimée alors qu'elle n'est pas là – par le simple pouvoir de l'imagination – et pense qu'il subit une illusion démoniaque¹²⁵. On trouve aussi un propos semblable dans le *De improbatione maleficiorum* du médecin Arnaud de Villeneuve : lorsqu'une personne pense être soumise à une influence démoniaque, elle souffre en fait, la plupart du temps, de mélancolie¹²⁶. Pour illustrer son propos, le médecin se contente de renvoyer à son traité *De amore heroico*¹²⁷. Pour l'aristotélécien, la passion amoureuse n'est qu'un de ces effets de l'imagination, pareil aux illusions dont nous sommes victimes lorsque le sensible nous trompe et que l'imagination surenchérit, déformant un peu plus encore ce qui n'était au départ qu'une perception vague.

L'approche des platoniciens est totalement différente et radicalement opposée à celle des aristotéliens, puisqu'elle consiste à accepter pleinement l'existence des esprits et des démons, ainsi que leur intervention dans le cours de la nature, et à admettre en outre la possibilité, pour nous, de solliciter leur action par des incantations. Cette théorie, écrit Gentile da Foligno, « plus conforme à mon intellect, est qu'il existe dans notre espace une multitude indénombrable de

124 Il convient toutefois de noter que Witelo accepte l'existence des démons et leur interaction avec les humains. C'est notamment le cas des incubes et des succubes qui viennent s'accoupler avec les êtres humains. Sur ce point, voir M. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris 2004, 296–302.

125 Witelo, *Epistula de daemonibus*, dans J. Burchardt (éd.), *List Witelona do Ludwika we lwówku Slaskim : Problematyka Teoriopoznawcza Kosmologiczna i Medyczna*, Wrocław 1979, 170 : « Hominibus etiam vigilantibus saepe videntur mirabilia. Et hoc fit per fortem imaginationem, formam suam sensui communi imprimentem, ut patet in amoratis amore hereos, qui formam sensibilem amati primo debilitat phantasias impresserunt, quam cum saepe replicaverunt apud illam, conservaverunt diutius. [...] Tunc itaque tales inamorati se credunt amata praesentialiter videre. Et cum apprehendere putant, surgunt aliquantulum propter motus spiritus in capite isporum, et tandem, cum spiritus redeunt ad posterius capitis, formae visae evanescent. Et dicunt se illi per daemones illusos. »

126 Arnaud de Villeneuve, *Epistola de reprobacione nigromantice fictionis (de improbatione maleficiorum)*, éd. S. Giralt, dans *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia*, VII, 1, Barcelona 2005, *passim* (notamment 232–233).

127 *Ibid.*

ces démons et qu'ils sont des substances éternelles existant par elles-mêmes »¹²⁸. Ce n'est pas une simple croyance, explique Gentile, puisque de nombreux philosophes extrêmement sages (*philosophi sapientissimi*) ont défendu cette thèse depuis Platon et que les multiples attaques contre elle n'ont jamais affaibli sa présence dans l'histoire. Gentile ajoute cependant un argument supplémentaire : nous serions parfois contraints de postuler l'existence de ces entités spirituelles lorsqu'aucune autre cause naturelle ne peut être avancée pour expliquer des phénomènes extraordinaires. Il donne comme exemple le cas d'un homme devenu soudainement poète, tiré du *Problème XXX*, 1 du pseudo-Aristote¹²⁹. Selon le point de vue aristotélicien, la cause d'un tel phénomène doit se trouver dans l'humeur mélancolique ; une cause naturelle donc, et qui plus est corporelle. Ni Dieu, ni démon. Or, poursuit Gentile da Foligno, une telle explication repose sur un jeu d'analogies trompeuses et extravagantes entre la bile noire et le vin. De plus, ajoute-t-il, si les humeurs pouvaient à elles seules expliquer de telles transformations dans les puissances de l'âme, en l'occurrence la connaissance et le langage, pourquoi n'observe-t-on jamais la naissance de bébés savants ? Ne pourrait-on imaginer, de manière contrefactuelle, un excès naturel de bile noire à la naissance qui engendrerait un tel génie ? Se servant d'Averroès contre Aristote, il montre que l'acquisition d'un talent ou d'un savoir ne saurait dépendre uniquement d'un changement d'humeur. Les propositions et même les images de la *fantasia* du sage ou du poète viennent toujours d'un maître ou d'un livre. Si le génie poétique intervient soudainement dans la vie d'un individu, indépendamment de toute éducation et de tout entraînement, ce ne peut donc être le fait

128 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 72vb : « Illud autem quod meo intellectui est conformius est, quod in nostro (sap. *del.*) spatio, sit multitudo fere innumerabilis horum demonum et quod sint substantiae quedam eterne de se. »

129 *Ibid.*, f. 72vb-73ra : « Et una ratio [f. 73ra] : nam videmus effectus non reducibiles in alias causas, de quibus sunt, quod inlitteratus subito fiat litteratus ; unde famosum est quosdam (*sic pro* quod ?) et quasdam (*sic pro* quidam ?) que prius non cognoverant litteras modo subito loqui litteraliter. Et Aristoteles ipse dicit in libro de *Problematibus* 30^a particula primi problemate, quod homo quidam, nomine Maracus, non erat poeta ; quando excedit, id est quando factus est melancolicus, et videtur sentire Aristoteles, quod tunc factus est poeta. Narrat etiam Guilelmus Lombardus simile huic. Et multi talia non possent habere causam alteram nisi spiritus istos. Aristoteles autem vult hoc attribueri humori melancolico, sed si quis actendit causae, que ab Aristotele dantur, sunt valde longinque ; imaginatur enim quod melancolia assimilatur vino, et sicut vinum varia facit accidere, sic et melancolicus humor. Tamen si melancolicus humor potest corpus sic disponere, et hoc quando, secundum naturam, dominatur corpori, mirabile est quod aliquis non nascitur talis (quia *del.*) qui omnem linguam et omnem scientiam vel aliquam habeat a seipso sine aliquo libro vel magistro. »

d'une cause corporelle. Gentile pense qu'il n'y a d'autre choix que d'accepter dans ce cas l'intervention d'un esprit.

Le texte se poursuit par une longue défense métaphysique et cosmologique de l'existence des esprits et des démons, essentiellement fondée sur *Le démon de Socrate* d'Apulée et le commentaire de Calcidius au *Timée* de Platon¹³⁰. Gentile décrit alors à grands traits les principes de l'organisation harmonique du monde platonicien, et va jusqu'à rappeler l'analogie proposée par Calcidius entre démons et nombres¹³¹. Il convient de noter que ces références ne sont pas rares dans l'œuvre de Gentile da Foligno. Dans les prologues des livres I et III du *Canon*, par exemple, il tente d'indiquer qu'il faut invoquer la perfection divine en médecine, en considérant Dieu comme une forme de démiurge, à la manière de Galien et Platon. Il fonde alors son discours sur les autorités médicales – en particulier Galien et son *De utilitate partium* – mais aussi sur le *Timée* de Platon, la *Métaphysique* d'Avicenne, celle d'al-Ghazzali, ou encore les *Lettres* de Sénèque¹³². Ailleurs, dans ses sermons universitaires prononcés à Pérouse dans les années 1340, si Sénèque est l'auteur le plus cité (50 fois), Gentile prend à deux reprises des citations de Macrobie et d'Apulée comme thèmes, et l'on trouve dans ces textes des références fréquentes à Platon (6 fois), Apulée (13 fois) et même à Proclus (8 fois)¹³³. Notre texte illustre donc cette culture platonicienne. Dans le contexte qui nous intéresse, il s'agit surtout de se déprendre de l'empirisme des aristotéliens et de se laisser convaincre, faute de preuves tangibles, par la thèse platonicienne, car, « si l'argument ne démontre pas, il est cependant

130 *Ibid.*, f. 72vb–73ra : « Sed qui sequitur doctrinam Platonis quam ponit Lucius Apulegius in libro *De deo Socratis*, habet ponere hos demones cohabitantes sive conversantes nobiscum. [...] Et hec est ratio que ab antiquis inducebatur quando volebant probare hos demones esse. Et est ratio que imponitur Calcidio in commento *Tymei*. » Dans le chapitre sur la mélancolie, on trouve la même référence à Platon et Apulée. Cf. Comm. *Canon*, III, 1, 4, 18, Venise 1520, f. 86ra : « Considerandum circa primam partem quod Azaravius capitulo de epilepsia ponit hoc quod Avicenna dicit : multa enim videmus mirabilia non reducibilia in causa naturales nobis notas. Quidam enim melancolici illiterati loquuntur literaliter, ut Gulielmus ponit. Quidam prophetizant. Utrum autem hoc possit fieri a melancolico humore sive demonio, ut Aristoteles sentit 30 particula de *Problematis* problemum 1, habet dubium. Tamen multi philosophi reducunt impressionem huiusmodi in demonia, sicut Azaravius, et est conforme sententie Platonis et scientie Apullegii in libro *De deo socratis*. » En fait, Azaravius (ou Albucasis) ne dit pas vraiment cela et mentionne simplement l'opinion de ceux qui font appel aux démons. Cf. Albucasis, *Liber theoricae necnon practicae*, Augsburg 1519, f. 33rb.

131 Sur cette comparaison, voir J. Den Boeft, *Calcidius on Demons*, Leiden 1977.

132 Gentile da Foligno, comm. *Canon*, I, prologus, éd.cit., f. 2ra–b ; et III, prologus, t. 3, f. 1ra–b.

133 Voir C. Schlam, « Graduation speeches of Gentile da Foligno », *Mediaeval Studies* 40 (1978), 96–119. Voir aussi J. Agrimi et C. Crisciani, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII–XV*, Napoli 1998, 257–261.

suffisamment persuasif »¹³⁴. La fin du texte montre tout de même une certaine prudence : notre auteur écrit que si ses propos paraissent incompatibles avec la foi, qu'on les oublie (*si autem hec dicta non sunt consona veritati nostre fidei habeantur pro non dictis*).

Gentile da Foligno se contente peut-être simplement ici de répondre à cette *dubitatio* sur le pouvoir des incantations en partant de la présentation de Pietro d'Abano, pour mieux la dépasser ensuite, en montrant que, dans certains cas au moins, il faut admettre que nos paroles suscitent l'action des démons pour produire des effets, ce que l'auteur du *Conciliator* ne développait pas¹³⁵. Mais pourquoi avoir introduit un tel excursus à cet endroit précis, après le commentaire du chapitre du *Canon* consacré à l'amour ? À un premier niveau, il s'agit de savoir comment la parole peut améliorer ou dégrader l'état du malade. De ce point de vue, la solution apportée par Pietro d'Abano, c'est-à-dire celle des aristotéliens, paraît suffisante. La parole agit sur les sens, puis sur l'imagination, et produit des effets, soit par l'image elle-même, soit par les émotions engendrées par le miroir déformant de la faculté estimative. Pourquoi terminer ce texte en clamant haut et fort son allégeance à Platon ? Au vu des cas discutés par Gentile da Foligno – l'illusion et le génie mélancolique – et des sources qu'il utilise – Apulée et Calcidius – ne peut-on imaginer qu'il revienne, par des voies détournées, sur la question de l'origine divine de l'amour évoquée dans le commentaire littéral de ce chapitre du *Canon* d'Avicenne ?

Dans un premier temps, après avoir rappelé la définition platonicienne de la passion amoureuse, notre médecin s'était contenté de limiter le rôle des causes physiques de cette mélancolie d'un genre particulier, tout en refusant, apparemment, l'origine strictement divine de cette passion. Tout se passe d'abord dans l'âme, et plus particulièrement dans les images. La critique du *Problème* XXX, 1, dans cette partie ultérieure du texte, montre que sa position est plus radicale encore. Le genre de fureur poétique décrite par le pseudo-Aristote provient d'un esprit et non d'un excès d'humeur. Si le *Problème* XXX, 1, avait pour but de donner une explication physico-médicale aux thèses de Platon, nous assistons ici, à travers la critique de Gentile da Foligno, à un retour du platonisme.

Le propos de Gentile da Foligno ne rappelle d'ailleurs pas tant les thèses du *Phèdre*, avec ses distinctions sur les différentes formes de folie divine, que celles

¹³⁴ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 4, 22, Vat. Lat. 4459, f. 73(bis)v : « Nos autem dicamus quod ratio etsi non demonstret, tamen satis suadet. »

¹³⁵ *Ibid.* : « Utrum autem isti demones moveantur incantationibus et caracteribus est res de qua nihil dico, cum famosum est quod sic. Et si hoc est, incantationes valent et verba et consilia. Ex quibus solvitur questio et conceduntur omnia argumenta que incantationes agant, si demones nostris verbis et karacteribus moventur. »

du *Banquet*, en particulier lorsque Diotime corrige Socrate : Eros n'est pas un grand dieu, c'est un esprit, à mi-chemin entre les dieux et les mortels (202d-e). Si, dans le *Phèdre*, Eros est à l'origine de la folie amoureuse, et les muses sont causes de la folie poétique, dans le *Banquet* il semble que toutes ces fureurs se produisent par l'intermédiaire d'un *daimon*. Or, le *Banquet* est une référence explicite du *Démon de Socrate*, et Apulée rappelle explicitement que les démons les plus nobles sont Sommeil et Amour¹³⁶. De plus, Gentile da Foligno connaît les *Métamorphoses*, qu'il cite dans un autre passage de son commentaire au *Canon*, et connaît donc peut-être le mythe d'Amour et Psychè¹³⁷. La lecture de ce texte laisse donc une impression étrange, comme si la passion amoureuse était en fin de compte la même que celle du poète, ni purement corporelle, ni divine, mais soumise à l'inspiration d'un esprit supérieur.

Selon Giorgio Agamben, c'est précisément ce passage par la démonologie d'Apulée et de Calcidius qui, en transmettant celle de Platon, aurait participé à la construction d'une vision « basse » de l'amour, en identifiant Eros aux démons aériens, mais aussi aux héros, d'où, selon lui, l'expression *amor heroicus*. Comme il l'écrit :

C'est cette trinité sémantique Eros-héros-démon aérien qui, en se fondant dans une antique théorie médicale dont on trouve la trace dès Plutarque et Apulée et selon laquelle l'amour est une maladie, donne naissance à l'image 'démonique' et sinistre d'un Eros déjà décrit par Plutarque, hors de toute influence chrétienne, comme un petit monstre pourvu de crocs et de griffes. Dans le cadre de la tradition néo-platonicienne s'était donc élaborée la représentation 'basse' d'un Eros-héros-aérien, occupé à piéger les hommes en leur inspirant de folles passions ; et c'est cette représentation, en liaison avec la vieille idée hippocratique du héros fauteur de maladie mentale, qui a probablement donné lieu, sinon à la formule médicale traditionnelle de l'*amor hereos*, du moins à son interprétation comme *amor heroycus*, 'amour héroïque'¹³⁸.

Giorgio Agamben ne mentionne aucun texte du Moyen Âge pouvant étayer cette interprétation, passant directement d'Apulée et Calcidius aux « fureurs héroïques » de Giordano Bruno. C'est sans doute que le texte de Gentile da Foligno est l'un des rares à permettre de tels rapprochements. À notre connaissance, Mary Frances Wack est la seule à avoir repéré dans ce commentaire de Gentile da Foligno un tournant historique dans les théories médicales de la passion amoureuse, précisément parce qu'il fait intervenir des considérations magiques, ce qui deviendrait

¹³⁶ Apulée, *Le démon de Socrate*, trad. C. Lazam, Paris 1993, 64–65.

¹³⁷ Gentile da Foligno, comm. *Canon*, III, 1, 5, 8, f. 98ra.

¹³⁸ Agamben, *Stanze*, 199–200.

de plus en plus fréquent au siècle suivant, en tout cas à partir de Marsile Ficin¹³⁹. Malheureusement, ne connaissant que la version transmise par les éditions de la Renaissance, elle n'eut pas accès à la partie sur les démons. C'est pourquoi elle écrivait : « Gentile conclut, avec un scepticisme typique de la philosophie naturelle (et donc de la médecine qui en est une sous-espèce) du XIV^e siècle, que 'ni l'homme, ni Dieu, ne peuvent faire quoi que ce soit à travers les incantations' »¹⁴⁰. Au contraire, comme Pietro d'Abano, il considère que les mots agissent parfois par les images et les émotions produites chez l'auditeur, mais parfois aussi grâce à l'intervention d'esprits et autres démons. La forme particulière de platonisme défendue ici par Gentile da Foligno pourrait donc préfigurer certaines thèses défendues par Marsile Ficin, près d'un siècle plus tard, dans son commentaire au *Banquet* de Platon.

Conclusion

Nous espérons avoir montré l'originalité du commentaire de Gentile da Foligno sur le chapitre consacré à l'amour dans le *Canon* d'Avicenne par rapport à la tradition médicale antérieure. Ajoutons qu'il est aussi original relativement à certains témoignages ultérieurs, comme le commentaire de Jacques Despars sur ce même chapitre, écrit près d'un siècle plus tard. Le médecin parisien y reprend à son compte la vieille étymologie de l'*amor hereos*, faisant de la passion amoureuse une maladie masculine qui touche essentiellement les nobles, et insiste surtout sur le rôle de l'humeur mélancolique et sur les causes corporelles de cette maladie. Rien sur le langage, rien sur la poésie, rien sur les démons. Hapax inclassable, ce texte de Gentile da Foligno avait en partie échappé à la critique. Ainsi, Raymond Klibansky écrivait : « Il fallut attendre la XV^e siècle pour que l'on assimilât expressément la mélancolie aristotélicienne à la 'fureur divine' de Platon. C'est alors – et alors seulement – que l'époque moderne conçut la notion moderne de génie, réac-

139 M. -F. Wack, « From Mental Faculties to Magical Philters : The Entry of Magic into Academic Medical Writings on Lovesickness, 13th–17th Centuries », dans D. A. Beecher et M. Ciavolella (éds.), *Eros and Anteros. The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, Ottawa 1992, 9–31. Elle écrit (15–16) : « [...] it was not until the fourteenth century that the debates on imagination and magic were perceived as relevant to the medical doctrines on lovesickness. The crucial step of linking visual *species* and the imagination to magic in the particular context of lovesickness is well illustrated in Gentile da Foligno's mid-fourteenth century commentary on Avicenna's *Canon*. In the chapter on *ilisci* or lovesickness, Gentile's interest in natural magic prompts him to ask whether incantations and suspensions are of any use in curing the lover's malady. »

140 *Ibid.*

tivant, certes, d'antiques notions, mais en les investissant d'un sens nouveau »¹⁴¹. La singularité de notre texte, dans l'Italie des années 1330–1340, tient en effet à la relation inédite qu'il parvient à établir entre passion amoureuse et poésie, en déterminant précisément le type de mélancolie dont souffrent les amants, mélancolie qui a finalement peu en commun avec celle de la tradition aristotélicienne, expliquée uniquement par la bile noire. Véritable maladie de l'âme, de l'imagination, mais aussi du jugement et surtout du désir, les atteintes corporelles viennent après. Dans un second temps seulement le mal corporel augmente les souffrances de l'âme, plaçant l'individu dans le cercle des actions réciproques de l'âme et du corps. Ce qui caractérise l'homme souffrant de cette passion, c'est son détachement, son repli dans l'imagination. Comme le poète génial, son imagination est inspirée, par quelque chose de supérieur. Gentile da Foligno serait donc l'un des premiers, au Moyen Âge, à utiliser Platon pour parvenir à une description de la souffrance amoureuse qui conviendrait aussi à celle du poète génial.

Pour toutes les raisons évoquées plus haut – mention faite de son expérience poétique, discussion du génie et de l'inspiration du poète, dimension mentale de la passion, intérêt pour le pouvoir de la parole – il nous a donc paru utile d'inscrire le commentaire de Gentile da Foligno dans le contexte plus large des débats poétiques qui agitaient ses contemporains. Lu sous cet angle, notre texte paraît donner des armes théoriques pour les débats poétiques de l'époque. Dans le même temps, il semble aussi rappeler qu'il existe un espace propre à la poésie, qui n'est pas totalement réductible au discours savant du médecin. C'est pourquoi il réserve le traitement de certaines questions, pourtant techniques, à ses poèmes, comme si le discours médical s'arrêtait parfois là où commence celui du poète. Le philosophe Jean de Jandun semble dire la même chose dans son commentaire au livre VII de la *Physique* d'Aristote. Alors qu'il discute de la possibilité d'une altération du corps par l'imagination, il achève son commentaire en mentionnant l'*amor hereos*. Pour saisir la nature du phénomène amoureux, explique-t-il, il lui faudrait raconter des histoires. C'est pourquoi il préfère se taire, parce qu'il n'est pas poète¹⁴². À un certain point donc, le philosophe et le médecin doivent céder

141 Klibansky, Panofsky et Saxl, *Saturne et la mélancolie*, 399.

142 Jean de Jandun, *Quaestiones super libros Physicorum*, VI, éd. 1485 (sans lieu d'édition), f. 113ra : « Quod tamen alteratio (*sic pro* imaginatio) sit causa multarum alterationum in corpore imaginantis, hoc non est impossibile, ut tactum est. Et huiusmodi ratio potest capi ex illis qui vocantur amor chereos (*sic pro* hereos). Adeo enim fortiter et continue imaginantur rem amatam et concupiscunt, quod ipsi incidunt in egritudines magnas, et cum difficultate sanari possunt nisi habeant quod concupiscunt, quod non contingeret nisi in eorum corporibus alteratio fieret ab imaginatione in actu ; de hoc ego bene posset (*sic pro* possem ?) narrare aliquas historias de ista materia, sed eas dimitto propter brevitatem et quia non sum poeta. »

la place aux poètes. Cette reconnaissance d'une autonomie de la poésie explique peut-être le caractère succinct et quelque peu énigmatique du commentaire de Gentile da Foligno, qui s'en tient à ce qu'il peut dire en tant que médecin. En tout cas, ses propres remarques devraient nous inviter à aller chercher dans la poésie elle-même la révolution qui fit naître la figure moderne du poète génial.

Andreas Kablitz

Petrarch and the Senses

Petrarch's Anthropology of Love and the Scholastic Transformation of Christian Ethics

The opposition between body and mind, between senses and reason constitutes one of the basic semantic coordinates of Western culture. And a firmly established hierarchy that determines the relation between both categories. Reason is superior to the senses, and, following from its ontological priority, has to govern the senses – a hierarchy that applies to Ancient philosophy as well as to Christian theology. The *incontinenti* in Dante's *Inferno*, to quote a famous example, prominently illustrate the theological reception of the philosophical hierarchy between emotions and reason which Christian thought owed to Antiquity.

Yet, within the framework of Christian beliefs, the superiority of reason over emotions has always been controversial. Unlike in pagan philosophy, virtue, is not based on the orderly use of reason, but on an affect: it is based on love – a love that *passeth all understanding*:¹ *Thou shalt love thy neighbour as thyself*.² Such coexistence of both ethical systems, again, becomes visible in Dante's *Commedia*, where *Inferno* and *Purgatorio* are constructed upon remarkably different orders of sin. As could be demonstrated in much more detail, Dante's hell implies a rational ethics, where virtue depends on the correct use of reason, whereas his purgatory refers to moral values based on love.³ The priority of love over reason, the concept of which is inherited from ancient philosophy in Christian ethics, therefore, produces a frequently re-emerging criticism of reason, a phenomenon which might be observed even in the secularized sphere of current humanities. The increasing interest in emotions is nothing but a symptom of a deep skepticism towards the productivity and moral integrity of reason, though such a attitude is suggested mainly by postmodernist thought that hardly could be called Christian.

The question to which this discussion is devoted primarily points to a different aspect of the intricate relation between reason and senses under the

1 Eph 3.19: "scire etiam supereminentem caritatem Christi", *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1975, 1811.

2 Mc 12.31: "diliges proximum tuum tamquam te ipsum", *ibid.*, 1596 f.

3 Cf. A. Kablitz, "Die Ethik der Göttlichen Komödie", in R. Antonelli, A. Landolfi, A. Punzi (eds.), *Dante, oggi, Critica del testo XIV/1* (2011), I, 25–80.

Andreas Kablitz, Universität zu Köln

conditions of Christianity. It addresses the problem of the very foundation of reason's metaphysical superiority as well as its agency resulting from that ontological priority. For it is these grounds that become controversial in the epoch of Petrarch. The traditional argument was already implicitly undermined in scholastic philosophy, especially in Thomas Aquinas' thought, as we will see later. But, it is the poetic discourse of Petrarch's *Canzoniere* where the tacit scholastic dismissal of the self-evident superiority and power of reason and its consequences are brought to light, as I will try to demonstrate in a close reading of Petrarch's famous sonnet No. 6:

Si traviato è 'l folle mi' desio
a seguitar costei che 'n fuga è volta,
et de' lacci d'Amor leggiera et sciolta
vola dinanzi al lento correr mio,

che quanto richiamando più l'envio
per la sicura strada, men m'ascolta:
né mi vale spronarlo, o dargli volta,
ch'Amor per sua natura il fa restio.

Et poi che 'l fren per forza a sé raccoglie,
i' mi rimango in signoria di lui,
che mal mio grado a morte mi trasporta:

sol per venir al lauro onde si coglie
acerbo frutto, che le piaghe altrui
gustando afflige più che non conforta.⁴

My passion's folly is so led astray by following
what turns and flees, and flies from Love's
light supple noose in front of my slow pace,

that the more I recall its steps to the safe road,
the less it hears me: nor does spurring on help
me, or turning about, resisting what Love does
by nature.

And then if the bit gathers me to him by force,
I remain in his sovereign power, so that my
state carries me sadly towards death:

only to come to the laurel from which is culled
bitter fruit, whose taste is a worse wound for
others, whom it does not solace.

This is the first sonnet of the *Canzoniere* that brings clearly into play the myth of Daphne and Apollo, though some hidden allusions might be found in the preceding poems in that book of songs. Its importance to Petrarch's poetry is beyond any doubt, as Laura's very name proves. The content of that myth is well known: Apollo, attracted by her beauty, pursued the nymph Daphne, with whom he fell in love. Anxious about losing her virginity, Daphne prays for help (either to the god Peneus or to Gaia), and is granted heavenly support as she is transformed into a laurel tree. But how does this myth come into play in Petrarch's sonnet? The question, as we will discuss now, is anything but easy to answer.

⁴ F. Petrarca, *Si traviato è 'l folle mi' desio*, VI, 1–14, in F. Petrarca, *Canzoniere*, M. Santagata (ed.), Milan 2004, 30. English translation of A. S. Kline: https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Italian/Petrarch.php#anchor_Toc13045775

The first hint to the famous myth is to be found in the second verse of sonnet No. 6, namely in the circumscription of Laura/Daphne, presented as *costei che 'n fuga è volta*. And the *lauro*/laurel is mentioned in verse 12. Both elements seem to be sufficient to evoke the famous myth, as no commentary of Petrarch's *Canzoniere* neglects to mention. However, much more striking than the presence of the ancient myth in this sonnet is the considerable change it undergoes, a transformation that eventually produces a total inversion of its plot and that, somehow astonishingly, nonetheless is not mentioned by the commentaries.

The critical change takes place in the lover, the sonnet's "I", who introduces himself as the author Petrarch and replaces the Greek god. One of the most momentous transformations is the identification of the lover as a horse. By means of this allegorical (re)interpretation of the traditional myth, Petrarch refers, as some commentaries do mention,⁵ to one of the most prominent Christian symbols of *luxuria*. And, no less a figure than Thomas Aquinas in his *Quaestiones de malo* uses this allegory to explain the basic features of lust.⁶ As we will see in detail, Petrarch refers, indeed, quite precisely to that text.

Thomas Aquinas analyzes the very nature of *luxuria* in the following lines of his *De malo*:

Ad quartum dicendum quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum non est concupiscentia actualis sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficiuntur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum: uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus graue ex forma sua quam habet a generante inclinatur deorsum, alio modo ex subtractione eius quod impendebat, sicut uinum effunditur fractis circulis qui effusionem impendebant, et equus concitatus praecipitanter uadit rupto freno quo retinebatur. Sic igitur concupiscentia habitualis potest dici dupliciter: uno modo aliqua dispositio uel habitus inclinans ad concupiscendum, sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentia habitus, et sic

At fourth it has to be said that concupiscence insofar it is related to original sin is not an actual concupiscence, but an habitual one. Yet, it has to be noticed that by habit we become able to do something. Because in two ways something can be able to do something. One is by natural propensity, as a heavy body which by his nature that he got from the Creator falls down. The other one is by the loss of that what hindered to follow the natural propensity, as wine is pouring to the ground when the wine hose is broken that should prevent its effusion, and as a rushed horse runs overhastily when the reins that should retain it are torn. In this sense the habitual concupiscence can be a double one. In one way, it can be a disposition or an habitual propensity to desire if in someone by frequent actual concupiscence an habitual concupiscence

⁵ Petrarca, *Canzoniere*, M. Santagata (ed.), 32.

⁶ Cf. J. Küpper, "Mythologie und Philosophie bei Garcilaso de la Vega," in *Romanistisches Jahrbuch* 55 (2004), 339–356, esp. 344 f.

concupiscentia non dicitur esse originale peccatum; alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas uel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia.⁷

is produced; in this sense, concupiscence is not called original sin. In another way the habitual concupiscence can be considered as the very inclination or propensity to desire that is caused by the deficiencies of reason to control covetousness. In this sense, original sin, materially speaking, is habitual concupiscence.

The allegory of an impetuous horse that Thomas Aquinas unfolds in these lines is part of a manifold distinction, aiming at a precise definition of that type of *concupiscentia* which is identical with original sin. The first distinction in this passage is a differentiation between *concupiscentia actualis* and *concupiscentia habitualis*, between an actual and a habitual desire, the latter being defined more precisely. To that purpose, Thomas seems to use the similarity between the two words. To possess a *habitus* means to be able to cause something (*esse habile ad aliquid agendum*), as their common etymon, the verb *habere*, suggests.

The ability resulting from a *habitus* is further differentiated into two different categories whose difference is due to their respective causes. Any ability can be due to a natural disposition, to a *forma*, to that quality which, according to Aristotle, constitutes the very essence of something. Or it can be due to the impediment of a natural disposition: *ex subtractione eius quod impendebat*. To illustrate this second type, Thomas is not content with only one example, as in the case of the illustration of a natural cause by the image of a heavy body that, by nature, tends to fall to the ground. Now, however, he adds to an example taken from inanimate nature – the wine pouring out of a broken container – one taken from animated nature: the horse that rushes off (*preaecipitanter vadit*) when the reins that retained it are torn (*rupto freno quo retinebatur*). And this is precisely the image to which Petrarch refers in sonnet No. 6 of his *Canzoniere*.

Nonetheless, both cases of ability that Thomas identifies as different ones are based on a natural disposition. For the stone falling to the ground as well as the wine pouring out of its container are subject to their natural properties. If they were hindered from doing so, it was due to an artificial device. And the same applies to the horse that is kept by the rider's reins. In both cases, *techné*, a device

⁷ Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 4 a. 2 ad 4, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. edita*. Tomus XXIII *Quaestiones disputatae de malo*, cura et studium fratrum predicatorum, Rome/Paris 1982. All translations of quotes from Aquinas are mine.

invented by man, hinders a natural reaction. Apart from this, it is important to note that both examples are based on a causal relationship, although Thomas uses the verb *agere*, which refers to intentional effects. In this sense, the notion of “ability” also means nothing other than a natural property. Although the words used in this context refer to a concept of intentional acting, here, they denote exclusively causal relationships. Yet, acting, in the narrow sense of the word, comes into play in the case of keeping wine in a container and bridling a horse, for these comparisons are both based on deliberate actions.

The importance of that difference between a causal relationship and intentional acting that Thomas himself tends to make disappear, will come to light in Thomas’ application of his distinction between different types of dexterity to the *concupiscentia habitualis*, opposed to *concupiscentia actualis*. A habitual desire that results from frequent cases of *concupiscentia actualis* is his first category of *concupiscentia habitualis*. The second kind, instead, is based on reason’s inability to totally control desire. This type, according to Thomas’ argument, is due to the loss of a human ability that Man was given by God in the *status naturae*, before his fall. Thomas calls this ability *iustitia originalis*. As he explains elsewhere in *De malo*, the so-called *iustitia originalis* consists in an orientation of the human mind towards God that enables Man to fulfil God’s will. In the passage just quoted, it is characterized metaphorically as a *rein: vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae*. Thomas had initially used this example to illustrate a specific sort of *habitus*, that which results from the impediment of a natural disposition, yet, now, the same argument returns as a metaphor. The galloping horse appears to be an allegory of habitual lust, and this variety of *concupiscentia habitualis* is identical to Man’s general propensity toward sinful desire due to his original sin.

Before going back to Petrarch’s sonnet for a close reading with Thomas’ *Quaestiones de malo* in mind, we have to reflect for a moment, about Thomas’ own use of metaphors in his theoretical text. Why does he find it necessary to recur to a metaphor in order to characterize the nature of original sin? To answer this, we should keep in mind that, by the image of the galloping horse, Thomas goes back to a phenomenon that he himself had described before as natural behavior. The horse behaves in accordance with its nature, if, without being held by reins, it rushes off. Insofar as the horse’s behavior corresponds to the nature of that animal, it is also morally correct. But this is precisely what changes when human behavior comes into play. Man not only constitutes an animal, but an animal endowed with reason as the specific characteristics of the *animal rationale*. And the very existence of reason transforms into sin that which is morally correct, or neutral, for any other animal – to be more precise, as an ethical evaluation of behavior itself depends on the existence of reason. But *why*, in the

case of Man, the *animal rationale*, must something be considered a sin that elsewhere is not? Thomas' illustration of human behavior by verbal images of causal behavior tends to obscure the distinction between natural causality and intentional acting. At the same time, it becomes clear that the specific condition of human life is grounded in Man's being composed of different *naturae* competing within himself.

Indeed, Thomas explicitly stresses that Man, as an organic being, shares with plants and animals a *natura vegetativa* and with animals a *natura sensitiva*. Thus, he constitutes the synthesis, the *summa* of all living creatures and, at the same, he is a specific, unique being, the only earthly creature endowed with reason. Yet, as we shall see, it is this very combination of different *naturae* in Man which made it necessary to confer to him, by grace, a specific gift that is not part of his natural equipment. This is why God gave him the so-called *iustitia originalis*, a grace-filled gift that orients Man's mind reliably toward God's will.

As for this *iustitia originalis*, Thomas claims that without the fall of Man, Adam would have passed on this supernatural gift, although conferred by grace, to his descendants:

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari persone tantum, sed ut cuidam principio totius humane nature, ut scilicet ab eo per originem deriuaretur in posteros.⁸

Now we must observe that to man, at his creation, was given by God a certain supernatural gift, id est the original justice, by which reason is subdued to God, the inferior powers to reason and the body to the soul. This gift, however, was not given the first man as to a singular person, but as a kind of principle of human nature, in order to transmit it to his descendants.

A somewhat strange ambivalence characterizes *iustitia originalis*. It is a grace-filled gift that, however, is transmitted by physical means from one generation to the next. Such ambivalence between grace and nature might also explain why Thomas explicitly states the necessity of the gift of a supernatural *iustitia originalis* to Man, whose natural equipment could not discharge its duties without it:

⁸ Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 4, a. 1 co.

Set praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili : que quodammodo si suae nature relinquuntur, intellectum aggravant et impediunt ne libere ad summum fastigium contemplationis peruenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis sic subderetur Deo ut ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quominus posset in Deum tendere.⁹

But besides that aid Man needed necessarily a further supernatural aid because of his mixed nature. For Man is composed of soul and body, of his intellectual and his sentient nature; when those are, so to say, left to only their own nature, they weigh down upon the intellect and prevent it to reach the highest degree of contemplation. This gift, however, was the original justice, by which, if the spirit of Man were subdued to God, the inferior powers and the body itself were entirely subdued to his spirit in order to not prevent reason to tend towards God.

Man is unable to orient his mind towards God's will by his own efforts. Human nature, left to itself, cannot impose the predominance of Reason and therefore needs a supernatural gift to that purpose. Yet, if original sin consists in the loss of a supernatural property of Man, and Man, by that loss, is left to his own nature, the *status naturae lapsae* also becomes a natural condition of life. It is no longer possible to consider it as only depraved nature, damaged in punishment of Man's outrageous rebellion against God's command. And, in particular, this transformation constitutes the core of the critical change that traditional Christian anthropology, mainly influenced by Augustine, undergoes in Thomas Aquinas' thought. His rationalization of the traditional dogma is, obviously, paralleled by a naturalization of the fallen world.

But why does Thomas incur the risk of a change of traditional dogma that, as will be seen, is quite subversive? The answer to this question might be found in his scrupulous analysis of the cause of Man's fall:

Ad undecimum dicendum quod originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina. Set quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humane nature, in qua invenitur contrarium prohibens.¹⁰

The original justice was super-added to the nature of the first man by God's generosity: But, whatever is not given to this soul by God, does not belong to him, but to human nature, where some resistance can be found.

On closer consideration, these words prove remarkably hazardous, as they tend to hide the divine origin of Man's nature (*humanae naturae*). However, accord-

⁹ *Ibid.*, q. 5, a. 1 co.

¹⁰ *Ibid.*, q. 4, a. 1, ad 11.

ing to Christian belief, Man's natural equipment, as well as any graceful gift to the creatures, is also a gift of the Creator himself: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terra, visibilium omnium et invisibilium*. There is no exception to this principle. On the other hand, Thomas' tacit contradiction with one basic assumption of Christian dogma, according to which everything that exists originated from the Almighty, reveals all the more clearly the specific interest underlying Thomas' precarious argument. It looks as if, at any cost, he has to find a means to deny or, at least, to, somehow, hide God's responsibility for Adam's sin, even at the cost of other incongruence. The rationalization of Christian dogma by scholastic philosophy obviously makes this problem a central issue: How could it happen that God's most noble creature on earth failed so substantially and so quickly? The traditional, mainly Augustinian, answer, centered on the reprehensible action of a rebellious creature in God's perfect Creation, no longer suffices to guarantee the integrity of the omnipotent and omnibenevolent Creator. This is why Thomas attempts to identify an autonomous area of nature, given exclusively into the responsibility of Man, in order to get the chance to play off Adam's ingratitude for a graceful gift against the deficiencies of his natural equipment. As helpful as this argument might appear at first sight, it affects the very base of God's uniqueness and omnipotence. The solution it offers to the intricate problem which it intends to resolve, therefore, proves quite precarious. Accordingly, Thomas' transformation of the status of *naturae lapsae* into the natural equipment of Man produces a number of quite remarkable consequences that seriously menace the integrity of Christian belief. It is these side effects that come to light in the Italian literature of the 14th century as Petrarch's sonnet No. 6 and its transformation of ancient myth can paradigmatically demonstrate.

If one reads Petrarch's sonnet in the light of Thomas Aquinas' allegory of lust, a strange discrepancy between Thomas' argument and the plot told by Petrarch's poem becomes visible – a discrepancy that also affects the ancient myth. Unlike Apollo in the traditional version of that story, Petrarch, although sitting on a horse, hardly moves forward, whereas the Greek God used nothing but his feet to run. But why is the rider so slow?

An answer to this question might be found if we consider the information given in the second stanza more closely, where the reader is mainly told three things: The rider calls back the horse that deviates from the right path; he spurs it and tries to force it to return. The meaning of the substitution of Thomas' galloping by Petrarch's slow horse becomes more evident if we take into account Petrarch's tacit reference in these lines to another famous text of Italian literature: Dante's *Commedia*. Never mentioned explicitly, Dante's epos is omnipresent in Petrarch's *Canzoniere*, being, however, much more subject to contradiction than to affirmation. Even the syntagmatic structure of Dante's poem is mirrored in that

intertextual dialogue. The whole series of the opening sonnets of Petrarch's *Canzoniere* is characterized by an implicit dialogue with the beginning of Dante's *Commedia*, especially with the first canto of *Inferno* (whereas as the end of Petrarch's book of songs, refers to the end of the *Commedia*, the last *canzone* of *Canzoniere*, No. 366, undertaking a dialogue with St. Bernard's prayer to the Virgin in Paradiso XXXIII, the last *canto* of the *sacro poema*). Petrarch's sonnet No. 6, more precisely, refers to the very first lines of the *Commedia*, its famous opening verses:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita.¹¹

In the middle of the road of our life I found
myself in a dark forest, because I had lost the
right path.

As the commentaries to the *Canzoniere* prove, it is well known that Petrarch alludes to Dante's *Commedia* from the very beginning of his sonnet, by the participle *traviato*, and by his further mentioning of the horse's deviation from the right path. But the semantic effect of this intertextual hint becomes evident only if one notices much more the differences than the similarities between both texts, because Petrarch uses the parallel between them predominantly as a means of marking distance. Whereas Dante, at the beginning of *Inferno* I, claims that he has lost the right path (*ché la diritta via era smarrita*), Petrarch's horse strays from the safe road (*secura strada*). By this transformation, a double change takes place, the result of which is obvious. For in both cases moral connotations are suppressed by Petrarch's formulations. Instead of a *via*, an age old ethical symbol of life, Petrarch uses the much more technical term *strada*. And the adjective *dritta* is replaced by *secura*. Whereas Dante's term *dritta* evokes a moral norm, Petrarch refers to the *safe* road, that is to say, the road that allows one to reach one's destination reliably. The rider tries to call his horse onto that road, and, as his acoustic efforts are ineffectual, he spurs the horse and uses its reins to bring it back there by physical force. For the horse, by its own efforts, does not pursue his goal consistently enough. The behavior of the rider is characterized by increasing violence to impose his will.

A second difference in relation to the beginning of Dante's *Commedia* should be noted. In the opening lines of *Inferno* it is the poet himself who has lost the right path. On the contrary, the poet in Petrarch's sonnet knows quite well where to go and how to get there as fast as possible. Yet, it is the *desio* that refuses to

11 D. Alighieri, *Inferno* I, 1–3, in D. Alighieri, *Commedia*, E. Pasquini and A. Quaglio (eds.), Milan 1987, 43.

obey and is about to lose sight of his goal. In particular, the second attempt of the rider to gain control of his horse by spurring it deserves attention. The rider tries to drive his animal. It is he who does what in Thomas' allegory of desire the galloping horse does just by his own nature (and what, here, the horse itself obviously does not).

But what are the semantic consequences resulting from the changes Petrarch undertakes in comparison with the original version of Thomas' allegory, to which this sonnet unmistakably refers and which stands for sexual desire? In the case of Petrarch's sonnet, reason does not want to gain control over the horse in order to stop its desire, but it uses some devices, spurs and reins, to drive the animal and orient it toward a specific goal which is nothing other than the goal of the *desio* itself. The loss of control, here, is understood as the deficiencies of an instrumental reason that has itself adopted the *desio*'s intentions. Reason now only aims to control the most effective realization of the *desio*'s plan, but it no longer tries to deflect the horse, i.e. desire, from its intention of pursuing Laura who is trying to escape.

This reading of Petrarch's sonnet implies some consequences for a correct interpretation of the very first line of the poem, and, especially, for its juxtaposition of the two seemingly synonymous adjectives, *traviato* and *folle*: *Sì traviato è 'l folle mi' desio / a seguitar costei che 'n fuga è volta*. The traditional reading of the sonnet, in accordance with Thomas' allegory of the galloping horse, would suggest that the folly of the *desio* in pursuing Laura has to be understood as its moral error. Both adjectives, *traviato* and *folle*, would refer to the moral deficiency of desire. However, the logic of the poem's language and, particularly, its syntax, not only suggest, but require a different reading: *mi' desio*, that is to say, the poet's highly eroticized love for Laura, symbolized by the horse, is mad (*traviato*) because it is directed toward a woman whose chastity will, in all probability, prevent the fulfilment of his wishes. And this *desio* deviates from the right, i.e. appropriate, path, because it does not follow consistently enough the goal to which the poet's "I" wants to direct it. Consequently, the desire is *traviato* as it deviates from its own path. Petrarch only superficially seems to refer affirmatively to Thomas' allegory. On closer consideration, its quotation is equivalent to its undermining, as reason, in Petrarch's case, does not even attempt to prevent *desio* from following its goal. On the contrary, reason encourages, or even forces the *desio* to pursue its objective with more determination. Comparing the results of our interpretation of Petrarch's poem with Thomas' typology of different kinds of *concupiscentiae*, the moral situation of the poet described in this sonnet – or, more precisely in its octave – corresponds to a *concupiscentia actualis* that has not yet become a *concupiscentia habitualis*.

However, this state of affairs obviously changes with the beginning of the sonnet's sextet: *Et poi che 'l fren per forza a sé raccoglie, / i' mi rimango in signoria*

di lui. These verses, again, seem to create an expectation that does not come true. If they say that the *desio* – allegorically, the horse – seizes the reins, they seem to suggest that only now does this animal gain control of the rider. But, reading more precisely, the wording of the poem says something quite different. The critical question in this regard is the interpretation of *poi che*. Does this conjunction open a temporal or a causal preposition? The key to answering this question is given by the verb of the main clause: *rimango*. The meaning of this verb makes it impossible to assume that the horse only now gains power over the rider, as it is seizing the reins in this very moment. But *rimango* indicates that the rider continues to be under the control of the horse. This verb makes clear that from now on, the *io* is irrevocably dominated by the *desio* because the horse now permanently holds the reins. As a consequence, however, we must conclude that from the very beginning, the poet's "I", in other words, his reason, had adopted the *desio*'s goal as his own. Yet, from now on, it loses any power over his horse's desire. To put it in Thomas Aquinas' terms: the rider's *concupiscentia actualis* becomes a *concupiscentia habitualis*.

This final loss of power is, unequivocally, denoted by the poet's remark that the horse is acting against the rider's will: *mal mio grado a morte mi trasporta*. Typically, here, but only here, the moral sense of the horse's allegory comes to light. For death caused by lust means "sin": deadly sin that triggers eternal punishment. Only in the moment of its total loss of control over desire does reason recognize its moral fault.

The conclusion we just have drawn and according to which the erotic desire represented by the allegorical horse is the desire of the lyrical "I," puts into question one of the basic features of Christian ethics, namely, the opposition between reason and emotion. As the example of Dante's *incontinenti* paradigmatically demonstrated, the task of reason is the control of affects, the failure of which leads to sin. But, on closer consideration, Thomas' analysis of human action is far from simply continuing the traditional opposition of reason and emotion. If, from a categorical point of view, they are still opposite entities, they nonetheless operationally lose their distinctiveness to some extent in the very process of acting.

According to the basic principle of human action, every object of human desire must be something good – a principle that Man shares with all of nature. Unlike other creatures, however, in his evaluation of external objects, Man is not guided by instinct, as the *animalia bruta* are, but follows the instructions of his reason. On the other hand, as they are corporal creatures too, human beings also are influenced by their senses. Consequently, human behavior is determined by two different powers, by his *appetitus sensitivus* and his *appetitus intellectivus* or *rationalis* which is identical with his will. And, as any *appetitus*, will is also

exclusively an inclination toward something good.¹² Yet unlike any other kind of *appetitus*, the *appetitus rationalis* is subject to error. Its capacity for judgment includes its susceptibility to errors, which is due in large part to the relation between will and the senses. To understand their interaction, it is, therefore, indispensable to describe the interplay between the *appetitus sensitivus* and the *appetitus rationalis*. However, such description presupposes a precise distinction between both entities that is hard to establish.

The difficulties involved here come to light by Thomas' ascription of an intermediate position to will, located between reason and *appetitus sensitivus*: *Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri*.¹³ At first sight, this statement is obviously opposed to Thomas' previous clear distinction according to which the *appetitus sensitivus* is determined by sensual perception, whereas the *appetitus rationalis* follows an evaluation made by reason.¹⁴ Both appetites share the evaluation of their object as something good, as all appetites follow only an apprehended good.¹⁵ But who is the subject of this evaluation? In the case of the *appetitus rationalis* the answer is evident, as reason itself is responsible for that assessment. But by whom is the object of the *appetitus sensitivus* evaluated?

12 *Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae*, I–II, q. 8, a. 1 co., Turin 1988: “Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit, in I *Ethic.*, quod bonum est *quod omnia appetunt*.” (“The will is a rational appetite. Now every appetite is only of something good. The reason of this is that the appetite is nothing else than an inclination of a person desirous of a thing towards that thing. Now every inclination is to something like and suitable to the thing inclined. Since, therefore, everything, inasmuch as it is being and substance, is a good, it must needs be that every inclination is to something good. And hence it is that the Philosopher says (*Ethic.* i, 1) that ‘the good is that which all desire’.”)

13 *Ibid.*, II–II, q. 155, a. 3, ad 2. (“The will stands between reason and the concupiscible, and may be moved by either.”)

14 *S. Thomae Aquinatis Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 1 co., recognovit atque iterum edidit, R.P. Maria Fabianus Moos, Parisiis 1933: “Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione vel sensu consequitur, et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis, et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis.” (“The sensual appetite follows some previous imagination or sensation; this is why it is called ‘sensual.’ The rational appetite is the one that follows an evaluation by reason. This is why it is called a movement of reason, which is an act of will.”)

15 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, q. 30, a. 3, ad 2: “Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum” (“The object of the appetite is the apprehended good.”)

It is precisely here that difficulties begin, as, with regard to the sensual appetite, the operations of reason and senses can no longer be clearly distinguished. For the good apprehended by the senses is evaluated by reason too. Remarkable in this sense is an argument advanced by Thomas Aquinas in his *Scriptum super Sententiis*, where he not only emphasizes the dependence of the evaluation of the *bonum sensibile* on reason, but also discusses the ontological base of the relation between the *natura sensitiva* and the *natura rationalis*:

Quia autem, ut dicit Dionysius, 7 cap. *De Divin. nomin.*, «divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum», quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infinitum naturae superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit. *Quod enim animal imagnetur* formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se; sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu sicut amicitiam, odium, et hujusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur *ratio particularis*, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio.¹⁶

The very *natura sensitiva*, because of its capacity of estimation, is part of reason. The metaphysical grounds for their partial conjunction relies in every nature's inclination to participate in the next higher nature. In the case of Man, this conjunction is called *ratio particularis*. It does not take into account the general good (*bonum*) but focuses on particular aspects. Here, it comes to light why nature necessarily required some gift given by God's grace without which it could not align reason with His will. The opposition between reason and senses is, on closer consideration, one between different powers of reason, between *ratio particularis* and *ratio universalis*. From this point of view, the opposition of reason and

16 Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, d. 26, q. 1, a. 2 co. ("But, as Dionysius says in the seventh chapter of *De divinis nominibus*, divine wisdom unites the ends of first things to the beginnings of second things, as the summit of a lower nature touches the base of the higher nature, and thus, though deficiently, has part in its nature; therefore in the sensual apprehension as well as in the sensual appetite something in which the sensual nature touches reason can be found. That any animal imagines the forms that it has apprehended by the senses, follows from the very nature of sensual apprehension; but, that it apprehends also the intentions which do not fall under the sensual, as friendship, hatred and other similar entities, belongs to the sensual part that touches reason. Therefore, that part in Man, where it is more perfect than in other animals because of its conjunction with the rational soul, is called "particular reason" as it deals with particular intentions; in all other animals, as it does not compare, but apprehends such intentions by natural instinct, it is not called reason, but estimation").

senses, with regard to human action, is an only superficial one, as reason always plays a role in the evaluation of sensual objects.

However, the intersection of *appetitus sensitivus* and reason has considerable influence on will that, as a consequence, cannot be simply described as *appetitus rationalis*. Central in this regard is the intermediate position of *voluntas* between *appetitus sensitivus* and reason just mentioned. Whereas, on the one hand, Thomas explicitly states that only an evaluation by reason causes the movement of will, other statements that obviously diverge from this position can be found as well. In a continent man, for instance, will is moved by reason, in an incontinent one, however, it is moved by the concupiscible.¹⁷ Consequently, the *appetitus sensitivus* itself has to be considered as a kind of will. Indeed, we saw that reason plays a part in the evaluation of any *bonum sensibile*, as it is operated by the *ratio particularis*. In this sense, the *appetitus sensitivus* is an *appetitus rationalis*, too. It is only logical that, as a result of that intersection of reason and senses, Thomas Aquinas also distinguishes between different forms of will, opposing a *voluntas deliberata* to a *voluntas non deliberata*.¹⁸

This ambivalence of will deeply influences the concept of *amor*, which plays a major part in Thomas' action theory. *Amor* is the general principle of movement of any *appetitus*.¹⁹ In the case of *appetitus sensitivus* as well as in the case

17 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q. 155, a. 3, ad 2: “Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione : in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili : quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.” (“The will stands between reason and the concupiscible, and may be moved by either. In the continent man it is moved by the reason, in the incontinent man it is moved by the concupiscible. Hence continence may be ascribed to the reason as to its first mover, and incontinence to the concupiscible power: though both belong immediately to the will as their proper subject.”)

18 Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 1 co.: “Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat, et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non deliberata. Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata.” (“But, the apprehension of the reason can come into being in two different ways. One of them is simple and absolute, when reason judges the apprehended object without any discussion. And this apprehension the will which is called not deliberative. The other one aims at research and investigates if something is good or bad, appropriate or harmful. And this apprehension is followed by the deliberative will.”)

19 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, q. 26, a. 1 co.: “In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum.” (“Now in each of these appetites, the name ‘love’ is given to the principle movement towards the end loved.”)

of will, love appears as pleasure in the good toward which the appetite tends.²⁰ This is why love initiates a movement toward that good which is called desire (*desiderium*).²¹ However, this identification of *amor* and *appetitus sensitivus* does not go without some metaphorization. *Amor* is defined as passion, as an *effectus agentis in patiente*.²² Consequently, the *appetitus sensitivus* is moved by the object of its desire.²³ This way, *amor* basically constitutes an *appetitus sensitivus*. Only by a certain extension of the concept of *voluntas* might *amor* be defined as will.²⁴ Whereas will can only be called *amor* metaphorically, reversely, only in an improper way the *ratio particularis* might be defined as reason. Both love and reason become metaphorical concepts as soon as they are intermingled with each other; yet, in spite of their then only metaphorical status, they seem to remain indispensable for any explanation of human action.

The natural state of Man, deprived of the benevolent effects of *iustitia originalis*, is characterized by a deep ambivalence of the relation between reason and senses. Consequently, the use of reason becomes contingent, as it is explicitly said that sensual desire is not *completely* subdued to reason: *vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi*. It is entirely unpredictable when reason is able to impose its natural predominance. It is these inconsistencies of scholastic action theory that are represented by Petrarch in his *Canzoniere*.

In this regard, it is significant that the birth of a *concupiscentia habitualis*, that is to say of a habitual, permanent and, therefore, obvious desire in the poet provokes a visible change in the lady's attitude. In ballata No. 11 of Petrarch's *Canzoniere*, the setting of which, by references to the code of courtly love, is

20 *Ibid.*: "Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis." ("In like manner the aptitude of the sensitive appetite or of the will to some good, that is to say, its very complacency in good is called 'sensitive love', or 'intellectual' or 'rational love'.")

21 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, q. 26, a. 2 co.: "et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium" ("and from this complacency results a movement towards that same object, and this movement is desire")

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*: "Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile." ("In the same way the appetible object gives the appetite, first, a certain adaptation to itself, which consists in complacency in that object; and from this follows movement towards the appetible object.")

24 *Ibid.*: "Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate." ("Since, therefore, love consists in a change wrought in the appetite by the appetible object, it is evident that love is a passion: properly so called, according as it is in the concupiscible faculty; in a wider and extended sense, according as it is in the will.")

remarkably different from the scenario in sonnet No. 6, the reader is told that Laura changes her behavior toward him, as she notes the poet's now unmistakable intentions:

Lassare il velo o per sole o per ombra,
donna, non vi vid'io
poi che in me conosceste il gran desio
ch'ogni altra voglia d'entr'al cor mi sgombra.

Mentr'io portava i be' pensier' celati,
ch'anno la mente desiando morta,
vidivi di pietate ornare il volto;
ma poi ch'Amor di me vi fece accorta,
fuor i biondi capelli allor velati,
et l'amoroso sguardo in sé raccolto.
Quel ch'i' più desiava in voi m'è tolto.²⁵

I have not seen you, lady, leave off your veil in
sun or shadow, since you knew that great desire
in myself that all other wishes in the heart
desert me.

While I held the lovely thoughts concealed, that
make the mind desire death, I saw your face
adorned with pity: but when Love made you wary
of me, then blonde hair was veiled, and loving
glances gathered to themselves. That which I
most desired in you is taken from me.

The poet loses the lady's favor as his intentions become obvious. We learn of his *gran desio* that it chases all other desires out of his heart. Thus, in retrospect we also learn why, at first, the desire in sonnet No. 6 so inconsistently pursued his objective. The initial inability of the allegorical horse was, probably, due to a lack of concentration, i.e. to the fact that it did not sufficiently focus on that one goal. It might have borne other pleasures at heart as well. Only now, as reason has definitively lost its power over the affect and Laura recognizes what the lover is up to – and therefore withdraws her former favor – does the moral significance of his behavior become evident. Interestingly, moral insight determines reason's conduct only when it has already lost all control of actions. Again, it becomes clear what reason wanting to bring desire to the *secura strada* means – to the path that leads directly to the envisaged goal, i.e. Laura. At the beginning of the sonnet, reason operates in a purely technical way. It aims to control the effectiveness of desire, of *his* desire, and not to defend its moral integrity. Moral issues become relevant only when the fulfilment of desire becomes hopeless.

A quite remarkable conclusion results from this interpretation of both poems. The poet's change in attitude towards his love brings to light that he was willing to accept moral death, that is to say to neglect his moral fault, as long as the *desio* still promised pleasure. Only the loss of any prospect of pleasure leads to an insight into moral deficiency. Petrarch's *Canzoniere* portrays a remarkably carefully calculating reason.

²⁵ Petrarca, *Canzoniere*, XI, 1–10, 52. English translation of A. S. Kline: http://www.poetryintranslation.com/PITBR/Italian/Petrarch.htm#anchor_Toc13045780

The reference to the moral death that the sole suffers by sin in line 11 of sonnet No. 6 continues to be evoked in the following verses of this poem. The change in Laura's behavior described in balata No. 11 comes to light in sonnet No. 6 by a further change of the ancient myth of Daphne and Apollo, to which the poet alludes explicitly only in the first and last stanza of the sonnet, but which, as we have seen, is present in the entire poem. Unlike what is written in the sonnet's last three verses, nowhere in the rendering of that myth by Ovid, who is Petrarch's source, is the laurel's fruit mentioned. On the contrary, in Petrarch's version, it gains significant importance.

Petrarch's mentioning of the *lauro* refers to that moment of the mythical story when Daphne in Ovid's version is transformed into a laurel. Therefore, in accordance with the traditional myth, its fruits are bitter, as they cannot offer anything but deception to someone who is eager to take carnal pleasure from them. However, the precise formulation used by Petrarch bears a significant hint to its specific meaning (though none of the commentaries refers to it). Implicitly, the term *acerbo frutto* quotes a saying from St. Ambrosius' treatise *De lapsu virginis consecratae liber unus* that became a kind of proverb in the Middle Ages. It concerns, as the title of that treatise suggests, the fall of a consecrated woman:

O quam acerbus fructus luxuriae! Amari-
or felle, crudelior gladio.²⁶

How bitter is the fruit of lust! More bitter than
bile, more cruel than a sword.

As the story of Adam's seduction by Eve in *Genesis* suggests, apples are, for quite obvious reasons, a popular symbol of lust. This is why they draw attention to the fall of Man. Thus, in Petrarch's sonnet, the myth of Daphne and Apollo is combined with the Biblical story of the origin of all sin in the Garden of Eden. By this reference to the fall of Man, the poet's *desio* appears as a representation of original sin, as a manifestation of the *peccatum originale* that Thomas allegorically expressed by the image of the galloping horse.²⁷

By means of the *acerbo frutto*, the *lauro* of our sonnet combines both symbolic features with which it operates. On the one hand, the bitter fruits of the tree, the effects of which the last verse mentions, refer to the lover's bad experiences:

²⁶ Ambrosius, *De lapsu virginis consecratae liber unus*, 10, 46. (PL 16, 381).

²⁷ Thus, Petrarch combines an allegorical interpretation of myth with its transformation. In contrast to a widespread opinion, Petrarch by no means gives up the medieval allegorical interpretation of ancient myth in order to re-establish its original narrative integrity. On the contrary, he not only continues the traditional moral exegesis of myth but combines it with a considerable modification of its plot. And he is not the first to do so. I only mention canto 26 of Dante's *Inferno*, where the myth of Ulysses undergoes some quite important changes.

gustando afflige più che non conforta. His desire is not satisfied. The contradictory experience of love, the paradoxical nature of which is also implied in that verse, is expressed almost everywhere by the *Canzoniere*, as is generally known, in seemingly endless oxymora. Yet, at the same time, the bitter fruit of lust represents the moral risk of ephemeral pleasures punished by eternal pains.

Yet, on closer consideration, the congruence of both symbolic layers appears to be nothing but superficial. Crucial in this regard is the way in which the dogma of original sin comes into play. The poem alludes to that dogma by evoking a bitter fruit that only a lover desires to pick from a tree. But in this way, the lover's undoing is caused by something that, from the point of view of orthodox moral theology, has to be considered as Laura's virtue, namely her chastity. The lover's desire is, therefore, directed to something uncontroversially good. He is attracted by a perfection that also includes a moral integrity which is linked with bodily beauty.²⁸ Paradoxically, sinful desire is directed to perfection. But this paradox seems to suggest that the penalty imposed on Man to punish his fault not only triggers an inversion of the natural hierarchy between reason and senses, but also corrupts the enjoyment of perfection. It looks as if, through the perversion of nature as a consequence of Man's fall, perfection, especially, causes perdition.

The orthodox concept of original sin is based on ideas of power. As Man was unwilling to accept God's supremacy, by way of punishment for his rebellion against the Creator's will, the natural hierarchy within his own nature is perverted. This is why the (ontologically inferior) emotions gain power over the (metaphysically superior) *ratio*. Petrarch's sonnet, at first sight, seems to confirm these conditions of power. For, also in his poem, reason is controlled by *desio*. Yet, this accordance with traditional dogma is only a superficial one. For the predominance of the affect is nothing else but the continuation and confirmation of

²⁸ To avoid any misunderstanding, unlike the poets of the so-called *dolce stil novo*, Petrarch does not, as is frequently pretended, adhere to the neo-Platonic principle according to which corporal beauty is an expression of moral perfection. On the contrary, both beauty and virtue are considered to be opposite entities: "Due gran nemiche insieme erano agiunte, Bellezza et Honestà, con pace tanta che mai rebellion l'anima santa non sentì poi ch'a star seco fur giunte" (CCXCVII, 1–4). ("Two great enemies were brought together, Beauty and Chastity, in such peace that her sacred spirit never knew rebellion, from the moment they were joined in her"). In Petrarch, the relation between beauty and virtue is by no means based on correspondence, but is an agonal one, as beauty is not the expression of chastity, but its continuous threat. Beauty produces desire in the man who is addicted to corporal attractiveness, and it exposes the beautiful woman to permanent seduction. The agonal relation between beauty and virtue therefore implies that beauty, increasing the risk of losing chastity, makes it all the more precious. (For more detail cf. A. Kablitz, *Zwischen Rhetorik und Ontologie. Struktur und Geschichte der Allegorie im Spiegel der jüngeren Literaturwissenschaft*, Heidelberg 2016, 129 f.)

a state of affairs that, at first, reason itself had deliberately created and which, finally, becomes, irreversible. From the very beginning, *desio* is *mi'desio*, reason's own desire. Therefore, the impediment of enjoyment is, finally, considered by reason as the primary disaster. Only insight into the impossibility of pleasure produces a (delayed) moral attitude.

Thomas' allegory of *concupiscentia* confronts two abstract categories: reason entering into conflict with desire. But in Petrarch's sonnet the opposition between both categories is suspended from the very beginning. From its first line, desire is *il folle mi'desio*, and the slow move of the horse is denoted by the poet's "I" as his own slowness. Here, reason is always involved in sensuality. The dogma of original sin, described by Thomas as the loss of *iustitia originalis*, is here taken with radical seriousness. We should remember in this connection that Thomas had defined this *iustitia originalis* as a supernatural gift to Man by God. By his fall, Man thus lost his mind's orientation toward God, meaning that he also lost it in general, i.e. completely. As a consequence of that loss, he is left to his own nature. Strictly speaking, under the conditions of a fallen world, Man has no other choice than to always be involved in sensuality. And as such, the desire for perfection becomes a cause of perdition. The logic of Petrarch's sonnet, which, at first sight, is based on an inversion of the logic of Thomas' allegory of *concupiscentia*, on closer consideration, only draws some critical conclusions from this allegory that are already implied in itself.

Because desire is also always the desire of reason, its resistance to the senses can, at most, be the criticism of a lack of ability to pursue its goal. Yet, under the conditions of original sin, Thomas' logical distinction between *concupiscentia actualis* and *concupiscentia habitualis* becomes ineffective, for, here, every actual desire is already bound to the habitual desire which is identical to the *peccatum originale* itself. Thomas thus makes a distinction between two categories, the existence of which is important to Man under the conditions of his *status naturae*, but which loses all significance under the conditions of a fallen world. In other words: Thomas marginalizes the consequences of original sin in his ethical theory. As a result, by his transformation of Thomas' allegory – a transformation that, on closer consideration, equals a total inversion – Petrarch brings about the deficiencies of Thomas Aquinas' theoretical approach. He does nothing other than draw explicitly some conclusions from Thomas' argument that he himself was unwilling, or unable, to do. Under the conditions of original sin, the possibility of a distinction between *concupiscentia habitualis* and *concupiscentia actualis* proves obsolete; Man's reason always is bound to his senses.

Yet, by Petrarch's inversion of Thomas' allegory, it is not only this symbolic representation of sin that loses its identity. The same applies to the ancient myth. What is particularly missing in Petrarch's rendering of the age-old plot is any kind

of metamorphosis. Laura's transformation into a laurel, in this sonnet, is only a verbal one. It replaces the initial circumscription of the poet's beloved woman, in verse 2, by a word that alludes to her name and illustrates her character. Laura now *demonstrates* her refusal to fulfil the lovers wishes, but she is still the same. The narrative metamorphosis is, strictly speaking, replaced by a change of the allegorical representation of her chastity. Her (now successful) attempt to escape as well as the figure of the laurel is nothing else but different symbolic representations of her virtue. They illustrate Laura's inaccessibility as well as her beauty. Consequently, the logic of the plot becomes less conclusive. Any transformation of Laura into a laurel becomes useless, if she is easily able to escape because the rider is so slow, and unlike Apollo, he has no chance of reaching her. The loss of conclusiveness, which characterizes this narrative plot, is due to Petrarch's transformation of the traditional myth and vividly mirrors the consequences which the tacit implications of the dogma bring about – consequences which are made evident in Petrarch's sonnet. The lack of conclusiveness of the dogma comes to light, not least through the disintegration of the ancient myth.

This is the twist Petrarch gave to the medieval allegorical interpretation of myth: no longer must the myth reveal the truth of dogma; instead, the transformation of the myth mirrors the implicit consequences of the dogma which the theological theory itself keeps secret. *Volui nec potui*: this was the famous formula by which Augustine characterized the weakness of reason under the condition of original sin. Yet, the increasing rationalization of Christian belief in scholastic philosophy triggers an even more radical marginalization of reason. It not only uses its power over the senses, it is now involved in the senses themselves.

Massimo Ciavolella

Melancholy and Creativity in Petrarch

Much has been written on the Renaissance concept of melancholy in its relationship with genius and creativity. From Klibansky's, Panofsky's and Saxl's *Saturn and Melancholy* to Lawrence Babb's *Elizabethan Malady*, Rudolf and Margot Wittkower's *Born under Saturn*, Bridget Lyons' *Voices of Melancholy*, Winfried Schleiner's *Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance*, Jennifer Radden's *The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, Noel Brann's *The Debate over the Origin of Genius during the Renaissance*, Jen Webb's "Depression and Creative Writing Students," and the recently published *Passions and Tempers* by Noga Arikha—just to mention some of the studies published in English—almost every angle of the problem has been investigated.

The founding text is the first problem of section XXX of the *Problemata* attributed until recently to Aristotle. The problem begins with the question: "Why is it that all those who have become eminent in philosophy or politics or poetry or the arts are clearly melancholics and some of them to such an extent as to be affected by diseases caused by black bile?" In other words, melancholy is the precondition of genius. In explaining the reasons, the author of the problem (probably Theophrastus) adds a further dimension to genial melancholy, the gift of divination: "Many too are subject to fits of exaltation and ecstasy, because this heat is located near the seat of the intellect; and this is how Sibyls and soothsayers arise, and all that are divinely inspired, when they become such not by illness but by natural temperament" (XXX.1 953a10–16). This principle, already stated by Aristotle in his *De insomniis vel de divinatione* [463 b 17] will be repeated by Cicero in his *De divinatione* and later espoused by Marsilio Ficino in his *De vita libri tres* at the center of the Florentine Platonic revival.

However, it is not my intention to expound this theory with all its twists and turns—Platonists against Aristotelians, physici against philosophers, melancholy and heroic or heroical love—from a casual, but from a causal point of view. In other words, while the history of the concept has been minutely traced by a large number of studies, no one—to my knowledge at least—has examined the psycho-physiological mechanisms that underscore the relationship between melancholy and geniality. And if these mechanisms can be identified and explained, can we consider them valid also for poetic creativity, and can we apply them to a poet such as Petrarch to better understand certain aspects of his poetry?

Massimo Ciavolella, University of California Los Angeles

I will discuss the problem of artistic/poetic creativity by first examining the role of imagination or phantasia, and that of the phantasmata, in the creative process moved by melancholy, and I will explore the central role of phantasmata as a hinge between melancholy engendered by desire and the creative process. I will also show that this approach will offer us an illuminating way to understand a dilemma central to Petrarch's poetry: the propensity to conflate desire with the good. I will begin with the insight that got me started in this investigation, that is to say when I asked myself why, in his *Speculum phisionòmie* (1442) the physician Michele Savonarola (1385–1466) writes that many artists can only create when provoked by melancholy, and gives the example of certain singers and instrumentalists who refuse to make music “unless they first are moved by *phantasmata*”. These artists—he explains—are deemed by many *bizarios*, eccentrics, but they are in truth melancholics moved by a fixed imagination.¹

And what does the painter Romano Alberti (ca. 1555–1604) mean in his *Trattato della nobiltà della pittura* (published in 1585) when he writes:

...li pittori divengono malencolici, perché volendo loro imitare bisogna, che ritenghino li fantasmata fissi nell'Intelletto accio dipoi li esprimeno in quel modo, che prima li havean visti in presentia: Et questo non solo una volta, ma continuamente, essendo questo il loro essercitio; per il che talmente tengono la mente astratta et separata dalla materia, che conseguentemente ne vien la Malencolia; la quale però dice Aristotile, che significa ingegno et prudentia, perché, come l'istesso dice quasi tutti gl'ingegnosi et prudenti son stati malencolici.²

(... painters become melancholics because, wishing to imitate, they must retain the phantasms fixed in the intellect, so that afterward they can express them in the way they first saw them when present; and this not only once, but continuously, since this is their occupation. Because of this they keep their minds so much abstracted and separated from nature that consequently melancholy derives from it, which, Aristotle says, signifies genius and prudence since, as he himself says, almost all genial and prudent persons have been melancholics.)

As already mentioned, I will try to offer a possible explanation by going back to Petrarch's *Canzoniere* and to his *Secretum*, and to the pre-modern psychophysiological theories that were thought to control perception, passions, and creativity.

One of the leitmotifs of Petrarch's *Canzoniere*—arguably the most influential collection of poems in Western literature—is the overwhelming power of Laura's image. Let's take a few sonnets, chosen at random:³

¹ Quoted by N. L. Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Renaissance*, Leiden 2012, 22.

² R. Alberti, *Trattato della nobiltà della pittura*, published by F. Zannetti, Rome 1585. The quotation comes from 17–18.

³ I have used the edition of Petrarch's *Canzoniere*, M. Santagata (ed.), Milan 1996.

LXXXIII

Se bianche non son prima ambe le tempie
 ch'a poco a poco par che 'l tempo mischi,
 sicuro non sarò, bench'io m'arrischi
 talor ov'Amor l'arco tira et empie.

Non temo già che più mi strazi o scempie,
 né mi ritenga perch'ancor m'invischi,
 né m'apra il cor perché di fuor l'incischi
 con sue saette velenose et empie.

Lagrima omai dagli occhi uscir non ponno,
 ma di gire infin là sanno il viaggio,
 sì ch'ha pena fia mai ch'i' 'l passo chiuda.

Ben mi pò riscaldare il fiero raggio,
 non sì ch'i' arda; e può turbarmi il sonno,
 ma romper no, l'immagine aspra e cruda.

CVII

Non veggio ove scampar mi possa omai:
 sì lunga guerra i begli occhi mi fanno,
 ch'i' temo, lasso, no 'l soverchio affanno
 distruga 'l cor che triegua non à mai.

Fuggir vorrei: ma gli amorosi rai,
 che dì et notte ne la mente stanno,
 risplendon sì, ch'al quintodecimo anno
 m'abbaglian più che 'l primo giorno assai;

et l'immagine lor son sì cosparte
 che volver non mi posso, ov'io non veggia
 o quella o simil indi accesa luce.

Solo d'un lauro tal selva verdeggia
 che 'l mio avversario con mirabil arte
 vago fra i rami ovunque vuol m'adduce.

CXVI

Pien di quella ineffabile dolcezza
 che del bel viso trassen gli occhi miei
 nel dì che volentier chiusi gli avrei
 per non mirar già mai minor bellezza,

lassai quel ch'i' più bramo; et ò sì avezza
 la mente a contemplar sola costei,
 ch'altro non vede, et ciò che non è lei
 già per antica usanza odia et disprezza.

If both my temples aren't soon all white air
 Which bit by bit it seems that time blends in,
 I shall not rest secure, though I at times
 Take risks where love draws back and arms
 his bow.

Indeed, I do not fear that he can hurt
 Me more, destroy, nor capture me because
 I still am snared, nor split my heart since it's
 Still pierced with his darts, wicked, poisonous.

No tears henceforth can issue from my eyes,
 Though having gone that far, the path they
 know,
 Thus it is hard to bar their way at all.

Indeed, the cruel ray can make me hot
 Yet not burn me; that image harsh and hard
 Can trouble sleep, but cannot break it off.

Henceforth I see no way I can be saved;
 So long her lovely eyes make war on me
 That now I fear, ah woe, lest pain too great
 Lay waste my heart, which never has a truce.

I'd like to flee; yet still the amorous rays
 That, day and night, stays in my memory
 Blaze so that in this fifteenth year much more
 They dazzle me than that first day they did;

Their images are scattered so about
 That nowhere can I turn that I don't see
 That light, or else its likeness, kindled thence.

From just one laurel, such a forest thrives
 That with amazing art my foe leads me
 Astray amidst the branches, where he will.

Filled with that sweetness inexpressible
 That from her lovely face my eyes drew forth,
 That day when I'd have closed them willingly
 To gaze no more on lesser loveliness,

I left what most I yearn for, and have schooled
 My mind to contemplate her only, so
 It seems no other, and what is not she,
 Indeed by custom old it loathes and scorns.

In una valle chiusa d'ogni 'ntorno,
 ch'è refrigerio de' sospir' miei lassi,
 giunsi sol cum Amor, pensoso et tardo.

Ivi non donne, ma fontane et sassi,
 et l'immagine trovo di quel giorno
 che 'l pensier mio figura, ovunque io sguardo.

CXXX

Poi che 'l camin m'è chiuso di Mercede,
 per desperata via son dilungato
 da gli occhi ov'era, i' non so per qual fato,
 riposto il guidardon d'ogni mia fede.

Pasco 'l cor di sospir', ch'altro non chiede,
 et di lagrime vivo a pianger nato:
 né di ciò duolmi, perché in tale stato
 è dolce il pianto più ch'altri non crede.

Et sol ad una immagine m'attegno,
 che fe' non Zeusi, o Prasitele, o Fidia,
 ma il miglior mastro, et di più alto ingegno.

Qual Scythia m'assicura, o qual Numidia,
 s'anchor non satia del mio exilio indegno
 così nascosto mi ritrova Invidia?

Into a valley closed on every side
 Where there is solace for my weary sighs,
 Pensive and slow I went alone with Love.

No ladies there, but rather founts and stones
 I find, and find in every place I look
 The likeness of that day which shapes my
 [thoughts]

Since Mercy's path is barred to me, along
 A desperate road I've wandered, far from eyes
 In which, I know not by what destiny,
 Was stored up the reward of all my faith.

On sighs I feed my heart, it asks naught else;
 On tears I live, and am to weeping born;
 Nor do I grieve at that; in such a plight
 Complaint is sweeter that one might believe.

To just one image I pay heed, not made
 By Zeuxis, Phidias, or Praxiteles,
 But by a master greater, with more skills.

What Scythia or what Numidia
 Can save me if, not sated yet with my
 Base exile, Envy finds me hidden so?

The first impression we derive from reading these sonnets is that their main theme is that of the grief of love, one of the most common and abused topics in western literature from Sappho onwards. However, at a closer reading the real leitmotif comes to light: the obsessive, everlasting presence of Laura's image, its overwhelming power. Scholars have stressed the fundamental importance of the theme of the formation and function of the image of Laura in the love lyrics of the *Canzoniere*, and have gone back to Thomas Aquinas and Saint Augustine to explain its role in Petrarch's conception of erotic passion. For example, in order to explain four of Petrarch's most famous sonnets (125, "Se 'l pensier che mi strugge"; 126, "Chiare fresche e dolci acque"; 127, "In quella parte dove Amor mi sprona," and 129, "Di pensier in pensier, di monte in monte") Italian critic Adelia Noferi has made two observations about a set of Petrarch's sonnets that also applies to my selection: "Tutte e quattro ruotano intorno ad uno stesso nodo tematico: 1) l'assenza-presenza di lei, di Laura, l'oggetto d'amore; la formazione e la funzione dell'immagine di lei (nell'accezione agostiniana di fantasma)."⁴

4 A. Noferi, "Canzone CXXVII", in *Lectura Petrarce*, Florence 1982, 3–20. Cf. also R. Caputo, *Cogitans fingo. Petrarca tra "Secretum" e "Canzoniere"*, Rome 1987.

(All [of them] rotate around the same thematic core: 1) the absence\presence of Laura, the object of love; 2) the formation and function of the image of Laura (in the Augustinian meaning of ‘phantasm’).” To Noferi’s two observations, I would add a third, and a crucial one for the main point I will be making: the diatribe against the *phantasmata*, which has been spelled out in the *Secretum*, an imaginary conversation between two interlocutors, one named Franciscus, modeled on Petrarch, and the other Augustinus, modeled on the Latin church Father Augustine [354–430]. In the first book of the dialogue Augustinus warns Franciscus:

Rite discernis, atqui verificatum est in vobis illud apostolicum: “Corpus, quod corrumpitur, aggravate animam, et deprimit terrena in habitatione sensum multa cogitantem”. Conglobantur siquidem species innumere ut imagines rerum visibilium, quae corporeis introgressis sensibus, postquam singulariter admisse sunt, catervatim in animum penetralibus densantur; eamque, nec ad id genitam nec tam multorum difformiumque capacem, pregravant atque confundunt. Hinc pestis illa phantasmatum vestros discernens laceransque cogitates, meditationibusque clarificis, quibus ad unum solum summumque lumen ascenditur, iter obstruens varietate mortifera.⁵

(You perceive this rightly, and the words of the apostle are verified by our experience: “The body, which is corrupt, aggravates the soul, and earthly existence presses in on the mind, which is taking in many things.” For innumerable shapes and images of visible things, which entered through the bodily senses one at a time, come together and crowd into the innermost parts of the soul. And the soul, not made for this and not able to take in so many different images, gets weighed down and confused. And so that plague of apparitions [*phantasmata*] rips and mangles your thinking, and with its fatal multiplicity obstructs the way to illuminating meditation, through which we are raised up to the one and only highest light.)

The role of phantasy—*phantasia*—is one of the essentials points of Augustinus’ diatribe against Franciscus. In the second book, to Augustinus’ question: “Well, to what degree have you been consumed by the flames of lust?” Franciscus replies: “Enough so that I have at times lamented that I was not born without feelings. I would prefer to be an insensate stone than to be undone by so many impulses in my body.” Augustinus’ rebuke is harsh and direct:

Habes igitur quod te vel maxime ad omni divinarum cogitatione dimoveat. Quid enim aliud celestis doctrina Platonis admonet, nisi animum ad libidinibus corporeis arcendum et eradenda phantasmata, ut ad pervidenda divinitatis archana, cui proprie mortalitatis annexa cogitation est, purus expeditusque consurgat? Scis quid loquor, et hec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris.⁶

⁵ *Secretum*, ed. G. Ponte, Milan 1968, I, 471.

⁶ *Secretum*, I. II, 498–500.

(There you have it, the thing that mostly drives you away from all meditation on divine things. For what does the heavenly teaching of Plato demonstrate if not that the soul must be kept away from the bodily desires and that images of earthly things must be eradicated so that the soul can rise, pure and free, to examine the mysteries of the divine, to which it joins a contemplation of its own mortality? You recognize what I am saying, and these ideas from Plato's books are known and familiar to you. Indeed, you are said to have recently devoted yourself more eagerly to the study of these books.)

The battle—and it is interesting to note that in order to illustrate the aggressive motion of the phantasms Petrarch uses a military metaphor—is not against phantasms per se (nor could it be, as we will see later), but against a “confused” state of mental images, and especially against their role in generating perverted and perverting images fueled by excessive desire.

I will first summarize briefly the pre-modern concept of passions in general, and erotic passion in particular, as a preamble to my discussion of the mechanisms whereby phantasms play a decisive role in the generation of confusion or perversion according to views that would have directly informed Petrarch's poetry. I realize that some of you are quite familiar with these concepts, but please bear with me: I'll be succinct.⁷

The theory is founded upon the system of the faculties or powers (*virtutes*) of the soul developed by Aristotle and especially by the second century CE Claudius Galenus, and later inherited by Arabic and scholastic medicine. According to this system, to the three parts of the soul—1: The rational; 2: The one controlling passions; 3: The one that regulates appetites—correspond certain powers, certain faculties that distinguish the activities proper to that part of the soul: the animal faculties in the brain; the vital powers in the heart; the natural ones in the liver (power of nutrition) and in the testicles (power of generation). The animal faculties are those which allow human beings to perceive, to apprehend and know the reality that surrounds them by means of the five external senses and the corresponding internal senses located in the brain: the “common sense,” the “phantasia,” the “power of cogitation,” the “power of estimation,” the “power of conservation and memory.” The vital and natural faculties are, on the other hand, strictly bound to the body and are shared also with animals (the vital faculties), and to with plants (the natural faculties).

⁷ For a more thorough discussion on this topic, in addition to my old *La “malattia d'amore” dall'Antichità al Medioevo*, Rome 1976, see also M. F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages. The “Viaticum” and Its Commentaries*, Philadelphia 1986; I. P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, M. Cook (transl.), Chicago 1987, originally published in France under the title I. P. Couliano, *Eros et magie à la Renaissance, 1484*, Paris 1984; and the D. Beecher and M. Ciavolella, “Introduction”, in J. Ferrand, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, Paris 2010.

The well being of every human being is controlled by the *pneuma*, or *spirits*, for they provide that essential link between the body and the soul. The spirits are the instruments of the faculties and correspond to the three parts of the souls: the natural, the vital, and animal (*animus*) parts. The *natural spirit* is generated in the liver from pure blood, and from the liver it circulates to all parts of the body through the veins. The *vital spirit* comprises two elements: inhaled air and the exhalations of the blood. These two elements are blended in the heart as soon as the air has been transformed and purified in the lungs through a process quite similar to digestion. From the left ventricle of the heart, the vital spirit is passed to the arteries and to what was called the “retiform plexus” at the base of the brain, where it undergoes a further transformation. Finally, it enters the lateral ventricles of the brain where it joins with the air inhaled through the nostrils; the result is the *animal spirit* that occupies the major ventricle of the brain, the *parencephalon*. This spirit performs all the operations required by the rational soul and controls, through the nerves, the sensory activities of man, as well as voluntary motion.

In short, in every human being there are three vital centers: the liver, the heart, and the brain. From these centers an interlacing network of vital currents branches out across the body by means of the veins, arteries, and nerves. These vital currents are critical to the efficiency and wellbeing of the organism. Being formed of air and blood, they are susceptible to changes in the internal balance of the humors as well as to external conditions such as atmospheric pressure.

The psychological process must be understood to operate by means of this pneumatic circulation. Avicenna, in the *De anima*, explains in these terms the process through which the form of the object passes from the external senses to the internal powers of the soul:

... unitur ... forma similitudinaria una penes partem spiritus qui gestat virtutem videndi. Deinde ... penetrat in spiritum qui est repositus in primo ventriculo cerebri, et imprimatur iterum forma visa in ipso spirit qui est gerens virtutem sensus communis ... Deinde haec virtus quae est sensus communis reddit formam alii parti spiritus, quae est continua cum parte spiritus quae vehit ipsum, et imprimit in illam formam ipsam, et repoint eam ibi apud virtutem formalem, quae est imaginativa, sicut postea scies, quae recipit et conservat eam. Sensus etenim communis est recipiens formam, sed non retinens; imaginativa vero retinet quod recipit illa.... Deinde forma quae est in imaginatione penetrat posteriorem ventriculum ... et coniungetur forma cum spiritu qui gerit virtutem aestimativam, quae vocatur in hominibus virtus cogitationis, et forma quae erat in imaginativa imprimatur in spiritu virtutis aestimationis....⁸

⁸ Avicenna (Ibn Sina), *Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, volume I, Louvain 1972, III.8, 268–70.

(... the similitude [of the object] is fused with the spirit that carries the power of vision. Then ... it penetrates into the spirit that is located in the first ventricle of the brain, and is then imprinted upon this spirit, which is the one that carries the power of the c o m m o n sense.... Then this power that is the common sense transmits the form to the neighboring spirit, imprinting it with the form, and thereby places the object in the imaginative power—as you will later learn—that which receives and keeps forms.... Then the form that is in the imagination enters into the posterior ventricle of the brain ... and unites itself with the spirit that carries the power of estimation, called in men cogitative power, and the form that was in the imaginativa imprints itself upon the spirit of the power of estimation.)

The birth of desire is bound to a natural alteration of the body's innate heat due to the sight of a person (or an object) perceived as pleasant. Desire generates heat; heat determines an exponential increment of the humors of the body, especially of black bile, melancholy. When the image of an object perceived as pleasant reaches the internal faculties of the soul, the vital spirits, because of the sudden pleasure, multiply. This multiplication of spirits generates more heat, which by nature expands upwards. As a consequence the vital spirits, from the left ventricle of the body, where they are located, expand upwards throughout the body, overheating the natural and animal spirits. The receptacle of the power of estimation—that is to say the dorsal part of the middle ventricle of the brain, being in contact with the overheated spirits rising from the heart, also overheats. The permanence of images, of the “phantasmata” of perception is directly proportional to the level of inflammation of the receptacle itself.

The faculty of estimation controls that of imagination and the permanence of images entered through the senses—that is to say the permanence of the *phantasmata* in the “virtus imaginativa” or “phantasia”—depends upon the degree of dryness of the ventricles of the brain. The overheating of the faculty of estimation caused by the overheating of *phantasia* causes an evaporation of the radical humor determining a condition of excessive dryness. This process of physiological derangement generates a sudden and excessive increase of the melancholic humor—dry and cold—that enters the cavities of the brain and fixes the image of the object of desire in the organ of imagination and of memory, polarizing the whole attention of the animal soul, of the brain. This brief passage comes from Arnaldus de Villanova's treatise *De amore heroico*:

Ex predictis iterum elicere convenit propter quod imaginativa fixa sic permanet circa rem, unde talem gratum anima preconcepit; oportet enim similiter ex organi vitio seu aliqua malitia. Cum itaque firma retention formarum in multis quibuslibet nequaquam effici valeat sino sicco, necessario sequitur cerebellarem partem imaginative virtutis aliquantulum exsiccare. Hoc vero ex pretactis sic ostenditur: cum et fortis et frequens sit transitus calidorum spirituum ad cellam estimative fluentium ad iudicium celebrandum, pars anterior in qua virtus imaginativa residet propter humidam consumptionem a calore spirituum derelicta remanet necessario siccior seu minus humida quam fuerit per naturam. Hac igitur

introducitur qualitate, sequitur—maxime si aliqua frigiditas coniugatur—quod forma imaginationis in organo firmiter retinetur necnon multa sollicitudo validius excitatur.⁹

(From what I have said before we can deduce the reason why the faculty of imagination remain fixed upon the object—this is the reason why the soul imagines it as a pleasant one ahead of time [i.e., before it actually knows it]... Since solid retention of images can only happen when there is a dry condition, it follows that the cerebral part of the imaginativa becomes notably dry. We can prove this in the following manner: since the transit of the warm spirits which flow towards the cell of estimation to take care of the act of cogitation is strong and frequent, the anterior part [of the brain]—in which the power of imagination resides—because of the consumption of humidity, due to the heat of the spirits, becomes more dry and less humid than usual. What follows is that, if a cold element enters into the imaginativa, the image, which is in the organ of imagination, remains solidly fixed within the organ.)

“Necnon—Arnaldus concludes—multa sollicitudo validius excitatur.”

According to pre-modern natural philosophy, *phantasia* and the *phantasma* occupy an essential role in the cognitive process because the body was believed to be simply a form of organization of the natural elements. Without the vitality that the soul guarantees, the body would immediately break apart. Soul and body are by nature completely unaware one of the other, just like they are blind of each other's sphere of influence. “The soul has no ontological aperture through which it can look down.” In turn, the body, that is to say matter, cannot communicate by itself with the soul. The instrument, the *proton organon* that allows the soul to communicate with the body is the *pneuma*, the spirit. Being made of the same substance of which stars are made, it is ethereal enough that it comes close to the immaterial nature of the soul. At the same time, being a body, it can come into contact with the sensible world. The soul transmits to the body the vital activities through the *proton organon*, that is to say the spiritual apparatus located in the heart. In turn “the body opens up to the soul a window to the world through the five sensory organs Called *phantasia*, or inner sense, the sidereal spirit transforms messages from the five senses in *phantasms* perceptible to the soul.”¹⁰ In fact, the souls cannot operate without *phantasmata*. Guillaume de Moerbeke translates the passage in which Aristotle sets this fundamental concept in these words: “Nunquam sine phantasmate intelligit anima.”¹¹ Saint Thomas Aquinas appropriates this very concept in his *Summa Theologica*, where he writes: “Intelligere sine conversione ad phantasmata est [animae] praeter naturam.”¹² Ioan Couliano writes:

⁹ “De amore heroico”, in M. McVaugh (ed.), *Opera medica omnia*, volume II, Barcelona 1985, 50.

¹⁰ Couliano, *Eros and Magic*, 4–5.

¹¹ *De anima*, 432a.

¹² *Summa Theologica*, I.q.89.a.1.,c.

Fundamentally, all is reduced to a question of communication: body and souls speak two languages, which are not only different, even inconsistent, but also *inaudible* to each other. The inner sense alone is able to hear and comprehend them both, also having the role of translating one into the other. But considering the words of the soul's language are phantasms, everything that reaches it from the body—including distinct utterances, will have to be transposed into a phantasmic sequence. Besides—must it be emphasized?—the soul has absolute primacy over the body. It follows that *the phantasm has absolute primacy over the word*, that it precedes both utterance and understanding of every linguistic message. Whence two separate and distinct grammars, the first no less important than the second: a grammar of the spoken language and a grammar of phantasmic language. Stemming from the soul, itself phantasmic in essence, intellect alone enjoys the privilege of understanding the phantasmic grammar. It can make manuals and even organize very serious-minded games of phantasms. But all that will be useful to him principally for understanding the soul and investigating its inner potentiality.¹³

What this means is that, under the best conditions, desire resides within memory as a *species intelligibilis* of the object of desire, and in the sensitive appetite as a phantasma of the imagination. But if the desire grows unchecked, melancholy fixes the image in the organ of imagination and of sensitive memory, and it becomes the only “good” present to the consciousness of the lover, a perverted image of a form, which can never become an object of intellection.

The fundamental contradiction of excessive desire consists in this: *the complexio venerea* fixes the image in the sensitive memory of the soul. And since it is the only presence in the consciousness of the lover because of the perversion of the process of intellection, the *phantasma* is identified with the true “Good.” In other words, the Good, which should be the only true object of human desire, is confused and identified with the phantasma, with the image of an object of sensual desire. The melancholy delirium that arises from this perversion of the internal senses drags the lover in a quest for an image which is permanently reflected in memory, in a vain, obsessive attempt to possess an object of desire which can never be possessed or reached, because it has become a true figment of the imagination.

If I have been successful in leading you on the journey in search of the correlation between melancholy, artistic creativity, and erotic desire, then the statements of Michele Savonarola and Romano Alberti—and I could have added Guido Cavalcanti's great poem “Donna me prega,” Pietro D'Abano's *Acerba*, Marsilio Ficino's *De vita libri tres* or Giovanni Battista della Porta's *De humana physiognomonia* and many others—why those statements with which I opened my talk, on why

13 Couliano, *Eros and Magic*, 4–5.

artistic creativity can only be born under the sign of Saturn, should be somewhat clearer.¹⁴

The psycho-physiological process I summarized helps us explain, I believe, Augustinus' diatribe, in the *Secretum*, against the *phantasmata* of excessive desire, and especially against the obsessive image of Laura in the lyrics of the *Canzoniere*. The only language, the only grammar present in the verses of the poems is that of desire. In other words, if the *phantasma* has an absolute prominence over the word, it follows that the fixation of the image within the organ of imagination has a language, a grammar which is bound to that particular phantasm, and which excludes the possibility of any other form of knowledge. Thus, the poetic language becomes a function of that phantasmatic image, and the poetic "I" remains confined within an obsessively morbid melancholy spiral: the words are a function of the image; the image is that of Laura, and the only words that can be pronounced are Laura, for Laura, on Laura. Laura becomes poetry, poetry becomes Laura: *Laura/lauro*, laurel wreath; Laura and life become one: *Laura/aura*, air. The *pestis phantasmatum*—the overwhelming *animi passionem* of which Augustinus speaks in the *Secretum* impedes Petrarch's journey towards his *animi tranquillitas*, which is to say towards salvation—is melancholy. A melancholy that pervades all of Petrarch's *Canzoniere*, and constitutes its most fundamental trait. Augustinus, as a Christian, considers Laura the cause of this repugnant *pestis*, to which the human being is exposed when he or she draws away from true images of good. Thus Augustinus insists that Franciscus must abandon immediately and without hesitation this nefarious passion. Petrarch cannot obey; he cannot abandon that image of desire. Laura has become the *proton organon*, the only element capable of simulating in a somatic language the language of the spirit. In other words, to speak what can never be spoken, that is to say to make poetry.

14 At this point, several questions come to mind: first, to what extent was Petrarch lucid about the human propensity to conflate desire with the good and saw it as a problem in the sonnets themselves? And if he was aware of this propensity and saw it as a problem, is there not a painful dimension to his poetry, one that recognizes a problem but cannot address it? The second question concerns Petrarch's attitude towards Dante's moral imperative that in a Christian world the only object of desire must be the *Summum Bonum*, the ultimate good; finally, is desire in Petrarch but a less dramatic version of desire in Guido Cavalcanti, or is it different kind of experience?

R. Howard Bloch

Bodies without Minds, Minds without Bodies

Tales of the Night in the *Fabliaux* and Boccaccio

I would like to explore with you something that has always struck me as one of the little observed, but defining, elements of medieval storytelling, which has deeper meaning for the ways in which literature intersects with culture and society in France of the High Middle Ages and in Italy of the late Middle Ages, verging on the Renaissance. I am thinking of the way that tales written in French, known as the *fabliaux*, and tales contained in Boccaccio's *The Decameron*, as well as those that make up Chaucer's *Canterbury Tales*, bring into focus what we think of as clock time, or "bourgeois time" in the phrase of Jacques Le Goff. These short stories, which are themselves bound by time, have important consequences for the relationship of body and spirit. Consciousness of chronological time is not only a key element of narrative structure, but makes for a fundamental shift in the mental structure of one of the true moments of turning in the West – that is, in the making of a world that is recognizably our own.

First a word about the *fabliaux*, some 160 or 170 comic tales in verse, which circulated in both oral and written form, between the last quarter of the twelfth century and the first quarter of the fourteenth.

The *fabliaux* are a social mirror of their time. This first important expression of European literary realism represents an extremely valuable source of information about daily life in an age from which few documents survive, and those which do survive deal with domains of thought and imagination far removed from everyday experience. The comic tale bears witness to the great urban renaissance of the twelfth century as well to what went on in the countryside. This world of feudalism in decline, of renewed economic activity, of manufacturing, transportation, and selling of goods, of rampant materialism and social mobility, yields a panoramic image of dispossessed knights and rich peasants, and of the "new men" exercising the new trades connected to the revival of European commerce – salt and spice merchants, bakers, grocers, blacksmiths and artisans, seamstresses, money changers, book-keepers, carters, wandering students and clerics, as well as the prostitutes, pimps, procuresses, dicers, and thieves who inhabit the demimonde of the brothels and taverns in which so many scenes from the *fabliaux* take place.

R. Howard Bloch, Yale University

Witness to the rise of a middle class, the Old French comic tale is filled with middle men and ne'er-do-wells who freeload, like the impoverished antiheroic hero who, "had no trade, but used to go/ from town to town, where in the castles/ of various and sundry vassals/ he lodged and ate at their expense"¹ – and who admits to making his living as a professional fornicator: "I am a fucker one can hire,/ and I maintain, if you require/ my services, I'll service you,/ and you'll be thankful for them, too!"². The fabliaux are a key to the habits of the common people of the High Middle Ages, to how men and women worked, travelled, ate, bathed, slept, made love, eliminated, wiped their posterior parts, dressed, arranged their hair, made up their faces. They are a virtual catalogue not only of the "arts and trades" of medieval France, but of the orders of society – ecclesiastical and lay, rural and urban, noble, bourgeois, and peasant. With one notable exception: they contain few examples of the great feudal princes, the barons and dukes which dominate the epic and the romance; and the King of France is completely absent.

The fabliaux provide a unique vision of the emerging domestic unit, its living arrangements, and the means by which those living under the same roof related to each other in what is an embryonic version of the modern nuclear family. Like ancient comedy, the medieval comic tale is the literary form appropriate to the representation of the family, depicting as it does the private life of the thirteenth-century household. These comic tales take us into the living rooms of rich bourgeois. More important, they take us into their bedrooms where we are treated to a privileged view of medieval erotic life.

Most of the fabliaux are anonymous. Only a few can be attributed to known authors like Jean Bodel, Rutebeuf, or Jean de Condé. To judge by the original language preserved in some forty-three manuscripts, the fabliaux are products of the North and Northwest part of France. They portray the goings-on of those who inhabit Picardy, Hainaut, and Normandy, with specific mention of such towns as Cambrai, Abbeville, Compiègne, Arras, Douai, Amiens, and Paris. Urban in outlook, they extol the values of markets and of towns – quick wits, an ability to assess and to anticipate the actions of others, inventiveness when it comes to buying and selling, flexibility, a sense of timing, and persistence.

It is this sense of timing and persistence that brings me to discuss what I have noted as a sub-genre of the fabliaux, which figures in Boccaccio as well. This is the tale of a single night, stories framed by the time limits of dusk to dawn, also know

¹ "The Fucker", in *The Fabliaux. A new verse translation*, N. E. Dubin (transl.), H. Bloch (introduction), New York 2013, 839–860, 839 ff.

² *Ibid.*, 849.

as the tale of an “Italian night”, and whose chronological limits and compression stand in stark contrast to the natural cycles of day and night, summer and winter, the canonical hours, or the yearly sequence of local and general saints’s days of the liturgical calendar. Beyond the Middle Ages, the tale of one night is to be found in Shakespeare’s *Romeo and Juliet* and *Midsummer’s Night Dream* as well as in Alfred de Musset’s Florentine extravaganza *Lorenzaccio*, though in the nineteenth century, the tale of one night is transformed into the tale of one day, as seen in James Joyce’s *Ulysses* or Virginia Woolf’s *Mrs Dalloway*.

An uncanny transformative power lurks in the tale of one night, as the experiences of a few hours often work to change the life course of an individual, or at least to alter his or her financial situation. There are a lot of beatings and castrations in the fabliaux, but few deaths – except in the tales of a single night. In the classical one-night fabliau *Estormi*, the loyal wife of a good man, who has fallen on hard times, is harassed by three priests, each of whom promises a large sum of money if she will sleep with him. She makes an assignation with each for a particular hour. When the first priest arrives, Yfame’s husband John hits him over the head with a cudgel, and calls his nephew Estormi, who is at the time carousing at the local tavern, to come bury the body, which he does. When the second arrives and meets the same fate, John convinces Estormi that he buried the body badly, since the priest has returned and needs to be reburied. The same happens with the third. Finally, Estormi, deeply fatigued from all the digging, meets a priest wandering home in the early hours of the morning (in from another fabliau), and, thinking it is the same priest who will not be buried, kills and buries him definitively just for good measure. In the tale known as *Du Segretain Moine* or *The Portable Priest*, a luxurious cleric is killed by a watchful husband who disposes of the body in the monastic latrine where it is discovered by a prior.

The monk who had sustained the blow
 sat on the pot, jaw hanging low;
 the other brothers lay in slumber.
 Near where they ate, one of their number
 had his bed. He was the abbey’s prior,
 who’d overeaten and had dire
 need to go out and defecate;
 in fact, he didn’t dare to wait.
 No sooner had he reached the privies,
 he started to remove his skivvies
 at the first toilet in the john,
 sensing his movement coming on.
 He looked up and found that place filled
 by the sacristan who’d been killed
 and sat there quite immobilized.

"Disgusting!" he exclaimed, surprised.

"The sacristan sleeps in the loo!

I'll see he's punished for it, too....³

The prior returns the dead sacristan to the husband's house. Astonished, the husband hides the corpse under Farmer Thibaut's manure pile in a sack in which thieves had previously placed a stolen ham. The thieves, retrieving their booty and transporting it to the tavern where they have been drinking, open the sack, discover the substitution, and return it to the hook in Thibaut's barn from which it had been stolen in the first place. Thibaut, finding a dead priest in the place of his ham, straps it to a horse which returns to the monastery, stumbles, and is ultimately blamed for the monk's death. *Du Segretain Moine*, *Du Prestre qu'on porte* and *De la longue nuit* tell a similar tale.

One spectacular example of the tale of one night is the fabliau known as *Aubérée*, the story of a mismatch between a young woman, in love with a young man, but married for financial reasons to an old widower. *Aubérée*, a seamstress who mends garments, and sews tales, manages to knit the two young lovers together for a night, under the stipulation that they leave in the morning. "Early next morning, when dawn breaks/ and Mistress Auberée awakes,/ she readies for them in the kitchen/ a roast of pork and also chicken,/ and then all sit down to a feast./ Not one is timid in the least;/ instead they eat and drink their fill,/ and both make use of with goodwill/ the services of Auberée"⁴. *Aubérée* takes place in the town of Compiègne, and what the clever seamstress does is to knit together a "con" with a "pigne", one of the words in Old French for penis, after which they must disappear at dawn, *Aube* + *errer*.

The night in the tavern or brothel provides a natural setting and time frame for the tale of one night, and here the classical example is *Boivin de Provins*, the story of a rustic farmer who comes to town, positions himself in front of Mabel's "maison close", then begins to recount out loud the story of his rising monetary fortunes and lost family. Mabel, taken in by the ruse, pretends to be Boivin's lost niece, and invites him in for dinner and a night with a virgin, after what Boivin tells her is (an epic) seven years of abstinence. The plan is to cut Boivin's purse when he takes his pants off. "Ysane was first to get in bed,/ and, calling on God's name, she pled/ insistently Fouchier not to hurt/ her, so he had to lift her skirt/ to do his business, and pulled off,/ to bare her rump, her nether coif,/ and while his member grew more solid,/ she felt around to find his wallet./ She feels around, and he embraces/ her tightly, and his prick he places/ in her cunt, shoves it to

³ "The portable Priest", *ibid.*, 715–760, 737 ff.

⁴ "Auberée", *ibid.*, 277–315, esp. 301.

the nuts,/ beats them against her ass and ruts,/ which means he's fucked her, I suppose./ He sees, while hiking up his hose,/ his two cut purse-straps hanging free./ 'Alas!' he cries. 'Oh, woe is me!/ This day for me has been a curse!/ Mabile! Niece! Someone's cut my purse!'"⁵. Boivin, however, has beaten the brothel schemers to it, and, after what looks like a false castration, "purse" being a synonym for testicles, he emerges with a night on the town, a good dinner, a roll in the hay, and a story to tell, for which he is paid: "Boivin went to the magistrate/ and told him the whole story straight/ from end to end and word for word,/ and when the dignitary heard,/ who had a taste for ribaldry,/ he had him tell his family/ and friends the many things he'd done,/ a source of merriment and fun./ Boivin stayed three days as his guest,/ and the provost made a bequest/ to him of half a pound. Boivin/ made this fabliau in Provins"⁶.

The space of a day is important for Boccaccio, since it can, as he makes clear in the Introduction, determine the course of life and death: "How many valiant men, how many beautiful women, how many lovely youths, whom Galen, Hippocrates, and Aesculapius – not to mention others – would have judged perfectly healthy, dined in the morning with their family, companions, and friends, only to have supper that evening with their ancestors in the next world!"⁷. It is clear that the plague compresses time, making it possible to live what seems like a lifetime in a few hours, and it structures it, the tale sequence organized according to the narrative rulers over a day.

Where the Boccaccian night is concerned, one thinks of two tales in particular: Andreuccio da Perugia (II, 5) and the tale of Pinuccio and Niccolosa (IX, 6) both of which recount the peregrinations of a single dusk to dawn.

Despite his origin in what was a city, "Andreuccio da Perugia" is the tale of a country boy who, like Boivin, goes to town, a theme that crops up in literature over and over again in the delicate negotiation between town and countryside that is most fully developed in the fable genre to which belongs the tale of the country mouse and city mouse, or Marie de France's tale of the wolf and the dog.

"Andreuccio", a horse dealer by trade, goes to Naples to buy stock; yet when he finds none to buy, he makes the mistake of showing his purse in public. When one of the local prostitutes catches a glimpse of his 500 florins, she arranges to invite him to visit her. Andreuccio, the rube or country boy, does not realize that he is in the "Fleshpots" part of town, and he is completely taken in by what amounts to a bit of play acting on her part. "Clasping him about the neck, she

⁵ "Boivin de Provins", *ibid.*, 599–621, esp. 615.

⁶ *Ibid.*, 619 ff.

⁷ G. Boccaccio, *The Decameron*, W. A. Rebhorn (transl.), New York-London 2013, 13.

stood there for some time without saying anything as though she were overwhelmed by tender feelings. Finally, as she wept, she kissed him on the forehead and said in a broken voice: ‘O my Andreuccio, how happy I am to see you’⁸. She then goes on claim that she is his long lost sister whose father conceived her in Palermo, then returned to Perugia, abandoning her mother, “a gentlewoman who was at that time a widow”. In this she creates not only a flattering fictitious noble genealogy for a man who is not far from serfdom, a poor merchant at best, but she creates a debt. “In fact, she loved him so much that she cast off her honor as well as her fear of her father and her brothers, and became so intimate with him that it led to the birth of the person you see before you”⁹. Madonna Fiordaliso is a brilliant rhetorician, reminding Andreuccio that her mother “surrendered herself body and soul to this man, without so much as knowing who he was”¹⁰ just as Andreuccio will soon do to repay the debt. For when he accepts to spend the night she places him with a page, knowing full well that sooner or later nature will call, and when it does the servant boy will lock Andreuccio outside on the plank over the alleyway between two houses that serves as a latrine. Andreuccio is, so to speak, “in deep shit”, from which he emerges trying to get back in until the neighbors and the woman’s bouncer chase him away. Freed from the brothel, Andreuccio hides in a shed where a couple of robbers have stored the tools necessary to rob the grave of the Archbishop of Naples, who has just been buried that day. Before they can proceed, however, they decide to wash up Andreuccio in a nearby well. They lower him in but take flight when a couple of policemen appear, and, themselves thirsty, pull Andreuccio from the depths. Andreuccio and the thieves proceed to the cathedral where they open the tombstone and lower in Andreuccio who hands out most of the goods, miter and robe, keeping for himself the Archbishop’s ring that is worth more than 500 florins. When Andreuccio cannot find the ring they loosen the prop of the stone and shut him in such that he faces death lying on top of the archbishop’s corpse. Only two possibilities emerge from the hero’s enclosure: either he will die amidst the stench, or he will be rescued and hanged as a thief – until a couple of priests, who also had the idea of robbing the grave, lower one of their number in. Andreuccio grabs the descending legs of the priest who shouts, scaring off the rest of the gang and allowing Andreuccio to escape, for “day was already starting to break”¹¹.

This is a story whose determining moments are those of chance: the meeting with the old woman and the prostitute in the market, nature’s call while in the

⁸ *Ibid.*, 106.

⁹ *Ibid.* 107.

¹⁰ G. Boccaccio, *The Decameron*, G. H. McWilliam (transl.), London 1995, 100.

¹¹ Boccaccio, *The Decameron*, Rebhorn, 117.

bedroom, the meeting with the thieves, then with the policemen, and, finally, the second tomb robbers who save Andreuccio from the first. It is as if Boccaccio were telling us in this tale that life consists of lucky and less lucky breaks, for it would be harder to imagine in the space of a night a greater number of reversals of fortune. Here is where the tale takes on a mythological ring, for Andreuccio's wanderings, it is true, cause him to circulate throughout the town of Naples, to do Naples by night, but he also travels repeatedly up and down: from the earthly paradise filled with delicious food, perfume, clothes, and a beautiful woman down into the latrines; from the street where he has been saved down into the well, and back up; finally, from the cathedral into the archbishop's tomb and thoughts of death, before rising, and, "contented beyond his wildest hopes", leaving "the cathedral by the way he had come"¹². Andreuccio, it seems, lives a lifetime in a night. And while it is true that he doesn't trade a single horse, he dies symbolically and is resurrected several times, leaving town richer than when he arrived. The moral of the tale is, I think, placed in the mouth of one of the thieves who reminds him: "Listen buddy, you may have lost your money, but you should really thank God for the accident that happened to you when you fell down and couldn't get back into the house. Because if you hadn't fallen, you may rest assured that as soon as you were asleep, you would have been killed, and in that case you would have lost your life as well as your money. But what's the use of crying over it now? You have about as much chance of getting a penny of your money back as you have of plucking the stars out of the sky. And there's a very good chance you'll be killed if that guy ever finds out you've said a word about it"¹³. The moral of the tale is completely particular: keep your mouth shut and you won't get killed, take risks and you will be rewarded, no matter how many times you fail, try and try again. One cannot even say that Andreuccio is a particularly energetic protagonist. He is rather reactive, knowing more how to accept an opportunity when it is presented than actively to seek it out.

The Decameron Day IX, Story 6¹⁴ is the tale of the city boy of Florence who wants to sleep with a country maid, whose father occasionally receives overnight guests in the family's cramped quarters. This, too, is a tale about compression, of time, of course, and of space. It is a version of the fabliaux known as *Gombert and the Two Clerics* or *The Miller and Two Clerics*, and will be picked up later by Chaucer in *The Reeve's Tale*. As the late Lee Patterson once said to me over the phone, *The Reeve's Tale* is the most "emplotted" of all the *Canterbury Tales*, and

¹² Boccaccio, *The Decameron*, G. H. McWilliam, 110–111.

¹³ Boccaccio, *The Decameron*, Rebhorn, 114.

¹⁴ *Ibid.*, 724 ff.

for this reason I have decided that only a flow chart will serve to keep straight who does what to whom in the dark. To begin, Pinuccio who loves Niccolosa passionately arranges to stay the night in the cramped bedroom which contains three beds and a crib for Nicolosa's little brother. This is the *status ante quem*, diagram:

#1

When Pinuccio is sure everyone is asleep, he crosses the room to Niccolosa's bed¹⁵.

#2

Then, by chance, and it is often chance that determines all in Boccaccio, a cat knocks something over elsewhere in the house, causing "the man's wife to wake up with a start" and to grope her way in the dark in the direction of the noise:

#3

Meanwhile Adriano, Pinuccio's friend has to go to the bathroom but was unable to get by the cradle which he moved and set down by his own bed.

#4

Having discovered the source of the noise, the wife returns and gets into the bed next to the crib besides Adriano, "thinking she was lying down with her husband. Adriano had not yet gone back to sleep, and when he realized what had happened, he gave her a warm reception, after which, without uttering a single sound in the process, he yanked his rope until it was taut and his sail was all swollen out, much to the wife's great satisfaction"¹⁶.

#5

Meanwhile, Pinuccio, who has finished with Nicolosa, wants to return to his own original bed, but finding the cradle in front of it, he gets into bed with the husband. Thinking that the man beside him his Adriano and not the girl's father, he confides. "About that Niccolosa, I have to say, there's nothing could be sweeter in any way. By God's body, I've had more fun with her than any man's ever had with a woman. And let me assure you, since I left here, I've managed to get into her country house six times"¹⁷. When the husband begins to argue with Pinuccio, the wife, complains about the loud speech of what she thinks to be the guests, until Adriano replies and she realizes she has been in the wrong bed and the wrong man has been in her since returning from the kitchen. Whereupon, "wise

¹⁵ *Ibid.*, 711.

¹⁶ *Ibid.*, 726–727.

¹⁷ *Ibid.*, 727.

woman that she was”, she got up and without a word moved the baby’s cradle beside her daughter’s bed and got in bed with her.

#6

Finally, pretending to be awakened by her husband’s complaining about what Pinuccio has done to Niccolosa, the wife claims that “he’s lying through his teeth”, for she, the wife, has been sleeping beside her, the daughter, all night. Adriano, coming to their aid, admonishes Pinuccio for his habit of sleep walking, as Pinuccio returns to his original bed, and the wife to hers, before which she again places the cradle.

#7

This is a story about planning (Pinuccio’s trip to Mungone), about movement, about the seizing of opportunities, about intelligence and the use of ruse in a changeable world, which is where I would like to leave you. That is, with the thought that, within the set number of characters and of beds in fixed relation to each other, the tale presents a series of tableaux, of combinations and recombinations, in short a circulation of bodies and of pleasures which make a larger point about other tales as well as about the whole: that the world is constantly in flux, that proper action is at every moment entirely contextual in a world whose shifting appearances call for alertness or recognition, intelligence or quick thinking, flexibility and creativity. These is the vision of the new European entrepreneurial class as well as a formula for success in a world in which no instant is like any other and the one who remains most conscious of life’s particularities is the one who gets ahead. The hero of the tale is, of course, the baby whose cradle has circulated between everyone’s bed and who has seen it all.

There are numerous and important differences between the Old French versions of the tale of the mayhem of two clerics in the dark of the night. And this is a difference between body and mind. In *Gombert*, one of the two students “fresh from school”¹⁸ falls in love with the mother in the peasant’s house in which they are lodged, the other with the daughter. It is Gombert who goes out to urinate, leaving his wife Jill’s bed free for the dalliance that competes with that going on already in the bed of the daughter. Gombert, in fact, unlike the miller in *The Miller and the Two Clerics* or the miller of Chaucer’s *Reeve’s Tale*, is completely innocent, generous with his guests, and the victim of the two clerics who plot against him, the moral being simply “don’t let students into your house”. *The Miller and the Two Clerics* is the sad tale of two clerics, evidently orphans, raised in a monastery, and who, in time of famine, not plague, borrow a horse and a sack of wheat

18 J. Bodel, “Gombert”, in Dubin, Bloch, *The Fabliaux*, 513–525, 513.

on credit, then head to the mill. There, the dishonest miller, like Chaucer's miller Simkin, steals their horse and their grain, forcing the clerics to stay for dinner, after which the shenanigans of the long night of seduction and cuckoldry begins. In what is a distinguishing detail, the miller each night locks his daughter in a chest to prevent just the kind of attack on her virtue that occurs as soon as mother and father are asleep. The Old French versions of this long night of sexual permutations, involve an iron ring which one of the clerics lifts off the fireplace where pots are hung in order to seduce the daughter, who, in the dark, thinks it gold. In this particular example, the cleric uses the ring in order to gain access to the chest: "I've brought a gold ring for your pleasure;/you've never had so rare a treasure./The force residing in its stone/is well attested, widely known:/no girl, however fancy free,/however loose, will fail to be/a virgin if she keeps on/her finger till the crack of dawn./Here, take it as a gift from me'. She quickly handed him the key"¹⁹.

Details of plot and character aside, the major difference between Boccaccio's tale of Pinuccio and Niccolosa is the motivating drive of deep shared sexual longing, "The girl had caught the eye of a young gentleman from our city, a lively, attractive youth who spent a lot of time in the countryside, and he fell passionately, fervently, in love with her. For her part, she took great pride in having won the affection of such a young man, and making every effort to keep his love for her alive by behaving with the greatest affability toward him, in the process she likewise fell in love"²⁰. In the place of the vulgarity of Gombert or Chaucer's miller's wife, who, in advancing the plot of the shifted cradle, get out of bed to urinate, it is the accident of a cat knocking things over that wakes Boccaccio's wife out of bed; and it is Andriano who "by chance" responds "to the call of nature". Nor do we find the vulgarity in the description of coupling that we do in, say, *Boivin de Provins*, which is more of a physical sex act than love making. And, in its ending, the plot of Boccaccio's Day IX, Story 6, differs most from its Old French avatars. In the place of the farcical fist-a-cuffs between the invasive clerics and Gombert, or the unnamed miller of "The Miller and the Two Clerics," or Chaucer's miller Simkin, the wife, having responded to Adriano's "warm reception", slips into Niccolosa's bed, by then vacated by Pinuccio, who is now in the husband's bed; and she proceeds to invent a plausible explanation for all the upset: "Didn't you hear what he says he did to Niccolosa tonight?" her husband replied. 'He's lying through his teeth,' she said. 'He didn't sleep with Niccolosa, because I've been

¹⁹ *The Miller and the Two Clerks*, in R. Harrison (transl.), *Gallie Salt. Eighteen Fabliaux translated from the Old French*, Berkeley-Los Angeles-London 1974, 161.

²⁰ Boccaccio, *The Decameron*, Rebhorn, 724.

lying here all this time and haven't slept a wink since I got in'"²¹. The mother's lie is doubled by that of Andriano, who claims that Pinuccio, who has bragged to the father – "By God's body, I've had more fun with her than any man's ever had with a woman. And let me assure you, since I left here, I've managed to get into her country house six times"²² – has been sleepwalking and dreaming.

The story of Pinuccio and Niccolosa differs from its equivalent fabliaux versions in that the two clerics's "adventures" are not bounded by a single night. Love in the fabliaux is a strictly physical event, which occurs between the sheets, which neither originates in inner feelings nor leaves any sentimental residue. It is captured more accurately by the word "sex" than by love. The fabliaux are quick and dirty, but they clean up their mess. If you are a husband, you may be assured that if you let a monk, a priest, or a cleric into your house, he will end up in bed with your wife or daughter; there is no way of keeping them out, even if you lock the door or lock your daughter in a chest. But the fornicating priest is a type, who doesn't fall in love, and even if priests look alike and keep coming back from the dead, as in *Estormi*, their stereotypical identity doesn't circulate from one tale to another.

Pinuccio and Niccolosa, in contrast to every couple in the fabliaux, love each other before Day IX, story 6 begins. Their love has grown, and the love that brings them together endures beyond the comic antics of their first night: "From then on, Pinuccio found other ways to spend time with Niccolosa, and since she swore to her mother that he had unquestionably been dreaming, her mother, who certainly recalled Adriano's embraces, was left with the conviction that she had been the only one awake that night"²³. While inside of the temporal frame of the "Italian night", Day IX, story 6 is a fabliaux, with all the earmarks of trickery and comic relief. On either side of the two friends night in the valley of Mugnone, is a courtly love story, with all the earmarks of delicacy, suffering, secrecy, and, unlike the courtly lyric in either Provençal or Old French, intermittent satisfaction.

Day 9, Story 6 combines the idealism of court culture with the urban values of the burgeoning city-states of the northern and central Italian peninsula or the towns and communes of northern and north-western France: rampant materialism and a love of money along with a celebration of the bodily appetites, sexual and gastronomic; quickness on one's feet in a world of shifting values and perspectives, whose meaning is not fixed, but as relative to each other as the five and a half actors in the dark; quick-witted prospective thinking, seen in the

²¹ *Ibid.*, 728.

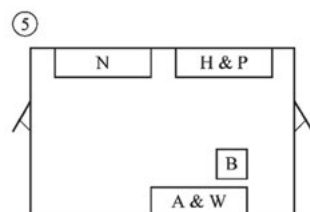
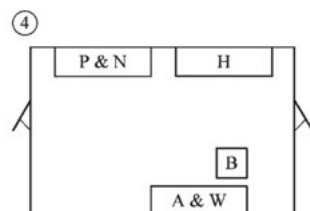
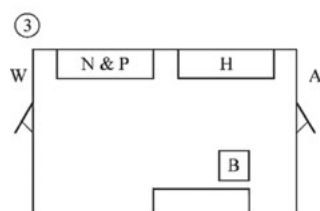
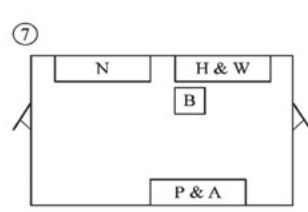
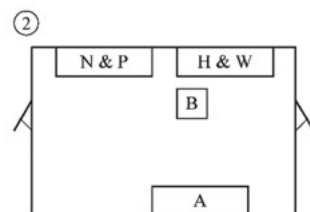
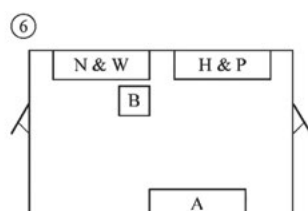
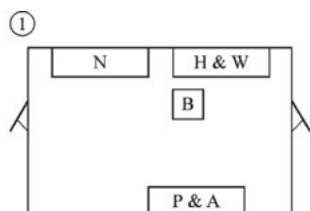
²² *Ibid.*, 727.

²³ *Ibid.*, 729.

appropriation of the iron ring later transformed into gold in the fabliaux, and by Pinuccio's scouting of the layout of Niccolosa's father's house before spending the night there and again after everyone has settled down for the night; a sense of timing, knowing when and how to act: "After everything had been arranged in the room, Pinuccio made a mental note of it all and waited a little while until he thought everyone was asleep"²⁴.

I leave you with the suggestion that Boccaccio's tale combines courtly and realistic genres, while the fabliaux rejects any hint of courtliness, aristocratic magnanimity, or deeds of chivalry because the Italian city-state, Florence in particular, elides the difference between town and country, mixes a feudal economy and an economy of the marketplace, to an extent that is unthinkable in France, where nobility and its castles remain in the countryside, and the cities swell with avid new men and women of middle class. This finally is the meaning of the temporal bounding of the tale of a single night, according to which, in the space between dusk and dawn, time is compressed, speeded up, and made dynamic via a series of reversals of fate. The "Italian night" works to suppress the variable and irregular canonical time of monasteries and cathedrals, or the chivalric time of liturgical feasts and gatherings of the court, by the bourgeois time of cities, with its starting dates and deadlines, its regular chronological divisions of minutes, hours, and days. Chronological clock time is necessary for the calculation of interest and the payment of debts, the delivery of goods, or simply the intersection of the individuals who inhabit urban space. This is a supersession more fully realized in the towns and communes of northern France than in the city-states of fourteenth-century Italy, as seen in the clerics, who leave the miller's daughter and wife in the morning, and Boccaccio's Pinuccio who keeps coming back.

²⁴ *Ibid.*, 726.



Nicolas Weill-Parot

Le « contact virtuel » entre un esprit et un corps et l'action à distance

Une notion apparaît dans divers textes scolastiques de théologie ou de philosophie, le *contactus virtualis*, à propos de deux questions : l'action de l'esprit sur un corps et l'action à distance. Ce double contexte invite à s'interroger sur les manières dont l'action d'une substance spirituelle sur un corps pouvait être pensée dans le cadre d'une philosophie péripatéticienne imposant un contact entre l'agent et le patient.

1 De l'esprit au corps : le contact virtuel selon Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin à plusieurs reprises se réfère à la notion de contact virtuel pour expliquer la modalité propre à l'action d'une substance spirituelle (démon, ange, Dieu ou âme)¹.

Le démon et le corps

Dans les tardives *Quaestiones disputatae de malo* (datées de 1269–1270), au dixième article de la seizième question, Thomas d'Aquin demande « si les démons peuvent mouvoir localement les corps ». Parmi ses objections, deux sont significatives pour le présent propos. La première affirme qu'une substance spirituelle ne peut mouvoir un corps que si elle la vivifie (comme le fait l'âme). La seconde consiste à soutenir que le démon, substance spirituelle, n'a rien de commun avec un corps et qu'il ne peut donc y avoir aucune action. Sur le rôle éventuel des démons dans le mouvement local, la position de Thomas est bien connue. Le mouvement local, explique-t-il, est à la fois le premier de tous les mouvements et celui qui provoque la plus faible modification dans le sujet. Les substances spirituelles étant par nature plus élevées que les corps, elles peuvent donc produire le

¹ Requêtes dans l'*Index Thomisticus* : www.corpusthomisticum.org.

Nicolas Weill-Parot, École Pratique des Hautes Études, EPHE PSL

premier des mouvements, le mouvement local : les anges sur les corps célestes ; les démons sur les corps inférieurs. Comme le mouvement local est celui qui est du plus faible effet sur le sujet, il peut être produit de manière immédiate. L'Aquinat en déduit donc que les démons produisent immédiatement un mouvement local dans un corps inférieur.

Il répond à la première objection mentionnée ici en expliquant que si l'âme ne peut mouvoir localement que par la vivification du corps, c'est parce qu'elle « occupe le degré le plus bas dans l'ordre des substances spirituelles »². Et sa réponse à l'autre objection est ainsi formulée :

Entre les démons et les corps il n'y a pas de *contact* corporel, mais *virtuel*, qui requiert néanmoins une convenance de proportion entre le moteur et le mobile³.

Il n'en dit pas plus ici sur la nature de ce contact virtuel qui rend compte de la capacité des démons à mouvoir localement les corps (seul mouvement que les démons peuvent produire).

Ce qu'il faut retenir pour le moment, c'est la motivation première de Thomas d'Aquin : respecter l'exigence de contact entre l'agent et le patient imposée par la philosophie naturelle aristotélicienne apparemment pour tout agent et tout patient quelle que soit sa nature, corporelle ou spirituelle. Dans l'objection auquel cet argument répond, Thomas s'était référé expressément au *De generatione et corruptione* (I,6 [322b22])⁴. Dans une autre objection (la quatrième) c'est le passage clef du livre VII de la *Physique* d'Aristote où est énoncé l'axiome « contiguïste » selon lequel « le moteur et le mû sont ensemble » qui est invoqué⁵.

Aux yeux de Thomas postuler un « contact virtuel » entre le démon et le corps c'est surmonter l'obstacle d'une différence de nature entre une substance

² Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, éd. Commissio Leonina, Rome-Paris 1982, 327b : « Ad secundum dicendum quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium, unde non habet uirtutem mouendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est uiuificatum ab ea ».

³ *Ibid.* : « Ad tertium dicendum quod demonis ad corpus non est contactus corporalis set uirtutalis; qui quidem requirit conuenientiam proportionis mouentis ad mobile ».

⁴ *Ibid.*, 326b : « [3.] Preterea. Omnis actio est per contactum, ut dicitur in I *De generatione*. Non uidetur autem quod possit esse aliquis contactus demonis ad corpora : quia nichil habet cum eis commune. Cum ergo mouere localiter sit quoddam agere, uidetur quod demones non possint corpora localiter mouere ».

⁵ *Ibid.*, 326b : « [4.] Preterea. Si demones possent aliqua corpora mouere localiter, maxime possent mouere localiter corpora celestia, que propinquiora sunt eis in ordine nature. Set corpora celestia mouere non possunt ; quia cum mouens et motum sint simul, ut dicitur in VII *Phisicorum*, sequetur quod demones sint in celo ; quod neque secundum nos est uerum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt mouere alia corpora ». Cf. Aristote, *Physique*, VII.2, 243a32–35.

spirituelle et une substance corporelle, en réintégrant le cadre contiguïste aristotélicien. Cette modalité, qui apparemment respecte cette injonction contiguïste aux yeux de Thomas, semble donc le propre du contact externe entre une substance spirituelle et un corps.

Pour autant qu'on puisse en juger d'après les différentes recherches réalisées dans l'*Index thomisticus*, cette notion (*tactus virtualis*, *contactus virtualis* ou *contactus secundum virtutem*) apparaît chez Thomas d'Aquin essentiellement (voire uniquement) lorsqu'il est question de l'action d'une substance spirituelle sur un corps.

Les anges et le lieu

Thomas évoque le contact virtuel à propos des anges lorsqu'il aborde la question de leur *localisation*. Il s'agit, en somme, de comprendre la présence d'un ange en un lieu alors que, en tant que substance incorporelle, il ne peut être circonscrit en un lieu comme un localisé par un corps enveloppant⁶. Dans le onzième *Quodlibet* (qui appartient au groupe de questions quodlibétiques datées du séjour parisien de 1256 à 1259), quand il s'agit de savoir « si le mouvement des anges est instantané »⁷, il affirme que le mouvement de l'ange est accompli « selon divers *contacts virtuels* entre l'ange et les divers lieux »⁸. Dans le très tardif *De substantiis separatis*, daté de 1272–1273, Thomas expose que les anges ne sont pas mus corporellement en un lieu, mais « suivant une succession de *contacts virtuels* » avec les différents lieux⁹.

6 Voir notamment : T. Suarez-Nani, *Les Anges et la Philosophie : subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris 2002.

7 Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, éd. R.-A. Gauthier, éd. Commissio Leonina, Rome-Paris 1996, Quodl. XI, q. 4, art. unicus, 156a : « Circa angelos quesitum fuit de motu angeli, utrum scilicet motus Angeli sit in instanti ? ».

8 *Ibid.*, 157a : co. : « Sic igitur due sunt dispositiones mutationum corporalium; sed neutrum horum potest esse in motu angeli. Cum enim motus angeli attendatur secundum diuersos contactus uirtuales angeli ad diuersa loca, qui quidem contactus non sunt continui, sequitur quod motus angeli non sit continuus, et ita tempus quod proprie mensurat motum angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physicorum [...] ».

9 Thomas de Aquino, *De substantiis separatis*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Rome 1969, cap. 19, 76a : « Ex quibus omnibus datur intelligi quod angeli non sunt in loco corporali modo, sed quodam modo spirituali. Et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo angeli moventur in loco ; sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diuersa ; vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius, IV cap. de diuinis nominibus dicit, quod “moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni ; in directum autem quando

Dieu et les corps

La notion de contact virtuel apparaît aussi pour la question du contact entre Dieu et les créatures terrestres. Dans la *prima pars* de la *Somme théologique*, Thomas explique :

Comme [Dieu] est incorporel, il ne touche ni n'est touché. Mais selon un *contact virtuel*, il touche néanmoins les créatures en les mouvant, mais il n'est pas touché [par elles], parce que la vertu naturelle d'aucune créature ne peut l'atteindre ¹⁰.

Ce contact virtuel est aussi convoqué dans la *tertia pars* de la *Somme théologique* [III, q. 56, art. 1], lorsque Thomas explique que la résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine qui « atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps » ; « un tel *contact virtuel* », précise-t-il, « suffit à la raison de cette efficence ». Comme l'écrit Martín Echavarría, le contact virtuel fonde ici chez Thomas une sorte d'*ubi* virtuel qui permet de dire que la « créature spirituelle » est « en ce sur quoi elle agit, mais d'une autre manière »¹¹.

L'âme et le corps ?

Dans la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, datée de 1267–1268, dans sa réponse à la question « la substance spirituelle qu'est l'âme humaine est-elle unie au corps par un intermédiaire ? », Thomas se réfère à l'hypothèse de certains (hypothèse qu'il rejette) selon laquelle la présence d'une pluralité d'intermédiaires serait justifiée par le fait que « l'âme rationnelle » serait « unie seulement par un *contact virtuel*, comme moteur »¹². Pour Thomas, il n'en est rien : elle est unie au corps comme une forme.

procedunt ad subiectorum providentiam, oblique autem quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent” circa Deum. Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, id est angelorum, sacri doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse ».

10 « [...] Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtuale contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertinere » (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, Milan 1962, rééd. 1988, Ia, q. 105, art. 2, ad 1, 490).

11 M. Echavarría, « La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino », *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013), 235–259 (ici : 247–248).

12 Thomas d'Aquin, *Les créatures spirituelles*, texte latin de l'édition Léonine, trad. et notes J.-B. Brenet, Paris 2010, 279, note 71 (évocation du *contactus virtutis*). « Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtuale, ut motor, ut aliqui posuerunt, nichil prohibebat

Dans le reste du corpus thomiste, on trouve plusieurs références à ce type de contact. Il intervient toujours pour caractériser le contact entre une substance incorporelle et un corps. Le *Lexicon of St Thomas Aquinas* de Deferrari considère *contactus* ou *tactus virtualis* ou *virtutis* (« contact de pouvoir ou d'opération ») comme un synonyme de *contactus spiritualis*. Ce type de contact s'oppose au *contactus/tactus quantitatis seu molis*¹³. En revanche, la question de la distance n'est pas souvent mise en exergue dans ce cadre. Elle est au contraire première chez plusieurs auteurs du XIII^e siècle, qui envisagent cette fois l'action dans le sens inverse : celle d'un corps sur une « substance spirituelle », plus précisément sur une faculté de l'âme.

2 Du corps vers l'esprit

Un commentaire anglais de la *Physique*

Un commentaire anglais anonyme à la *Physique* d'Aristote, daté par Silvia Donati d'entre les années 1250 et le début des années 1270, aujourd'hui conservé à Sienne¹⁴, aborde au livre VII la question des phénomènes apparemment à distance mais en définitive réintégrables au cadre contiguïste aristotélicien. Le contact entre le corps et l'âme est traité en ces termes :

Des choses peuvent être ensemble doublement, soit par contact soit par absence d'intermédiaire (*privatio medii*), comme cela est apparu dans le cinquième livre [de la *Physique*] et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'ils soient ensemble par contact, ils sont cependant ensemble parce qu'il y a une absence d'intermédiaire ; et ainsi, cela est manifeste pour ce cas, puisque l'âme ne touche pas le corps et qu'entre le corps et l'âme ne s'interpose aucun intermédiaire. Par cela il est manifeste, en réponse à l'autre argument, que ce qui est désirable envoie une *species* vers ce qui désire soit vers l'âme désirante, et ainsi, il informe l'âme, dans cette information de l'âme ils *se touchent virtuellement*, et sont ainsi *virtuellement ensemble*¹⁵.

dicere quod sunt multa media inter animam et corpus [...] » (Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, éd. J. Cos, Commissio Leonis XIII, Rome-Paris 2000).

13 R. J. Deferrari, Sister M. I. Barry, collab. I. McGuiness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works*, Baltimore Md. 1948, 226.

14 Sur la datation de ce commentaire : S. Donati, « Per lo studio dei commenti alla *Fisica* del XIII secolo. Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250–1270 ca. Parte I », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2/2 (1991), 361–441 (ici : 396–409).

15 « [...] aliqua possunt esse simul dupliciter, scilicet per contactum aut per privationem medii sicut patuit in quinto / et (?) ideo non oportet quod sint simul per contactum, sunt tamen simul per hoc quod est privatio medii et sic patet ad hoc cum anima non tangat corpus sed inter cor-

L'auteur renvoie manifestement à *Physique* V,3 [226b19–227b4] et se réfère à la doctrine de la *perspectiva* des *species*, ces simulacres considérés en eux-mêmes généralement comme immatériels, mais traversant l'intermédiaire en empruntant à ce dernier sa corporéité¹⁶.

Pierre Auriol

Dans une tout autre direction de recherche, Jean-Baptiste Brenet a relevé plusieurs utilisations de la notion de « contact virtuel » pour penser ce qu'il appelle l'« unité noético-somatique » chez des auteurs comme Jean de Jandun, Godfrey de Fontaines ou le franciscain Pierre Auriol (v. 1280–1322). Il suppose même que la suggestion pourrait se retrouver dans le *Grand Commentaire* d'Averroès au *De anima*, où ce dernier montre que « l'âme et le corps forment un être *un* dans la mesure où ce ne sont pas deux êtres préalablement en acte », ce qui aurait pu donner l'idée de poser « une sorte de contact » entre « l'intellect séparé et le corps animé ». Pierre Auriol fait dériver « le principe individuel des pensées et des passions sensibles, qui est un et le même » précisément du « contact virtuel » qu'il y a entre « l'intellect » et le « corps »¹⁷.

La lecture du passage pertinent dans le commentaire du deuxième livre des *Sentences* de Pierre Lombard par Pierre Auriol révèle cet intéressant (et amusant) passage :

Je pose que le vin de l'outre me touche de la manière que nous disons que la chose triste touche mon cœur, je demande : Qu'est-ce qui me touche le plus, l'outre de vin ou l'objet triste ? Et il est certain que c'est le vin, parce que celui-ci le fait réellement, alors que l'objet

pus et animam non cadit medium. Per hoc patet ad aliud quod appetibile inmittit speciem ad appetens sive ad animam appetentem et sic informat animam, animam informando virtualiter tangunt se et sic virtualiter simul sunt » (ms. Sienne, bibl. comm. degli Intronati, L III 21, f. 79rb–79va) (lu sur un microfilm).

16 Sur la doctrine de la multiplication des *species* et ses diverses implications, voir notamment : K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250–1345*, Leyde 1988 ; L. Spruit, « *Species intelligibilis* » from Perception to Knowledge. Vol. I : *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde 1994.

17 J.-B. Brenet, « Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini », dans O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet de saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007, 151–169 (ici : 165–166 et note 3), cf. Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, Cambridge Mass. 1953, II, 7, 139.

triste le fait *virtuellement* : le vin, en effet, parvient à une plus grande union (*unitatem*), lui qui me touche, que l'objet triste, parce que l'objet triste qui me touche peut se trouver à Rome¹⁸.

Mais la notion de contact virtuel ne se limite pas au postulat d'une contiguïté spirituelle entre un esprit et un corps, on la trouve aussi utilisée dans les relations entre les corps, ce qui permettra en retour d'en éclairer les présupposés pour le contact entre esprit et corps. En premier lieu, on invoque ce contact entre les corps célestes et les corps terrestres qui leur sont distants.

3 L'application de la notion de contact virtuel au contact entre corps céleste et corps terrestre

Richard de Clive

Richard de Clive, un maître anglais, a rédigé son commentaire à la *Physique* vers 1270–1272. Lorsqu'il aborde la question « *utrum movens et motum sint simul* », il est confronté au contrexemple apparent constitué par les corps célestes qui semblent mouvoir à distance les corps inférieurs¹⁹. « Quelqu'un dira peut-être », écrit-il, « que le moteur et le mû sont ensemble *virtuellement* même si ce n'est pas corporellement »²⁰. Il retrouve cette même conjonction virtuelle dans le mouvement forcé de l'expulsion : « c'est une expulsion quand le moteur et le mû ne sont pas ensemble corporellement mais *virtuellement*, et ainsi la proposition est vraie pour tout mouvement »²¹. Le cas du projectile est effectivement traité dans les commentaires de la *Physique* selon des modalités explicatives assez voisines de celles employées pour résoudre une action apparemment à distance comme l'attraction magnétique ou l'influence céleste.

¹⁸ (Petrus Aureolus, *Commentariorum in secundum librum Sententiarum tomus secundus* Rome 1605, II, dist. 17, 239a). « Pono quod vinum utri tangat me eo modo quo dicimus quod triste tangit cor. Quaero : Quid tangit me magis, utrum vini vel triste ? Et certum est quod vinum, quia illud realiter, triste virtualiter : ad maiorem enim unitatem venit vinum quod tangit me quam triste, quia triste quod tangit me potest esse Romae ».

¹⁹ Ricardus de Clive, *Quaestiones super Physicam*, VII: « Quero [...] utrum movens et motum sint simul ; et quod non videtur : corpus celeste movet hec inferiora, tamen non est simul cum hiis » (ms. Worcester, Cathedral Library, ms. Q. 13, f. 109ra) (lu sur un microfilm).

²⁰ *Ibid.* : « Dicit aliquis forte quod movens et motum sunt simul virtualiter etsi non corporaliter ».

²¹ *Ibid.*, f. 109rb : « Expulsio est quando movens et motum non sunt simul corporaliter sed virtualiter et sic in omni motu vera est propositio ».

Demeure un problème : comment peut-on affirmer que « le ciel et ces inférieurs sont ensemble *virtuellement* », puisque, comme certains l'objectent, « une vertu ne peut exister sans substance » ? Richard de Clive répond que, bien évidemment, « une vertu ne peut exister sans support », mais qu'elle peut « exister sans la substance qui en est la cause ». « Une vertu propre » écrit-il, « ne peut exister sans son sujet propre comme la matière, elle peut cependant exister sans le sujet propre qui en est la cause, et c'est pourquoi la vertu du feu peut exister de cette manière »²². L'action virtuelle permet de rendre compte de l'action du corps céleste sur le corps terrestre. Il s'agit bien d'un contact puisque entre la vertu céleste et le corps terrestre il y a une absence d'intermédiaire (*medium*). La vertu ne peut certes exister sans son substrat propre, elle peut en revanche exister séparée de la cause qui l'a produite.

Jérôme Torrella

Un autre exemple, pris dans la scolastique tardive, d'une mention d'un contact virtuel entre corps céleste et corps terrestre, et même entre deux corps terrestres, est offert dans l'*Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, achevé en 1496 par le médecin valencien Jérôme Torrella. Ce dernier s'interroge sur les raisons pour lesquelles des fils ayant servi à étrangler une vipère sont efficaces contre l'angine, comme le disent Galien et Avicenne. Il compare ce procédé à l'« image astrologique », ce sceau talismanique fabriqué sous une constellation donnée et censée s'imprégner de l'influence naturelle des astres²³.

Peut-être quelqu'un dira-t-il qu'intervient pour la guérison de l'angine un contact naturel et physique [entre le fil et le cou], nous devons dire que cela est vrai. Mais le *contact* du ciel avec l'image est *virtuel*, et il suffit à conserver la santé et à préserver de la maladie et à guérir la mauvaise santé du corps humain, puisque la qualité occulte est productrice de tels effets, tout comme les docteurs affirment que la pierre d'aigle portée par une

²² *Ibid.*, f. 109rb. : « Ad primum argumentum dicendum quod celum est simul cum hiis inferioribus virtualiter. Et si diceret aliquis quod virtus non est sine substantia, dicendum quod virtus non potest esse sine deferente, tamen potest esse sine substantia causante. Sed tunc queritur, cum virtus ignis non potest esse sine igne, quia propria virtus non est sine subiecto proprio, et tunc virtus, ut videtur, non potest esse huiusmodi sine igne. Dicendum quod ista propositio dupliciter potest intelligi, hoc est, virtus ignis aut quia est in igne ut in subiecto, aut quia causatur ab igne ; propria virtus non potest esse sine proprio subiecto ut materia, tamen potest esse sine subiecto proprio causante ; et ideo virtus ignis potest esse huiusmodi ».

²³ N. Weill-Parot, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e–XV^e siècle)*, Paris 2002.

femme enceinte empêche la fausse-couche à travers un *contact virtuel* avec le ciel et avec la matrice et les cotylédons²⁴.

Le concept de « contact virtuel » permet donc de replacer dans la contiguïté des procédés thérapeutiques magiques ou bien merveilleux qui paraissent fonctionner suivant une action à distance. Alors que le fil de la vipère est en contact physique avec le cou de la vipère, en revanche l'« image astrologique » n'est avec sa source astrale qu'en contact virtuel ; la pierre d'aigle, quant à elle, est dans un double contact virtuel : avec la source de son efficience (les cieux, les astres) et avec la cible de son efficacité (la matrice et les cotylédons).

Ni Richard de Clive ni Jérôme Torrella ne remettent en cause le cadre contiguïste aristotélien. Au contraire, sous leur plume, la notion de « contact virtuel » est là pour rétablir une contiguïté entre le moteur et le mobile. En revanche, l'interprétation d'un tel contact est différente chez plusieurs auteurs du tournant du XIII^e et du XIV^e siècle : chez eux, il tend vers une action à distance.

4 Le contact virtuel entre les corps, une action à distance ?

Duns Scot

La question de l'action à distance chez Duns Scot est un sujet vaste et complexe que des spécialistes comme Francis J. Kovach ont analysée en détail. Duns Scot mentionne des exemples, déjà attestés ailleurs, comme des cas d'attraction apparemment à distance : ainsi, la manière dont le soleil engendre sous la terre des plantes et des animaux ou l'engourdissement de la main du pêcheur quand il prend un poisson torpille dans son filet sans que le filet en soit affecté.

Les agents naturels agissent en général par un double contact « par la substance » et « par le pouvoir » (ou la vertu). Pourtant certains ont la capacité d'agir uniquement par la *virtus* et non par la substance, en somme ils agissent

²⁴ Hieronymus Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. N. Weill-Parot, Florence 2008, IV, 205 : « Dicet fortasse aliquis interuenire ad curationem squinantie contactum naturalem et phisicum, dicamus hoc verum esse. Caeli autem ad imaginem contactus est virtualis, qui sufficit ad sanitatem conseruandam et ab egritudine praeseruandum atque curandum aduersam corporis humani valitudinem, quum sit qualitas occulta talium effectuum productiua, sicut lapidem aquile a pregnante delatum per contactum virtualem ad caelum et ad matricem atque cotilidones aborsum prohibere a doctoribus asseritur ».

à distance. Duns Scot explique ainsi que « le soleil selon sa puissance [*potentia*] est partout, où il n'est pas selon sa substance ». En réalité, pour lui, le seul contact vraiment indispensable est le « contact par le pouvoir ». Le contact par la substance n'est là que parce que les qualités actives de l'agent et les qualités passives du patient sont « inhérentes à leur substance matérielle quantifiée ». Duns Scot passe pour l'un des rares auteurs médiévaux à avoir accepté d'une certaine manière l'action à distance²⁵.

Face à l'assertion selon laquelle « la vertu n'est pas là où la substance n'est pas » (*Item, virtus non est ubi non est substantia*), il répond précisément grâce à la distinction entre *tactus virtualis* et *tactus mathematicus* : « Le toucher mathématique n'est pas nécessaire à l'agent et au patient [...]. Donc est requis un toucher virtuel, et ainsi est compris Aristote, au VIIe livre de la *Physique* »²⁶.

Thomas d'Aquin avait distingué dans son *Commentaire des Sentences* (IV, d. 12, q. 1, art. 2, q. 1 arg. 2 et ad 2), le *tactus mathematicus* (applicable aux dimensions séparées, comme au lieu) et le *tactus physicus* (contact naturel entre corps sensible)²⁷. Duns Scot, lui, emploie l'expression *tactus mathematicus* pour définir le contact *secundum superficies*²⁸ prôné au septième livre de la *Physique*, auquel il se réfère, c'est-à-dire à l'endroit où Aristote définit la nécessité d'un contact entre le moteur et ce qu'il meut. Duns Scot fait formellement allégeance au cadre contiguïste aristotélicien. Pourtant son *tactus virtualis* et le rôle déterminant qu'il lui confère dessine un tout autre cadre conceptuel, celui où l'action à distance est, pour ainsi dire, la règle.

Cela n'échappe pas à un autre tenant de l'action à distance mais dans une perspective radicalement différente : Guillaume d'Ockham.

Guillaume d'Ockham

Dans son commentaire au livre VII de la *Physique*, Ockham critique, sans le nommer, Duns Scot.

25 F. J. Kovach, « Action at a Distance in Duns Scotus and Modern Science », dans C. Bérubé (éd.), *Regnum Hominis et Regnum Dei. Actus Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome 1978, 477–490 (ici : 478–479).

26 Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone et R. Wood, St. Bonaventure (NY) 1997, VIII, q. 3, 446 : « [...] *tactus mathematicus non est necessarius agentis et patientis [...]. Igitur requiritur tactus virtualis, et sic intelligitur Aristoteles, VII Physicorum* ».

27 Cf. Deferrari, Barry, McGuiness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*.

28 Kovach, « Action at a Distance », 479 note 6.

[...] ils disent qu'il n'est pas toujours nécessaire que le moteur touche le mû par un toucher mathématique, mais par un *toucher virtuel*. Ainsi, ils disent que le Philosophe n'a pas voulu dire que le moteur et le mû étaient toujours ensemble localement, mais *virtuellement*²⁹.

Ockham réfute cette interprétation laxiste d'Aristote :

Mais cette explication ne semble pas satisfaire à l'intention d'Aristote, parce qu'Aristote a expressément voulu dire qu'entre le moteur proche et ce qu'il meut il n'y a aucun intermédiaire corporel³⁰.

Et il ajoute plus loin qu'Averroès dans son commentaire sur la *Physique*, afin précisément de sauver cet axiome contiguïste, a expliqué l'attraction magnétique comme une altération du fer touché par la vertu magnétique, ce qu'il n'aurait pas été obligé de postuler si un contact virtuel était suffisant entre le fer et l'aimant³¹. Ockham établit nettement l'incompatibilité de la thèse contiguïste avec celle faisant du *contactus virtualis* le contact nécessaire et suffisant pour remplir l'exigence de l'axiome aristotélicien.

En revanche, il ne revient pas pour autant à l'explication proposée par Averroès et suivie par tous les commentateurs latins de l'action de l'aimant sur le fer comme une altération du fer par la vertu magnétique. Fidèle à une causalité économique, il considère que la seule cause est celle sans laquelle (toutes choses égales) l'action n'aurait pas lieu ; la seule cause est donc l'aimant et il n'y a pas lieu de postuler une autre cause comme la vertu magnétique³². Ce faisant, il aboutit à une forme d'action à distance beaucoup plus radicale que celle, modérée, de Duns Scot.

²⁹ Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, VII.3, éd. R. Wood, R. Green, G. Gál, J. Giermek, F. Kelley, G. Leibold et G. Etzkorn, St. Bonaventure (NY) 1985, 621, note § 2.1 (renvoi à Duns Scot) : « Pro istis et consimilibus difficultatibus dicunt quod non semper oportet movens tangere motum tactu mathematico sed tactu virtuali. Unde dicunt quod Philosophus non intendit quod movens sit simul cum moto localiter, sed virtualiter ».

³⁰ *Ibid.*, 621 : « Sed ista expositio non videtur sufficere pro intentione Aristotelis, quia Aristoteles expresse intendit quod inter movens propinquum et motum nullum est medium corporale ».

³¹ *Ibid.*, 622 : « Item Commentator, eodem commento, ad salvandum illam propositionem, dicit quod ferrum alteratur a magnete ad aliquam qualitatem quae movet ferrum, quod tamen non oportet ponere si sufficeret talis contactus virtualis ».

³² A. Goddu, « William of Ockham's Arguments for Action at a Distance », *Franciscan Studies* 44 (1984), 227–244.

Petrus Turisanus

À peu près à la même époque, au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, le médecin Pietro Torrigiano (Turisanus) (v. 1275–v. 1330) dans son commentaire à l'*Art médical* de Galien, le *Plusquam commentum in Parvam Galeni artem*, lorsqu'il commente la distinction d'Avicenne entre trois types d'attraction (par la forme spécifique, par le vide et par la chaleur)³³, écrit à propos des opérations procédant de l'attraction par la forme substantielle (c'est-à-dire les propriétés occultes), comme le fer attiré par l'aimant, ou le poisson torpille paralysant la main du pêcheur tenant le filet :

[...] de telles actions ne réclament pas nécessairement un contact de l'agent avec le patient, comme l'est le contact de quantité (*magnitudinis*), mais un *contact de vertu*. Ce ne sont pas en effet des actions naturelles, mais virtuelles, qui sont dites surnaturelles [...]³⁴.

Dans ce passage, Turisanus, contredit la tradition dominante de la philosophie naturelle et de la médecine sur deux points. D'une part, il renvoie l'attraction par la forme substantielle (c'est-à-dire par les propriétés occultes) vers le surnaturel, alors que l'interprétation généralement donnée est strictement naturelle³⁵. D'autre part, il défend une forme d'action à distance. Il précise son point de vue :

Et le contact naturel n'exige pas le contact de l'agent avec le patient, lequel est un contact de quantité (*magnitudinis*), mais [il exige un contact] métaphorique, qui est dit *contact de vertu*, raison pour laquelle de telles actions sont dite *virtuelles* et d'une certaine manière surnaturelles, mais il réclame seulement la présence d'un patient qui, par la propriété de sa forme, est susceptible de recevoir un tel acte³⁶.

33 D. Jacquart, *La Médecine médiévale dans le cadre parisien, XIV^e–XV^e siècle*, Paris 1998, 368.

34 Turisanus, *Plus quam commentum in Parvam Galeni artem*, Venise 1557, III, f. 151v : « Propter quod tales actiones non expetunt necessario contactum agentis ad patiens, qualis est contactus magnitudinis, sed virtutis. Non enim sunt actiones naturales, sed virtuales, quae supernaturales dicuntur ». (Une autre édition : Trusiani [sic !] monaci cartisiensis *Plusquam commentum in librum Galeni qui microtechni intitulatur*, Bologne 1489, sign. A ii va, donne une leçon erronée : « qualis est contactus magnitudinis et virtutis »).

35 N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature : la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e–milieu du XV^e siècle)*, Paris 2013.

36 Turisanus, *Plus quam commentum in Parvam Galeni artem*, f. 152r : « Neque etiam expetitur naturalis contactus activi ad passivum, qualis est contactus magnitudinis, sed metaphoricus, qui dicitur contactus virtutis, propter quod tales actiones virtuales dicuntur et quodammodo supernaturales, sed expetitur [experitur] tantum praesentia passivi, quod ex proprietate sue formae talis actus susceptivum existit ».

Cette qualification du contact virtuel de contact métaphorique se trouve déjà chez Thomas d'Aquin. Dans son *Commentaire des Sentences* (I, d. 37, q.3, art. 1, co.), l'Aquinat distingue deux contacts : le toucher à proprement parler, dans lequel les extrémités sont ensemble, et le toucher métaphorique, qui est à travers une action et qui seul convient à l'ange³⁷.

5 Les *species*

Dès le milieu du XIV^e siècle, partir de Jean Buridan et Albert de Saxe, l'action apparemment à distance trouve sa solution définitive dans le modèle contiguïste pour des cas comme l'attraction magnétique ou la torpille paralysant la main du pêcheur à travers le filet (ou le trident), grâce à la doctrine des *species* provenant de la *perspectiva*. La vertu de l'aimant émet autour d'elle des *species* qui se multiplient de proche en proche dans l'air intermédiaire et entrent ainsi au contact du morceau de fer³⁸.

En inscrivant son propre commentaire à la *Physique* dans ce modèle explicatif saxo-buridanien qui fut très influent notamment dans les nouvelles universités d'Europe centrale³⁹, Benedictus (Benedykt) Hesse de Cracovie (v. 1349–1456) explique que, dans l'attraction magnétique, le moteur et le mobile sont bien ensemble « virtuellement », mais, pour lui, cette conjonction virtuelle n'est en rien une action à distance⁴⁰. Il rejette la thèse de son *opponens* qui prétendrait

37 S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum*, t. 1, éd. P. Mandonnet, Paris 1929, I, d. 37 q. 3 art. 1, Resp., 870 : « Contactus autem dicitur dupliciter : proprie et metaphorice. Proprie tangere est, habere ultima simul ; et patet quod hoc angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere ; et iste tactus angelo potest convenire. Relinquitur ergo quod angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem ».

38 Weill-Parot, *Points aveugles de la nature*, 209–227. Sur la doctrine des *species*, voir *supra* note 16.

39 Voir notamment : J. Hamesse, « L'importance de l'étude d'Aristote dans les universités médiévales allemandes. Le témoignage des manuscrits conservés à la bibliothèque d'Erfurt », dans J. A. Aertsens (éd.), *Die Bibliotheca Amploniana*, Berlin-New York 1995, 54–72.

40 Benedictus Hesse, *Quaestiones super octo libros "Physicorum" Aristotelis*, éd. S. Wielgus, Wrocław 1984, VII, 653 : « De alio : Inter magnetem et ferrum est quaedam convenientia et proportio complexionis, per quam ferrum est susceptivum influentiae magnetis seu virtutis influxae a magnete, et sic adamas attrahit ad se ferrum, et ibi tunc movens adhuc est simul cum moto virtualiter, quia per influxum multiplicatur a magnete ». Un autre maître, Laurent de Lindores (v. 1372–v. 1437), a effectué un commentaire qui présente de nombreux points communs avec celui de Benedykt Hesse, y compris dans ce passage (les parallèles entre les deux commentaires sont aussi relevés dans l'édition de S. Wielgus). Sur Laurent de Lindores : T. Dewender, *Das*

qu'il défend un modèle explicatif où « un accident migrerait de sujet en sujet », alors que, selon lui, il faut imaginer que « l'influence multipliée par l'aimant génère » une influence qui en génère une autre de proche en proche jusqu'au morceau de fer, comme la pierre jetée dans l'eau qui entraîne une production successive de cercles dans l'eau⁴¹.

De ce point de vue, cette conjonction virtuelle des deux corps se trouve lavée du soupçon d'action à distance. Dans d'autres passages, c'est encore au contact virtuel que Benedictus Hesse se réfère pour qualifier le contact entre l'intelligence motrice et le corps céleste ou bien l'action du ciel sur la volonté humaine⁴².

6 L'âme, l'aimant et la vertu

En somme, plusieurs auteurs médiévaux ont mis en avant la notion de contact virtuel entre une substance spirituelle (âme, ange, Dieu ou démon) et un corps, en pensant ainsi maintenir ce type d'action dans le cadre contiguïste voulu par Aristote entre le moteur et ce qu'il meut. Pourtant, on retrouve ce concept appliqué, dans le monde physique, à des cas d'action apparemment à distance, entre le corps céleste et le corps terrestre distant, ou bien même entre deux corps sublunaires. Les témoignages désaccordés de Duns Scot, Guillaume d'Ockham et Turisanus montrent qu'au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, ce contact virtuel appliqué aux

Problem des Unendlichen im ausgehenden 14. Jahrhundert : Eine Studie mit Textedition zum Physikkommentar des Lorenz von Lindores, Amsterdam-Philadelphie 2002, 7-10 ; Id., « Lawrence of Lindores and His Commentaries on Aristotle », dans J. Marenbon (éd.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout 1996, 323-335).

41 Benedictus Hesse, *Quaestiones super octo libros "Physicorum" Aristotelis*, 653 : « Sed dubium : Si adamas attraheret ferrum isto modo, sequitur, quod accidens migraret de subiecto in subiectum, quia ista influentia intrat aërem et postea in ferrum. Respondetur : Non est imaginandum quod ista influentia multiplicaretur ab adamante in aërem et ab aëre in ferrum, sed imaginandum est, quod influentia multiplicata ab adamante generat unam aliam et alia aliam usque ad ferrum, ut patet de lapide proiecto in aquam, ubi unus circulus generat alium ».

42 « Dicitur, quod intelligentia appropriata suo orbi, licet non est simul cum orbe per contactum quantitativum, tamen bene per contactum virtualem. Sed si dicitur : "Tamen incorporeum non est simul cum corporeo, nec distat ab eo", respondetur : Hoc est verum quantitative, non autem secundum contactum virtualem. (*Ibid.*, VII, q. 9, 654-655) ; *Utrum caelum agat in intellectum et voluntatem humanam* « [...] De alio quo dicitur : "Omnis actio fit per contactum", respondetur : verum est de actione, ubi agens immediate agit in passum. Modo sic non est de caelo et anima intellectiva. Vel dicitur, quod caelum adhuc agit in intellectum per contactum, licet non formaliter tamen virtualem » (*Ibid.*, VIII, q. 10, 713).

corps a pu être conçu comme une action proprement à distance, même si ce ne fut pas toujours le cas.

Est-ce à dire qu'implicitement l'action de l'esprit sur le corps est conçu comme une action à distance qui n'aurait que métaphoriquement l'apparence d'un contact ? Il n'y a pas lieu ici d'examiner la question du pouvoir distant de l'âme, que récemment Vittoria Perrone Compagni, Béatrice Delaurenti et Aurélien Robert notamment ont explorée⁴³ ; il suffira ici d'évoquer la réémergence au XVI^e siècle de l'hypothèse (exclue au Moyen Âge) d'une animation de l'aimant.

Il s'agit d'une thèse attribuée par Aristote à Thalès dans le *De anima*. Les Jésuites de Coimbra (1543–1592) dans leur commentaire à la *Physique* évoquent cette thèse selon laquelle c'est parce que « l'aimant serait animé qu'il attirerait le fer, à savoir en lui communiquant la vie ». La thèse, expliquent les Jésuites de Coimbra, ne tient pas⁴⁴ :

L'aimant, en effet, n'est pas puissant par une âme, puisqu'il ne croît pas ou ne donne pas d'autre indice d'une fonction vitale ; et s'il était doté d'une âme, cela ne serait pas suffisant pour faire participer le fer à la vie et s'emparer de ce dernier⁴⁵.

En somme, à moins d'attribuer une capacité propre à l'âme à se déployer à distance l'animation de l'aimant ne résout rien. Après Cardan, c'est William Gilbert qui promut cette doctrine de l'animation de l'aimant dans son *De magnete* (1600). Mais il s'inscrivait dans une perspective philosophique dès lors largement en

43 Voir, par ex., V. Perrone Compagni, « “Artificiose operari”. L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia », dans M. Bettetini et F. Paparella (éds.), collab. R. Furlan, *Immaginario e immaginazione nel medioevo*, Louvain-la-Neuve 2009, 271–296 ; B. Delaurenti, *La Puissance des mots. « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris 2007 ; Ead., *La Contagion des émotions. Compassio, une énigme médiévale*, Paris 2016 ; A. Robert, « Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination sur le corps », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 81 (2014), 139–195 ; Id., « Le pouvoir des incantations selon les médecins du Moyen Âge (XIII^e–XV^e siècle) », dans N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach (éds.), *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout 2014, 459–489. Qu'il me soit aussi permis de renvoyer à : N. Weill-Parot, « Pouvoirs lointains de l'âme et des corps : l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance », *Lo Sguardo. Rivista Elettronica di Filosofia* 10 (2012), 85–98 (<http://www.losguardo.net>).

44 Collegium Conimbricensis societatis Jesu, *Commentarii in octo libros Physicorum*, Lyon 1625, VII, cap. 2, q. 1, art. 3, 168–169 : « Thales referente Aristotele I. de anima cap. 2 text. 32 pronuntiavit magnetem propterea quod animatus esset, ferrum allicere, impertita ei videlicet vita : quem videtur secutus fuisse Porphyrius in libro de abstinentia ab animantibus. Sed hi perspicue errant ».

45 *Ibid.* : « Nam neque magnes animo pollet, cum neque augeat, aut aliud vitalis functionis specimen det. Nec si anima polleret, id ad impertiendam vitam, et corripiendum ferrum sat esset ».

rupture avec l'aristotélisme, et dans un modèle néoplatonisant l'âme pouvait acquérir aisément la capacité d'agir à distance⁴⁶.

Le détour par les actions d'un corps sur un autre, induit par l'usage de la notion de *contactus virtualis*, permet donc de comprendre que l'opération d'une substance spirituelle sur un corps tendait vers une action à distance – type d'action pourtant rejeté dans le cadre contiguïste aristotélicien. C'est sans doute l'un des aspects de cette difficulté à inscrire l'interaction entre l'esprit et le corps dans un modèle explicatif qui soit général et, pour ainsi dire, homothétique par rapport au modèle contiguïste appliqué aux corps.

46 N. Weill-Parot, « Magnetic Attraction as a Challenge to the Inanimate Realm. The Example of Walter Burley » dans D. Jacquart et N. Weill-Parot (éds.), *Substances minérales et corps animés / Mineral Substances and Animate Bodies (1100–1150). De la philosophie de la matière aux pratiques médicales*, Paris 2012 (« Histoire des savoirs »), 87–110 ; Id., « О значении одной отвергнутой гипотезы в Средневековье и эпоху Ренессанса: одушевленность магнита », in Павел Соколов (ред.), *Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени*, Москва, 2015, 316–329 [= « La fonction d'une hypothèse refoulée entre Moyen Âge et Renaissance : l'animation de l'aimant » [traduit par Maria Sorokina], dans P. Sokolov (éd.), *La Sophistique aux multiples visages : l'argumentation illégitime dans la culture intellectuelle de l'Europe au Moyen Âge et au début de l'époque moderne*, Moscou 2015, 316–329].

Carla Casagrande

Retorica delle passioni

La preghiera tra anima e corpo

Negli ultimi anni della sua vita, tra il 1423 e il 1428, l'ex cancelliere dell'Università di Parigi, Jean Gerson, fu caparbiamente impegnato nella costruzione di una retorica della comunicazione affettiva con Dio, cioè di una tecnica che insegnasse agli uomini come rivolgersi e persino unirsi a Dio attraverso le loro emozioni. A questo scopo compose voluminosi trattati latini, un dialogo in volgare di carattere divulgativo, alcuni agili manuali accompagnati da un'ampia serie di supporti visivi, immagini utili a usare e memorizzare gli insegnamenti di questa particolare arte¹.

Quali, in breve, gli elementi fondamentali di quest'*ars* gersoniana degli affetti, il cui fondamento è costituito dall'analogia tra i movimenti del cuore e i suoni? Un'analogia non solo metaforica ma reale: suoni e passioni hanno per Gerson una comune natura 'numerica' che consente a entrambi di dar luogo a sequenze ritmiche: come i suoni, una volta ottemperate alcune condizioni relative alla loro emissione e alla loro successione, producono armonie piacevoli all'ascolto, allo stesso modo gli affetti, una volta governati nella loro genesi e nella loro dinamica, danno luogo a una specie di canto del cuore, un *canticordum*, come dice Gerson, che nelle sue forme più efficaci può condurre l'uomo ad elevarsi fino a Dio. E come per i suoni è stato inventato un linguaggio e una scrittura, le note, che li rende visibili e che consente di apprendere l'arte della loro composizione, così anche per i movimenti del cuore Gerson si ingegna a inventare un sistema di segni, un codice degli affetti che li renda visibili e che consenta di apprendere il loro buon uso.

Detto fatto. Sul modello del canto vocale, Gerson individua per il canto del cuore cinque segni convenzionali, le cinque vocali, A E I O U (ottenute, dice Gerson, a partire dalle note musicali attraverso l'eliminazione delle consonanti), ognuna delle quali sta a indicare la relazione che esiste tra un affetto e

¹ Le opere cui faccio riferimento sono i trattati latini *De canticis*, il dialogo in volgare francese intitolato *Canticordum au pelerin* e l'opuscolo *Nobilis Apostolus*, tutti editi da I. Fabre, *La doctrine du chant du coeur de Jean Gerson. Édition critique, traduction et commentaire du 'Tractatus de canticis' et du 'Canticordum au pelerin'*, Genève 2005. A questi testi deve essere aggiunto anche il *Tractatus I* del *Collectorium super Magnificat*, per il quale vedi J. Gerson, *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, VIII, Paris 1971, 163–534.

Carla Casagrande, Università degli studi di Pavia

un particolare tema di meditazione. La A significa la gioia per la magnificenza di Dio, la E la speranza per la sua munificenza, la I la compassione derivata dalla sua misericordia, la O il timore per la sua giustizia, la U il dolore per la miseria dell'uomo². A rendere più comprensibile e memorizzabile il tutto, alcune immagini tra le quali la più importante è la croce, in cui la A, la E, la O e la U di gioia, speranza, timore e dolore stanno alle quattro estremità e la I della compassione al centro con il Cristo³. Una volta acquisite queste corrispondenze tra vocali, affetti e pensieri, si potrà imparare con l'esercizio, con molto esercizio, come accade per tutte le arti, ad avere buone passioni capaci di avvicinare l'uomo a Dio: quando per esempio nella salmodia si sentirà la vocale A si potrà provare gioia per la magnificenza di Dio, quando si sentirà la E si penserà alla sua generosità e di conseguenza si proverà speranza e così via; la cosa sarà molto utile a giovani e principianti che spesso non conoscono il senso delle parole delle preghiere e dei salmi e che potranno così affidarsi all'ascolto delle vocali; ma sarà utile anche a quelli che si distraggono durante la preghiera, che potranno ricorrere al codice delle cinque vocali e dire 'sotto forma di interiezione, di sospiro o di gemito' la O per ritrovare subito in sé la paura, la U per provare il dolore, la I per la pietà, la E per la speranza, la A per la gioia spirituale⁴. Sono previsti esercizi più raffinati e complessi per i più esperti: si può, per esempio, allungare o accorciare la sequenza delle cinque vocali attraverso pause e silenzi, come fanno i contemplativi e i meditativi; si può svilupparla elevando o abbassando il volume dei singoli affetti, così come hanno fatto il Cristo e Maria che hanno elevato la voce dei loro affetti *ad clamorem altissimum* abbassandola subito dopo *ad humiliatorem inattingibilem*⁵.

Questa singolare invenzione gersoniana di un'arte per il buon uso degli affetti nella preghiera, che lo stesso Gerson temeva potesse apparire "più curiosa che profittevole"⁶, costituisce, al di là della sua scarsa fortuna, un capitolo storicamente significativo di una secolare opera di 'educazione sentimentale' che

2 J. Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 168–169; Id., *Nobilis Apostolus*, 538–539. Vedi anche Id., *De canticis*, I, 2, 18–20 (350–351); II, 3, 8–17 (423–431) e *Canticordum au pelerin*, VII, 1 – X, 7 (484–486).

3 Per la croce e gli altri schemi e figure presenti nei manoscritti delle opere di Gerson dedicate alla dottrina del canto del cuore, vedi I. Fabre, *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, 547–557, 570–573.

4 J. Gerson, *De canticis*, II, 3, 25, 435.

5 *Ibid.*, II, 3, 27–28, 436.

6 Gerson, *Collectorium super Magnificat*, 171 e *Nobilis Apostolus*, 14, 543; cf. anche Id., *De canticis*, II, 2, 20, 413, dove Gerson sostiene che l'arte della musica spirituale non è né inutile né impossibile e che, invece di essere irrisa, deve essere ritenuta degna non solo della massima considerazione, ma anche di venerazione. Non si sa se Gerson risponda qui a giudizi sfavorevoli

ha avuto nella preghiera uno dei suoi campi d'applicazione privilegiati. Quello di Gerson è uno degli ultimi e più compiuti tentativi, che si sono succeduti nel tempo, di mettere a disposizione dei fedeli una affidabile retorica delle passioni nella preghiera. Una retorica di cui cercherò qui di ricostruire alcuni aspetti, a partire certo da Gerson, con cui ho cominciato e su cui tornerò alla fine, ma risalendo all'indietro a testi di altri autori della tradizione medievale, quelli cui lo stesso Gerson fa riferimento, e cioè alcuni testi di Agostino, il *De virtute orandi* di Ugo di San Vittore e la *Rhetorica divina* di Guglielmo d'Auvergne.

L'idea che le emozioni (altrimenti dette passioni, o affetti, o movimenti del cuore, o semplicemente moti, come variamente gli autori medievali le designano e come variamente le chiamerò io cercando di rispettare il lessico dell'autore di turno) abbiano un ruolo importante nella preghiera è ampiamente condivisa per tutto il Medioevo⁷. Per molti anzi la preghiera è emozione. Secondo Agostino, che costituisce su questo punto l'autorità di riferimento, la preghiera è “esercizio del desiderio”, “battito del cuore devotamente e continuamente eccitato”⁸, grido rivolto a Dio “non con lo strepito delle labbra ma con l'affetto del cuore”⁹; l'idea agostiniana che gli affetti siano le vere parole della preghiera, perché è con gli affetti che ci si rivolge a Dio, pervade tutta la cultura medievale ed è presente con particolare forza nel secolo XII, quando, accolta da monaci e religiosi, viene variamente declinata nella teoria e nella pratica, trovando, ad opera di Ugo

che gli sono stati effettivamente rivolti in relazione alla dottrina del canticordo o se le sue preoccupazioni avessero una funzione preventiva nei confronti di possibili critici.

⁷ La bibliografia sulla preghiera nel Medioevo è molto ampia; si veda, a titolo introduttivo, J. Châtillon, “Prière au Moyen Âge”, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XII.2, Paris 1986, coll. 2271–2288; sulla dimensione affettiva della preghiera, P. Nagy, “Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps”, in *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, ed. J.-F. Cottier, Turnhout 2006, 441–471; sull'arte della preghiera e in particolare sui testi di Ugo di san Vittore, Guglielmo d'Auvergne e Guntero di Parigi, G. Gambale, *La lingua di fuoco. Dante e la filosofia del linguaggio*, Roma 2012, 242–258.

⁸ Le due espressioni sono tratte da uno dei testi fondativi della concezione emozionale della preghiera, l'*Epistola* 130 di Agostino a Proba, in cui il Vescovo di Ippona sostiene che la preghiera non è stata istituita da Dio perché l'uomo gli facesse conoscere la sua volontà, che Egli già conosce, ma perché si esercitasse nel desiderio di Lui, cf. Augustinus, *Epistula 130*, 17, in Id., *Epistulae*, ed. Kl. D. Daur, Turnhout 2009, CCL 31B, 225: “dominus et deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare, sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere, quod praeparat dare”; *Ibid.*, 20, 227: “multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare”.

⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 141, 2, edd. E. Dekkers e I. Fraipont, Turnhout 1956, CCL 40, 2046–2047: “Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem, voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum”.

di san Vittore, la sua definizione più fortunata, quella che Gerson farà propria tre secoli dopo: “La preghiera –scrive Ugo– non è nient’altro che la devozione della mente cioè la conversione a Dio attraverso un affetto pio e umile”¹⁰. Anche chi non accetta l’identificazione della preghiera con l’affetto sostenendo, come Guglielmo d’Auvergne e Tommaso d’Aquino, che la preghiera è essenzialmente una domanda (*petitio*), riconosce comunque il ruolo determinante dell’affetto: Guglielmo sostiene che il desiderio dell’orante costituisca la condizione che precede e che sta alla base della domanda poi rivolta a Dio¹¹; Tommaso, pur sostenendo che la preghiera, in quanto domanda, non può che essere un atto della ragione, la considera *desiderii interpres*, un’esposizione del desiderio che precede la domanda e ne è la causa¹². Insomma, che ne siano la condizione o la sostanza, le *affectiones* giocano per tutti un ruolo fondamentale nell’atto della preghiera.

Ma quali sono le emozioni della preghiera? In che ordine si presentano?

Il contributo che viene dai testi sulla preghiera alla conoscenza della varietà e della successione dei moti passionali è notevole. Per quanto Agostino avesse avvertito che “è più facile contare i capelli di un uomo che gli affetti e i moti del suo cuore”¹³, i nostri autori hanno provato a distinguere i diversi movimenti del cuore e le loro molteplici sfumature e a dare loro un nome. A volte abbiamo a che fare con semplici liste, in altri casi con classificazioni più articolate e sistematiche. Qualche esempio: Ugo di San Vittore propone una serie di nove affetti distinti in tre gruppi secondo i temi di meditazione da cui traggono origine: il primo gruppo è costituito dagli affetti che vengono dal ricordo della misericordia

10 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, in *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, 1, texte latin par H.B. Feiss, P. Sicard, intr. notes et appendices par D. Poirel, Turnhout 1997, 132: “Nihil ergo aliud est oratio quam mentis deuotio, id est, conuersio in Deum per pium et humilem affectum”.

11 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, in *Opera Omnia*, Orléans-Paris 1674 (rist. anast. Frankfurt a. M. 1963), vol. I, cap. I, 337–338; su questo testo, fondamentale è ora il riferimento a J.-Y. Tilliette, “Oraison et art oratoire: les sources et le propos de la *Rhetorica divina*”, in *Autour de Guillaume d’Auvergne (+ 1249)*, études réunies par F. Morenzoni e J.-Y. Tilliette, Turnhout 2005, 203–215, cui rimando per ulteriori indicazioni bibliografiche; vedi anche la recente traduzione inglese: William of Auvergne: *Rhetorica divina, seu ars oratoria eloquentiae divinae*, Introduction, Text, Translation, and Notes by R. J. Teske, Leuven 2013.

12 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II, II, q. 83, a. 1, *Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae*, ad 1m: “desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant”; vedi anche *ibid.*, a. 12, *Utrum oratio debeat esse vocalis*, dove Tommaso elenca, tra i motivi che giustificano la preghiera orale, la capacità delle parole di eccitare l’affetto con cui ci si eleva a Dio.

13 Augustinus, *Confessionum libri XIII*, IV, 14, 22, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981, CCL 27, 51: “capilli eius [hominis] magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius”.

di Dio, amore, ammirazione, gioia; il secondo dagli affetti che derivano dalla considerazione della miseria umana, umiltà, tristezza, timore; il terzo comprende gli affetti che sorgono pensando ai nemici dell'anima, indignazione, zelo, audacia¹⁴. Se tra questi affetti non sembra esserci una successione prestabilita, almeno nella fase iniziale della preghiera quando si passa da uno all'altro¹⁵, c'è però per tutti una progressione in termini di intensità, che culmina nella *concupiscentia vehemens* e nell'*amor magnus* della *pura oratio*, cioè in quella che per Ugo è la preghiera perfetta¹⁶. Se per l'abate vittorino la lista degli affetti della preghiera è funzionale a un percorso di perfezionamento spirituale, di cui la preghiera è parte integrante (il *De virtute orandi* è scritto per dei religiosi, probabilmente gli stessi confratelli dell'abbazia di san Vittore), la lista proposta da Guglielmo d'Auvergne, che rivolge la *Rhetorica divina* al clero parigino e, per suo tramite, ai fedeli della diocesi di cui è vescovo, è una lista che ha più a che fare con la penitenza che con la contemplazione e che dunque prevede dieci *affectiones* che costituiscono la declinazione del dolore penitenziale o, per dirla con il linguaggio metaforico di Guglielmo, i dieci aromi medicamentosi che compongono la *saluberrima theriaca* della compunzione, nell'ordine: *timor, pudor, ira, dolor, horror, odium, verecundia, abominatio, indignatio, execratio*¹⁷. Gerson, dal canto suo, nella *Mendicité spirituelle*, un'opera sulla preghiera composta per un pubblico femminile di donne devote, propone una prima lista che comprende una ventina di affetti culminanti nell'amore per Dio, l'affetto più elevato che rende l'anima più prossima e più familiare a Dio, come una sposa al suo sposo¹⁸. Nei testi sul canto del cuore, che sono testi di principio rivolti a tutti – la proposta gersoniana di una via mistica a Dio, che passa attraverso la preghiera, è praticabile da ogni fedele,

14 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 152–154.

15 *Ibid.*, 156: “Sciendum tamen est hanc proprietatem in omnibus psalmis non esset ut per totam seriem unus affectus extendatur, sed sepe de alio affectu transitur in alium, secundum quod mentes orantium diversis modis affici solent”.

16 Vedi *infra* n. 37.

17 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, capp. XXII–XXV, 362–365.

18 La lista degli affetti comprende nell'ordine: *reverence et subieccion envers Dieu, paour ou doubtance ou fremeur, grant humilité, angoisse et anxieté, langueur de cuer, grande honte, haynne encintre soy meismes et desplaisance et abhominacion et detestation, bonne ire et indignation, bonne jalousie, compassion grande ou pitié, admiracion grande, saintte confiance et esperance, repentance, bonne desesperance, horreur et abhominacion, saint desir ou sainte convoitise, joye et leesce sobre et plaisance, loenges ou beneisson et glorification, regraciacion, amour envers Dieu*, cf. J. Gerson, *La mendicité spirituelle*, in *(Œuvres complètes, VII, Paris 1966, 238–240.*

anche dalle donne e dagli uomini semplici¹⁹ –, propone invece, come abbiamo visto, una classificazione delle passioni che riprende quella stoica delle quattro passioni principali, gioia, dolore, timore, speranza, cui aggiunge una quinta passione, la compassione o pietà. Da queste cinque passioni principali derivano poi numerosissime passioni secondarie²⁰. Fondamentale è il ruolo della *compassio* o *pietas* che, definita amore verso il prossimo fondato sulla parentela che unisce tra loro gli uomini come figli di Dio, non si limita a introdurre un elemento cristiano all'interno di una classificazione di origine pagana, ma costituisce regola e misura degli altri affetti convertendo in senso cristiano l'intero sistema patetico: si accompagna alle altre passioni e le 'converte' in passioni spiritualmente efficaci, come è il caso del dolore che, attraverso la compassione di sé in quanto peccatori e del Cristo in quanto crocefisso, diventa dolore buono; presiede alla trasformazione di una passione in un'altra, come quando si unisce alla tristezza e alla paura trasformandole rispettivamente in gioia e speranza²¹; e infine diventa

19 J. Gerson, *De mystica theologia*, ed. A. Combes, Lugano 1958, *Tractatus primus speculativus*, consid. XXX, 78: «theologia mistica, licet sit suprema atque perfectissima notitia, ipsa tamen potest haberi a quolibet fidei, etiam si sit muliercula vel ydota»; sul ruolo della preghiera e degli affetti nella teologia mistica di Gerson, cf. J. Quillet, «Quelques textes sur la prière du Chancelier Gerson», in *La prière au Moyen Âge (Littérature et Civilisation)*, Actes du Colloque du CUERMA (Aix-en-Provence, mars 1980), Aix-en-Provence-Paris 1981, 417–429 e C. Casagrande e S. Vecchio, “Les passions, la mystique, la prière. Affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson”, *Revue Mabillon* 24 (2013), t. 85, 99–129, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici.

20 Gerson, *De canticis*, II, 3, 36–40 (441–442): **gaudium** (letitia, voluptas, iocunditas, hylaritas, alacritas, liquefactio, defectio, ebrietas, satietas, fruitio, unio, exsultatio, tripudium, iubilatio, plausus, saltatio, gratiarum actio, vox laudis); **spes** = **desiderium boni futuri** (tendentia, expectatio, esuries, sitis, ardor, audacia bona, ira bona, zelus bonus, anhelatio, emulatio bona, suspirium, concupiscentia bona); **compassio** (miseratio, misericordia, pietas, mititas, mansuetudo, benignitas, liberalitas, munificentia, elemosina); **timor** (fuga, desperatio bona, segnitias bona, stupor bonus, admiratio, erubescencia bona, verecundia bona, horror, agonia, trepidatio, formido, abhominatio peccati, nausea voluptatis male, fastidium bonum, tedium bonum vite huius, timor reverentialis); **tristitia** (contritio, dolor, odium bonum, detestatio, invidia bona, cruciatus, torsio, planctus seu plangor, lamentum, rugitus, gemitus, ululatus, langor). Per la stessa lista in volgare francese, vedi *Canticordum au pelerin*, XXXIX, 4–8, 509–510: **joye** (leesse, volupté, jocundité, hillarité, alacrité, liquefaction, defection par joye, ebriété, sacieté, transformacion, saulter, regracier, loer, glorifier, magnifier, beneir); **espoir** = **desir** (tendance, expectacion, fain, soif, ardeur, hardiesse, jalousie, emulacion, souspire, concupiscence); **pitié** (miseracion, misericorde, mittité ou debonnaireté, mansuetude, benignité, liberalité, munificence, humanité, clemence, benivolence); **paour** (fuite, desperacion, paresse, espoentement, admiracion, erubescence, vergoingne, horreur, resverie, trepidacion, formidacion, abhominacion, nauseacion, ennuy, resilicion); **tristes** (contrico, douleur, haine, detestacion, envie, cruciacion, torcion, plainte, lamentacion, rugissement, gemisemens, languer, ululacion).

21 Gerson, *Canticordum au pelerin*, XX, 4–XXIV, 4, 494–497.

voce comune a Dio e al cuore umano quando la preghiera raggiunge quello che per Gerson è il suo obiettivo finale, l'unione mistica in Dio²².

Ma tutte queste passioni, che tipo di passioni sono? Quali parti dell'anima sono implicate nella loro genesi e nel loro svolgimento? E in che misura coinvolgono, ammesso che lo coinvolgano, il corpo?

Non è facile rispondere a queste domande soprattutto per quegli autori che non fanno riferimento a un'esplicita teoria dell'anima e delle sue facoltà. Certamente gli autori, che qui sono considerati più da vicino, stanno tutti all'interno di quello che potremmo chiamare un paradigma agostiniano. Questo significa che gli affetti di cui parlano a proposito della preghiera sono affetti 'convertiti', affetti che, come voleva Agostino, hanno, per azione della ragione ma, soprattutto, per intervento della grazia, cambiato la loro abituale direzione dal mondo a Dio, dal corpo all'anima, dalla carne allo spirito divenendo da segno della *infirmittas* di un'umanità colpevole lo strumento della sua salvezza; come tali, sono affetti diversi da quelli che, dopo il peccato, hanno a che fare con le esigenze e i bisogni del corpo e del mondo, affetti in qualche modo purificati e rivolti verso l'alto, affetti 'spirituali', nel senso etico ma anche psicologico perché nascono e si svolgono all'interno del perimetro dell'anima nel rapporto che lega tra loro volontà, ragione e grazia coinvolgendo il corpo solo successivamente, come avremo modo di vedere, in quanto luogo e strumento della loro manifestazione esteriore²³.

Per Ugo di san Vittore sono affetti che si muovono in stretto rapporto con la parte intellettuale dell'anima, anzi sono il risultato di un'attività intellettuale, fatta di pensieri, ricordi, immagini, considerazioni, più esattamente, per dirla con Ugo, sono il prodotto finale di una successione tutta interna all'anima che prevede nell'ordine meditazione, conoscenza di sé, compunzione, cioè dolore interno del cuore²⁴.

Non diversa, e probabilmente derivata dal testo di Ugo, la posizione di Guglielmo d'Auvergne che considera le *affectiones* della preghiera come le diverse forme della compunzione generata nell'animo dalla *recogitatio*, un'attività di pensiero e di riflessione interiore sui peccati commessi, anzi sulle immagini di

²² *Ibid.*, XLIX.1–LXII, 1, 516–524.

²³ C. Casagrande, "Agostino: passioni e salvezza", in C. Casagrande, S. Vecchio (edd.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze 2015, 19–41.

²⁴ Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 132: "Quisquis huiusmodi meditationibus ante orationis tempus animum suum exercuit, nec improvidus fortassis nec tepidus ad orationem venit. Meditatio namque assidua scientiam parit; scientia vero parta ignorantiam pellit et compunctionem parit; compunctio autem parta desidia fugat et devotionem parit; devotio vero orationem perficit".

peccati che una dopo l'altra passano davanti agli occhi della mente dell'orante²⁵; in un altro lungo passaggio Guglielmo ritorna su questo nesso tra *cogitatio* e *affectio* parlando della preghiera come del concerto di una cetra che rappresenta il cuore dell'uomo scavato dall'umiltà nel quale risuonano per prime le corde delle *cogitationes*, per opera della *fides*, e poi di seguito quelle delle *affectiones*, che sono corde doppie perché le affezioni per essere virtuose devono unirsi a due a due, l'amore per il bene con l'odio per il male, il timore con la speranza, la magnificenza con l'umiltà²⁶.

Gerson riprende ed elabora ulteriormente il tema della derivazione degli affetti della preghiera da una intensa attività di meditazione interiore²⁷ e ne trae in qualche modo le conseguenze rendendo esplicita la diversità di questi affetti, nati all'interno dello spazio purificato dell'anima per azione della volontà e dell'intelletto, da altri affetti implicati a vari titolo e in vario modo con il corpo. In una lettera al fratello sul tema della preghiera e poi successivamente anche nei testi sul canto del cuore, da cui siamo partiti, Gerson distingue tre tipi di preghiere poste in un ordine di perfezione crescente sulla base del tipo di affetti, animali, razionali o spirituali (dell'anima, della ragione o dello spirito), di cui sono costituite. Le passioni animali, che sorgono da una conoscenza o una percezione sensibile del bene e del male, che coinvolgono necessariamente il corpo, che sono sempre pericolose e spesso anche malvagie perché divenute dopo il peccato controllabili con fatica dalla ragione e dalla volontà, sono le passioni della preghiera *simpliciter devota*, una preghiera fervida, fatta di emozioni forti e violente, di lacrime e dolore, alla quale il sesso femminile è particolarmente incline e alla quale Gerson guarda con un certo sospetto perché, per quanto appaia fervida, giusta, santa, e persino sublime, è però priva del freno della ragione e in essa può sempre nascondersi il demone meridiano. Ci sono poi le passioni razionali, quelle che consistono in un movimento della volontà controllato dalla ragione e queste sono sufficienti per una buona preghiera. Ci sono infine passioni di terzo tipo, analoghe ma ben distinte dalle altre due, che

25 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. XXII, 362: "Quoniam nihil magis ingerit dolorem quam ipsa mala, ipsaque detrimenta, atque dispendia, quae passi sumus, vel patimur, et hoc quando videntur vel cogitantur. Tu autem vides evidenter quod verba ista ante oculos cordis tui mala omnia tua tibi ponunt, et etiam in ipsos oculos tuae mentis ingerunt et impingunt. Insensatum igitur et insensibile potest esse cor tum, si dolorem tibi tot et tanta mala tua non ingerunt".

26 *Ibid.*, cap. XXXIX, 380: "Quae autem est cithara, quam sumere iubetur, nisi cor humilitate excavatum ac profundatum, et bonarum cogitationum et affectionum chordis seu nervis tensum, ac preparatum ad resonandum concertum, quem audiet?"; per lo sviluppo dell'immagine, *ibid.*, 380–383.

27 Vedi Gerson, *De mystica theologia*, *Tractatus secundus practicus*, consid. XI, 197–208.

costituiscono la preghiera pura e perfetta, quel canto del cuore, di cui abbiamo parlato all'inizio, capace di elevare l'uomo fino a Dio. Sono le passioni spirituali, quelle che provengono da una *scientia* che viene direttamente da Dio, la conoscenza intellettuale dei principi morali, garantita da una specifica facoltà dell'anima, la *sinderesi*. Ispirate da Dio, direttamente o indirettamente attraverso l'azione degli angeli o dei pianeti, le passioni spirituali possono essere più o meno intense a seconda della complessione corporea dei singoli uomini, ma se coltivate, assecondate e protette hanno la capacità di condurre l'orante fino all'unione mistica con Dio e anche di guidare le altre passioni, quelle razionali ma anche quelle animali verso il giusto fine, coordinando in un unico concerto rivolto a Dio i tre tipi di preghiere, quelle ferventi delle passioni carnali, quelle razionali della volontà, quelle spirituali della *sinderesi*²⁸.

Insomma, gli affetti con cui si parla a Dio sono affetti spirituali; che lo siano diventati per opera di un processo di conversione che ha fatto cambiare loro direzione, dal corpo all'anima, dal mondo a Dio, o che siano proprio altri affetti, diversi per origine e per destinazione da quelli per così dire 'quotidiani' perché risultato di un processo interiore affidato alle facoltà superiori dell'anima, gli affetti della preghiera sembrano fare a meno del corpo o quanto meno cercare di allontanarsi dal corpo quanto più possibile.

In realtà il corpo è presente nella preghiera sotto forma di voce, parola, gesto, azione, e lo è perché quegli affetti devono convincere, commuovere, ottenere ascolto, fare in modo che la loro domanda sia esaudita e per questo devono

28 Gerson, *A son frère, Lettre-traité 'De orationis conditione atque sanctitate'*, in *Œuvres Complètes*, II, Paris 1960, 196: "Oratio sicut non solum in cognitione sed in affectione versatur, pro eo dicatur oratio esse petitio non qualiscumque sed devota; devotio autem cum sit affectio, est attendendum quot affectionum species: alia est quae sequitur actum purae intelligentiae, alia sequitur actum voluntatis elicatum, ultima vero in sensuali cognitione naturaliter radicatur. Affectio prima reddit orationem puram, tertia reddit eam simpliciter devotam pro eo ut dicatur devotus esse fervens; sufficit tamen affectio secunda ex voluntate electa consurgens, quae cum tristitiis et amaritudinibus nos invitos sensualiter inquietantibus stare potest"; la distinzione delle passioni a partire dalle diverse facoltà dell'anima ricorre anche in Id., *De canticis*, I, 2, 2-3 (338-340); II, 1, 18 (381) e II, 1, 38-40 (391-394); sulla diffidenza di Gerson nei confronti delle preghiere troppo ferventi delle donne, vedi *ibid.*, II, 1, 41-42 (394-395): "Passiones autem cordis carnalis habeto semper eo suspectiores quo ferventiores nec rationis frenum sequentes attende-ris quantumcumque sancte, devote, iuste, sublimes appareant; quoniam latet in talibus aut sub talibus, ut sepe, demonium meridianum. Habetur consequenter quod non semper illi sunt virtuosiores qui iudicantur devotiores in compunctionibus et lacrimis, ad quas sexus femineus quia pronus est, cantatur esse devotus". La triplice tipologia delle passioni, ripresa in questi testi, è formulata da Gerson per la prima volta nel 1409 nel trattato *De passionibus animae* (in *Œuvres complètes*, IX, *L'œuvre doctrinale*, Paris 1973, 1-25), scritto nel 1409, subito dopo la *Theologia mystica*; cf. Casagrande, Vecchio, *Les passions, la mystique, la prière*.

manifestarsi all'esterno, essere in qualche modo resi visibili o udibili. Ma non è certo il Dio che "scruta i cuori e i reni" (Ps 7, 10), e che dunque vede e conosce ciò che accade nelle anime, ad aver bisogno che l'affetto di chi prega gli sia reso sensibilmente manifesto. Come dice Guglielmo d'Auvergne, l'*orator spiritualis* con l'esibizione sensibile dei suoi affetti non vuole certo *movere* quel Dio che sa essere "immobilissimo al grado più alto della stabilità" (*in ultimate stabilitatis immobilissimus*); è a se stesso, come insegnava Agostino, che l'orante manifesta i suoi propri affetti per perfezionarne la qualità, per renderli sempre più intensi e spirituali e dunque graditi a Dio²⁹.

Lo strumento fondamentale di questa operazione di autocommozione è la parola, in particolare la parola della Sacra Scrittura, la più efficace nel *movere*, come insegnava Agostino³⁰, e come mostrano i nostri testi sulla preghiera quando mettono in relazione affetti e versetti della Scrittura o propongono modelli di preghiere. Tuttavia, la parola non basta e non solo perché non tutti conoscono il significato di alcuni passaggi biblici o perché la distrazione, l'errore, il tedio sono sempre in agguato quando si recitano le preghiere, soprattutto i Salmi. La parola non basta perché la parola esteriore è in sé incapace e inadeguata a esprimere l'affetto interiore, come ancora una volta Agostino, e molti dopo di lui, sostenevano. Meglio ricorrere al gesto, al gemito, alle lacrime, come sempre lo stesso

29 Guilelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. II, 338: "Orator enim spiritualis oratione, quam coram Deo altissimo fundit, non intendit ipsum movere, quem scit indubitanter in ultimate stabilitatis immobilissimum, sed potius semetipsum a malo, in quo est, in bono vel a bono in melius, quod est dicere, quia intendit semetipsum facere idoneum per orationem ut ei concedatur quod impetrare intendit"; lo stesso tema anche in Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 144: "Demonstrent [verba orantis] autem, non ut Deum occulta nostra quasi nescientem doceant, sed ut nos, dum internum nostrum desiderium foris loquimur, ex ipsis nostris verbis amplius ad amorem inflammemur. Sola igitur cordis devotio quantum ad Deum sufficere poterat, nisi ad hoc etiam in voce formaretur oratio, ut mentem orantis ad maiorem devotionem accendat"; cf. Augustinus, *Epistola 130*, 18, 225: "Sed ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus".

30 Agostino sottolinea e mostra più volte la capacità della Scrittura di suscitare passioni, vedi, per esempio, *De doctrina christiana*, IV, XX, 42–44, ed. I. Martin, Turnhout 1962, CCL 32, 148–151, dove cita brani delle epistole paoline come esempio di stile elevato capace di indurre passioni; *De civitate Dei*, XIV, 9, edd. B. Dombart e A. Kalb, Turnhout 1955, CCL 48, 426 dove associa alle passioni buone dei cittadini della Città di Dio i versetti scritturali che li hanno provocati, o ancora, un passaggio delle *Enarrationes in Psalmos*, 30, 2, edd. E. Dekkers e I. Fraipont, Turnhout 1956, CCL 38, 213, in cui invita i fedeli a immedesimarsi con le passioni del salmista: "Et si orat psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate; et si timet, timete. Omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum nostrum sunt".

Agostino suggeriva³¹. Suggerimento raccolto, soprattutto nel XIII secolo, come è stato messo in luce dai recenti studi sulla preghiera, quando ci sono testimonianze significative che promuovono e regolamentano l'uso della gestualità e del corpo nell'atto di preghiera³². Mi limito a citare ancora una volta Guglielmo d'Auvergne che indica nel dettaglio le disposizioni del corpo più utili a favorire l'affettività dell'orante³³; a queste posizioni del corpo, aggiunge poi le lacrime, le afflizioni corporali, i digiuni; e conclude con una serie di modi di usare la voce capaci di incrementare la devozione che comprende nell'ordine il grido, il lamento, il ruggito, il pianto, il gemito, il sospiro, il singhiozzo (*clamor, ejulatus, rugitus, planctus, gemitus, suspirium, singultus*)³⁴. Anche Gerson non è da meno nell'indicare i molti modi in cui il corpo può manifestare l'affetto interiore dell'orante: oltre alle diverse forme della preghiera vocale (dalla semplice interiezione alla proposizione), i diversi modi di usare la voce (pianti, sospiri, gemiti, grida come quelle degli animali e dei bambini), le lacrime, i gesti (torcersi le mani, levare gli occhi al cielo, colpirsi il petto ...) ³⁵.

31 Augustinus, *Epistola* 130, 20, 227: "Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Ponit autem lacrimas nostras in conspectu suo et gemitus noster non est absconditus ab eo, qui omnia per verbum condidit et humana verba non quaerit"; Id. *De cura pro mortuis gerenda*, 7, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Praga-Vienna-Lipsia 1900, 631–632: "nam et orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus vel etiam prosternuntur solo et si quid aliud faciunt visibiliter, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio deo nota sit nec ille indigeat his indiciis, ut animus ei pandatur humanus. sed hinc magis se ipsum excitat homo ad orandum gemendumque humiliter atque ferventius, et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis qui eos fecit augetur, ac per hoc cordis affectus, qui, ut fierent ista, praecessit, quia facta sunt crescit".

32 Cf. Nagy, "Au-delà du verbe", 453–461.

33 Guglielmo d'Auvergne analizza nel dettaglio le posizioni e i gesti della preghiera; considera il prostrarsi a terra, l'ingignocchiarsi, l'aprire ed elevare le mani, l'alzare gli occhi al cielo posizioni del corpo utili a rendere più devota e ferma la preghiera; ritiene tuttavia che ognuno debba assumere la posizione che lo aiuta di più sapendo bene che troppe genuflessioni possono a volte essere più di impedimento che di aiuto alla preghiera e ritiene che stare sdraiati su un qualche appoggio, per esempio uno sgabello, dalla parte sinistra sia la posizione migliore per quietare il corpo e lasciare libero di cuore di volgersi a Dio, cf. Guillelmus Alvernus, *Rhetorica divina*, cap. XXVI, *Quaedam dispositiones juvantes orare volentem*, 365.

34 *Ibid.*, 374–375.

35 Gerson, *La mendicité spirituelle*, 236–237: "Et ce fait cecy aucune foiz sans autre voys par dehors; aucune foiz se monstre par soupirs, gémissements, plaintes, larmes, regrez, en tordant ses mains, en levant ses yeulx, en batant son piz, en brays et cris sans parolez, comme li enfanz ou les bestes en leurs douleur"; cf. anche Id., *À son frère, Lettre-traité De orationis conditione atque sanctitate*, 193: "Denique praeter mentales et vocales petitiones possunt omnia signa

Una moltiplicazione dunque delle forme della preghiera nelle quali il corpo è molto presente in modi diversi, alcuni discreti e appena percepibili alla vista e all'udito, altri particolarmente enfatici, plateali, quasi teatrali. Questa presenza rilevante, a volte persino invadente del corpo, che è stata imposta dalla retorica della preghiera, può però confliggere con quella spiritualizzazione dell'affetto di cui prima si diceva. Troppe parole, troppi gesti, troppe lacrime, troppi gemiti e troppi sospiri possono soffocare l'affetto orante e renderlo pericolosamente simile agli affetti sensibili. Già avevamo sottolineato la diffidenza di Gerson per alcune forme troppo fervorose della preghiera femminile, nutrite da passioni animali non controllate dalla ragione. Si tratta di trovare ogni volta la misura e ricordare che parole, gesti, lacrime, gemiti e ogni altra manifestazione esteriore dell'affetto hanno la funzione di perfezionare e intensificare l'affetto il quale, rispetto a Dio, il vero destinatario della preghiera, resta l'unica 'parola', l'unico 'gesto', l'unico 'gemito' che conta. È come se il corpo entrasse in gioco nella preghiera contro se stesso: consente all'affetto interiore di raggiungere il più alto grado di intensità; dopo di che può uscire di scena.

Il processo è illustrato chiaramente da Ugo di San Vittore nel *De virtute orandi* in riferimento alla parola ma potrebbe valere anche per gli altri segni esteriori dell'affetto orante. Per Ugo la *virtus* della preghiera sta in un affetto intenso, non esprimibile a parole ma pur tuttavia conseguibile solo attraverso le parole. Da qui l'attenzione di Ugo per la forma verbale della preghiera, per i vari modi in cui viene formulata la domanda rivolta a Dio: l'*insinuatio* (discorso che manifesta l'intenzione dell'orante senza formulazione della domanda), la *postulatio* (discorso che prevede la domanda), la *supplicatio* (supplica umile e devota in cui non si fa una domanda precisa). Ognuna di queste modalità prevede a sua volta suddivisioni interne, forme di discorso in parte ricavate dalla retorica antica³⁶, a proposito delle quali vale qui la pena di segnalare che sono poste in un ordine di perfezione crescente che parte dall'*insinuatio* per arrivare alla forma più elevata di *supplicatio*, l'*oratio pura*, la preghiera in cui l'affetto si fa così intenso da comportare l'oblio della domanda per la quale ci si è rivolti a Dio³⁷, qualcosa di molto

extrinseca constituta ad significandum mentis affectum vel conceptum, dici quaedam petitiones, quamvis improprie, ut est sonus vel motus aeris factus per campanulas aut asserum collisiones ad invicem, ut sunt praeterea gestus hominum varii per nutus oculorum aut aliis signis humanis ..."; cf. Casagrande, Vecchio, *Les passions, la mystique, la prière*, 118–119.

³⁶ Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 134–140: l'*insinuatio* si può fare in tre modi, *timore*, *fiducia*, *contemptu*; la *postulatio* si distingue in *obsecratio*, *exactio*, *postulatio simplex*; la *supplicatio* in *captatio*, *rogatio*, *oratio pura*.

³⁷ *Ibid.*, 136: «Pura oratio est quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur ut cum se ad Deum postulatura converterit, pre amoris eius magnitudine etiam petitionis sue obliviscatur, et dum amore eius quem videt, perfrui vehementer concupiscit, totaque iam illi vacare desiderat,

simile e molto vicino all'oblio di sé dell'esperienza mistica. Questo ordine di perfezione crescente, che coincide con un progressivo fervore interiore, coincide anche con una sempre minore capacità delle parole di significare gli affetti. "L'affetto – scrive Ugo – ha questo di proprio che quanto più è grande e intenso all'interno, tanto meno si riesce ad esprimerlo con la voce (*per vocem*) all'esterno"³⁸. E dunque quanto più le parole favoriscono l'intensità dell'affetto tanto meno sono capaci di esprimerlo. Ugo riprende il tema agostiniano della inadeguatezza del verbo esteriore a esprimere la passione interiore e lo declina in una serie di esempi in crescendo: dalle frasi articolate in proposizioni con cui inizialmente ci si rivolge a Dio alle preghiere affidate a un solo verbo (per esempio *respice, miserere, fac*) o a un solo nome (per esempio *refugium meum, Deus meus*), come accade nella *oratio pura*; ma l'ascesa prosegue e l'*oratio pura* può trasformarsi in giubilo, suono inarticolato privo di parole, che Agostino definiva come voce di esultanza capace di esprimere quella gioia dell'anima che la parola non può dire³⁹.

Alla fine di questo percorso possiamo ritornare là dove avevamo cominciato, a quella singolare *ars gersoniana* per imparare il canto del cuore. Il canticordo gersoniano richiama per molti aspetti l'*oratio pura* di Ugo; consiste in un'armoniosa sequenza di affetti spirituali ('voci razionali e spirituali', dice Gerson), intensi e perfetti, coordinati dalla *compassio*, che non hanno bisogno di alcuna manifestazione esteriore se non quelle cinque vocali, le 'note degli affetti', che consentono di leggere quel che accade all'interno del cuore e nello stesso tempo insegnano come con i movimenti del cuore, gli affetti, si possa cantare. Esiste però per Gerson un ulteriore grado di perfezione oltre il canto del cuore, una preghiera ancora più perfetta, perfettissima potremmo dire, ed è la preghiera di chi sa cantare il canto del cuore riuscendo a far risuonare all'esterno suoni perfettamente proporzionati agli affetti interiori. È una preghiera perfetta all'interno e all'esterno, nell'anima e nel corpo. L'unico essere umano capace di una simile

eius etiam pro quo venit curam libenter postponat»; sulla *pura oratio*, vedi il commento di Dominique Poirel al testo (*ibid.*, n. 32, 167) che ricorda come l'espressione appartenga alla tradizione monastica; ricorre infatti nella *Regula Benedicti* (XX, 4) ed è oggetto d'analisi da parte di Cassiano che la definisce come una risoluzione della mente nella contemplazione di Dio (*Conlationes*, 9,3, ed. E. Pichery, *Sources chretiennes* 54, Paris 1958, 41–43).

38 Hugo de Sancto Victore, *De virtute orandi*, 136: "Affectus enim hoc proprium habet, quod quanto maior et ferventior intus est, tanto minus foris per vocem explicari potest".

39 *Ibid.*, 138: "Illud igitur quod solis nominibus fit ad puram orationem pertinere videtur ... ita ut pura oratio magis in iubilum convertatur et appropinquet Deo, perveniat citius et efficacius obtineat". Sul giubilo in Agostino, cf. C. Panti, "Verbum cordis e ministerium vocis: il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen" in M. Cristiani, C. Panti e G. Perillo (edd.), *Harmonia mundi. Musica mondana e musica celeste tra Antichità e Medioevo*, Firenze 2007, 167–199, in particolare 181–189.

preghiera è Maria Vergine, cioè l'unico essere umano preservato dal peccato originale e dunque dotato di un corpo capace di esprimere e assecondare perfettamente lo spirito. Il canto del cuore di Maria, scrive Gerson, è simile in molte cose a quello degli spiriti angelici. Con qualcosa di più: quello strumento perfettamente accordato e misurato che è il suo corpo, nel quale e grazie al quale l'anima e lo spirito di Maria potevano, su loro comando, far risuonare all'esterno canti proporzionati allo spirito, diversamente da come capita nell'esperienza di noi umani "con quegli strumenti scordatissimi (*in organis distemperatissimis*) che sono i nostri corpi"⁴⁰.

⁴⁰ Gerson, *De canticis*, II, 2, 15, 410–411; sulla figura e sul ruolo di Maria nella dottrina gersoniana del canto del cuore, cf. Fabre, *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, 185–203.